UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JEFFERSON ALVES DE AQUINO

NARRAÇÕES, OU SEJA, HISTÓRIAS MENTAIS DA NATUREZA: SER, SER-PODER E PODER-SER EM ESPINOSA

FORTALEZA
2025

JEFFERSON ALVES DE AQUINO

NARRAÇÕES, OU SEJA, HISTÓRIAS MENTAIS DA NATUREZA: SER, SER-PODER E PODER-SER EM ESPINOSA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, UFC, como requisito parcial para obtenção do Título de Doutor em Filosofia. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora

FORTALEZA

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

A669n Aquino, Jefferson Alves de.
Narrações, ou seja, histórias mentais da natureza : Ser, ser-poder e poder-ser em Espinosa / Jefferson Alves de Aquino. – 2023.
502 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2023.
Orientação: Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora.

1. Narração. 2. Tensão. 3. Ser. 4. Ser-poder. 5. Poder-ser. I. Título.

CDD 100

JEFFERSON ALVES DE AQUINO

NARRAÇÕES, OU SEJA, HISTÓRIAS MENTAIS DA NATUREZA: SER, SER-PODER E PODER-SER EM ESPINOSA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, UFC, como requisito parcial para obtenção do Título de Doutor em Filosofia. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 24/01/2025.

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

_____

Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd
Universidade Federal do Ceará (UFC)

_____

Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

_____

Prof. Dr. Carlos Wagner Benevides Gomes
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

_____

Prof. Dr. Francisco José da Silva
Universidade Federal do Cariri (UFCA)

Para Aurora Santos Tenório de Aquino,
luz inscrita em meu coração-intelecto.

AGRADECIMENTOS

À natureza infinita, embora não se importe com minha homenagem.

À minha mãe Francisca Tenório Alves: por sua presença, sua força, sua paciência, seu apoio, sua inspiração, sua pessoa. A José Tenório de Aquino, meu pai, apesar dos pesares, pela vida.

À Lia, pela partilha de alguns anos, pela amizade de agora e pela Aurora de toda existência. Ao meu irmão Jakson e à minha irmã Joana D'Arc: dentre outras razões-emoções, por possibilitarem a comodidade graças à qual pude seguir com a escrita. Ao Jakson, ainda, pelo Abstract. Ao mano Francisco pela preocupação e incentivo e mana Isabel pelo carinho de sempre. À prima Charlene pelo exemplo de alegria.

Ao amigo Carlos Nóbrega (cujo "Spinoza" bem pessoal nos serviu de epígrafe). Aos amigos e amigas André Alcman, Ermínio e Luzinete, Felipe Franklin, Franzé (Chico dos velhos tempos de UECE), Frede Rico Régis, Geovani e Jéssica, afilhados, Isnara Brito, Luciano Bonfim, Mano Capone, Mario Sawatani, Pedro Fernandes e Sandra, Ralphe Bezerra (dito irmão-gêmeo), Roberto Cunha, Romulo Diniz (pelas "colheres de chá") e Margareth. Seria longo indicar os motivos de gratidão devidos a cada qual: mas estão enumerados em mim, e a amizade alfabeticamente aqui. Também a Alexandre do Carmo, Anna Priscylla, Antonio Carlos, Antonio Glaudenir, Edmar Filho, Edson Cabral e Dalila, Fabrício Klain, Flávio Telles, Ideusa Celestino, Marcos Fábio, Maria Dulce, Priscilla Pontes, Renato Oliveira, Ricardo George, Roberta Liana, Sérgio Schultz.

À professora Alice Andrioli, Claudênia, Kananda, Nathan, Raveles, Rita Gomes (Ritinha), Robson, Suzana, Wyrna. À Bri, Sabrina, pelo "por enquanto".

Às alunas e alunos do Curso de Filosofia da UVA com quem renovadamente aprendo.

Ao professor Kleber Carneiro Amora pela orientação e mais ainda pelo vínculo afetivo: vivam as plantas, os bichos, os poemas, os filosofemas!

Ao professor Emanuel Angelo da Rocha Fragoso pela generosidade, pela cooperação e contribuição sempre solícitas, desde muitos anos.

Ao professor Luiz Felipe Netto por aceitar compor a banca de defesa (mesmo tendo participado da de qualificação: portanto, ciente do que o esperava).

Ao professor Carlos Wagner por aceitar compor a banca de defesa (mesmo não sabendo o que o esperava).

À Isabela da Rocha Nascimento pelo pronto auxílio nas correções técnicas.

Ao Sebastião pelas acolhidas e prestatividade a toda prova. À coordenação de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará. À UFC que, não obstante o surto anterior de candidíase masculina, sobrevive.

SPINOZA

A mão de Deus não se ergue para bater,
Não se ergue para escrever
— nem torto nem em linha reta —,
para pintar, esculpir,
As mãos de Deus não se lavam.

A voz de Deus não se ergue para ordenar,
para fazer seguidores,
não se ergue para cantar,
não fala língua nenhuma,
A voz de Deus não se eleva.

Deus não pensa.
Quem pensa é a águia calculando o céu,
é o mero calculando o mar.
E o máximo que pode o homem
é diferenciar da ave o canto de dor
ou ver a lágrima no olhar do peixe.
Deus não pensa: existe sem nem precisar.

(Nóbrega, 2019, p. 69)

RESUMO

A filosofia de Bento de Espinosa construiu-se com vistas à expressão da realidade como *absoluta positividade*. Com a concepção de uma imanência de Deus à ordem natural, seu pensamento enfrenta séculos de uma tradição metafísica em que o *ser*, em maior ou menor grau, sempre se distanciara da ordem material. Tal distanciamento reflete-se numa fratura entre o pensar e o dizer o *que é*. A *Ethica* de Espinosa, à medida que *demonstrada segundo a ordem geométrica*, almeja a correspondência entre cognição e discurso para a liberdade e afirmação do humano como singular, conciliando-se o ser, o pensar, o dizer, o agir. Mas, conforme todo empreendimento filosófico, o de Espinosa apresenta também dificuldades e mesmo insuficiências, o que assinalamos como *tensionalidades.* A tese tem por objetivo a *narrativa conceitual* (a "história mental") dessas tensões a partir de três aportes: o do ser, do ser-poder, do poder-ser. Quanto ao ser, após a *ilustração* de antecedentes da filosofia espinosana (a teologia negativa de Maimônides, a mística sincrética de Leão Hebreu, o cartesianismo entusiasta de Pieter Balling), chega-se a Descartes e sua *mathesis universalis*, inspiração principal para a geometria da *Ética*. Com o exame do *Breve tratado*, do *Tratado da emenda* e da obra magna de Espinosa, apontam-se as lacunas sintáticas (inadequações expositivas) e semânticas (lapsos e elipses conceituais) no âmbito do ser, a última das quais a relação entre a salvação individual e a coletiva, passando-se ao ser-poder e ao *Tratado teológico-político.* A tensão neste tratado está já no título, conjunção e disjunção de duas esferas, em que pela apropriação do ser como palavra de Deus, o teológico aspira ao exercício do político. O método exegético aplicado à Escritura com o intuito de, nesta, separar sentido e verdade e, consequentemente, filosofia e teologia, resulta numa interpretação tensionada de ambígua desambiguação. É o que se constata na análise da profecia, da vocação dos hebreus, mas sobretudo na questão do milagre, da salvação coletiva e do Cristo. A ambiguidade da linguagem mostra-se igualmente no âmbito político, em que Espinosa lida com uma terminologia jusnaturalista de inspiração hobbesiana, mas para refutá-la com a manutenção tensional do direito como potência, objeto do aporte final da tese, o do poder-ser. No *Tractatus politicus*, superado em grande medida o contratualismo, a tensão se fará entre o realismo maquiaveliano de partida, com sua desaprovação ao ideário utópico de matriz moresiana, e o idealismo subjacente à formulação racional do Estado, seja monárquico, aristocrático, democrático. O *dever-ser*, determinação ontológica e histórica, escamoteia o *dever-ser*, aspiração ao "Estado absoluto", em última instância, uma ficção racional. Toda a pesquisa foi feita a partir de

investigação bibliográfica, privilegiando-se, por ordem, as obras de Espinosa, as obras dos filósofos em diálogo com este, as obras de comentadores. Conclui-se, após a "narrativa conceitual" das tensionalidades, que a relação entre ser, ser-poder, poder-ser no espinosismo, conduz ao quarto conceito, o dever-ser, como núcleo de retesamento, nó do pensamento, somente desatado no porvir, no *poder-ser* como devir, tarefa do nosso tempo.

Palavras-chave: narração; tensão; ser; ser-poder; poder-ser.

ABSTRACT

Benedict Spinoza constructed his philosophy with the goal of expressing reality as absolute positivity. With the conception of an immanence of God in the natural order, his thought confronts centuries of a metaphysical tradition in which the being, to a greater or lesser extent, has always distanced itself from the material order. This distance is reflected in a fracture between thinking and saying what is. Spinoza's Ethics, as demonstrated according to the geometric order, aims at the correspondence between cognition and discourse for the freedom and affirmation of the human as singular, reconciling being, thinking, saying, and acting. However, like any philosophical enterprise, Spinoza's also presents difficulties and even insufficiencies, which we point out as tensions. This dissertation aims at the conceptual narrative (the "mental history") of these tensions based on three contributions: that of being, of being-power, and of power-to-be. As for being, after illustrating the antecedents of Spinoza's philosophy (Maimonides' negative theology, Leo the Hebrew's syncretic mysticism, Pieter Balling's enthusiastic Cartesianism), we come to Descartes and his *mathesis universalis*, the main inspiration for the geometry of Ethics. By examining the Short Treatise, the Tractatus de Intellectus Emendatione and Spinoza's magnum opus, I point out the syntactic (expository inadequacies) and semantic (conceptual lapses and ellipses) gaps in the scope of being, the last of which is the relationship between individual and collective salvation, moving on to being-power and the Theological-Political Treatise. The tension in this treatise is already in the title, conjunction and disjunction of two spheres, in which, through the appropriation of being as the word of God, the theological aspires to the exercise of the political. The exegetical method applied to Scripture with the aim of separating meaning and truth, and consequently philosophy and theology, results in a tense interpretation of ambiguous disambiguation. This is what is seen in the analysis of prophecy, the vocation of the Hebrews, but especially in the question of miracles, collective salvation and Christ. The ambiguity of language is also evident in the political sphere, where Spinoza deals with a natural law terminology inspired by Hobbes, but in order to refute it by maintaining the tension of law as a power, the object of the final contribution of this dissertation, that of power-to-be. In the Tractatus politicus, having largely overcome contractualism, the tension will be between the initial Machiavellian realism, with its disapproval of the utopian ideal of Moresian origin, and the idealism underlying the rational formulation of the State, be it monarchical, aristocratic or democratic. The ought-to-be, an ontological and historical determination, conceals the ought-to-be, the aspiration to the

“absolute State”, which is ultimately a rational fiction. All the research was done based on bibliographical research, prioritizing, in order, the works of Spinoza, the works of philosophers in dialogue with him, and the works of commentators. After the “conceptual narrative” of tensionalities, it is concluded that the relationship between being, being-power, and power-to-be in Spinozism leads to the fourth concept, the ought-to-be, as a nucleus of tension, a knot of thought, only untied in the future, in power-to-be as becoming, a task of our time.

Keywords: narration; tension; being; being-power; power-to-be.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 14

2 SER. A *ETHICA ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA*. "AS IMAGENS, AS PALAVRAS E AS IDEIAS" 28

2.1 Prospecção. De ser, de pensar, de dizer e de agir 28

2.1.1 A "interdicção" de Deus (exaltado seja!): Maimônides e a Teologia Negativa 33

2.1.2 Leão Hebreu e Os Diálogos do amor: "copulai-vos com o próprio Deus" 47

2.1.3 Da amizade. Peter Balling e A luz sobre o candelabro 57

2.2 Prospecção. Que sei eu, Montaigne? "Penso, logo hesito" 68

2.2.1 Descartes, intuição e dedução: a mathesis universalis e as provas da existência de Deus 78

2.2.2 O Breve tratado ou "que união! Que amor!" 99

2.2.3 A mosca infinita, a alma quadrada e a Ethica ordine geometrico demonstrata 110

2.3 Prospecção. Análise e síntese: "fidelidade geométrica" 125

2.3.1 "Outra norma de verdade": abordagem sintática da unidade do ser na Ética 133

2.3.2 "Tudo, afirmo, existe em Deus": abordagem semântica da unidade do ser na Ética 150

2.3.3 A potência do singular: "o gáudio de que goza o filósofo". Verdadeira religião e sociabilidade 165

3 SER-PODER. O *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS*. "AS LEIS DA PÁTRIA, A PIEDADE E OS BONS COSTUMES" 179

3.1 Prospecção. Ontologia no *Tractatus theologico-politicus*. Uma "dialética da dissimulação?" 179

3.1.1 De profecias e profetas ou "Deus não possui nenhum estilo peculiar de falar" 186

3.1.2 A vocação dos hebreus e a "contingente felicidade do corpo e do Estado" 195

3.1.3 De Potentiâ Dei. O insólito, os milagres ou contra "o ateísmo" 205

3.2 Prospecção. Epistemologia no *Tractatus theologico-politicus*. "Verdadeiro sentido" e "verdade das coisas": a Chave do Santuário 215

3.2.1 Dois intérpretes: Isaac La Peyrère, Lodewijk Meyer 222

3.2.2 Da experiência (I): o indutivismo. Bacon e a "expurgationibus mentis". Interpretação da natureza e da Escritura 237

3.2.3 Os conciliadores. "Nada no mundo é tão sagrado que não encontre um sacrílego" 250

3.3 Prospecção. Teologia no *Tractatus theologico-politicus*. "Sob o especioso nome de religião" 260

3.3.1 Hobbes (I). "Jesus não veio ao mundo ensinar lógica" ou o reino de Deus: pela natureza e pelas alianças. De cive: Terceira Seção, a Religião 266

3.3.2 Uma carta lá do céu: a palavra truncada e a verdadeira palavra de Deus ou "inscritura" e "Escritura" 275

3.3.3 Uma enorme consolação: a salvação geral. O Cristo e o Anticristo 283

4 PODER-SER. O *TRACTATUS POLITICUS*. A "IDADE DE OURO" E "O ESTADO ABSOLUTO" 296

4.1 Prospecção. Política no *Tractatus theologico-politicus*. O Jusnaturalismo 296

4.1.1 Hobbes (II). Da compatibilidade entre medo e liberdade ou a geração do Grande Leviatã, o Deus Mortal 303

4.1.2 De peixes grandes e pequenos e a maioria do todo social 319

4.1.3 Os teologastros e o Estado hebreu ou "enquanto o poder esteve nas mãos do povo" 329

4.2 Prospecção. Do *Tratado teológico-político* ao *Tratado político*. De bestas, de autômatos e de racionais: Espinosa e a democracia 341

4.2.1 Utópicos e moralistas. "Em que a teoria mais difere da prática" 350

4.2.2 Da experiência (II): o historicismo. Maquiavel, "o sutilíssimo florentino" 362

4.2.3 Formas de governo: em especial, "o terceiro e totalmente absoluto Estado" 371

4.3 Prospecção. Espinosa e os "futuros contingentes": um dever-devir 395

4.3.1 Ser: dever-ser. "Aquilo que tão raramente se encontra" 402

4.3.2 Ser-poder: dever-ser. "Se se quiser preservar tudo isso" 423

4.3.3 Poder-ser: dever-ser. "O amor da liberdade" 441

5 CONCLUSÃO 467

REFERÊNCIAS 485

1 INTRODUÇÃO

Primeiro ponto. O ponto (".") é imediato. Nomeá-lo e dizê-lo imediato pede desdobramento. $_{1}$A $_{2}$escritura $_{3}$mínima $_{4}$é $_{5}$a $_{6}$de $_{7}$um $_{8}$ponto: para explaná-lo, oito vocábulos. O dizer máximo é indefinido, estende-se a partir de dois sinais, diacríticos ou não, ponto além. Por ampliar-se o dizer, inclusive *a ponto* de ocupar as quatro centenas de páginas de nossa tese, confunde-se com uma miríade de signos que, jamais reduzida a número certo, jamais contida em cifra exata, bem se identificará por oposição ao ponto: tal oposição codificada seria a das reticências como dizer indefinido ("…")? Talvez as reticências sejam a representação minimalista da progressão discursiva, representação diminuta de um perpétuo andamento. Mas à medida que a expressão visual da continuidade é limitada a três pontos, não são ainda as reticências a melhor transcrição para o contínuo. Qual, então? Nenhum número definido de sinais, visto pretenderem indicar o indefinido textual: logo, apenas a ausência de signo qualquer, os parênteses sem ponto, sem pontos ( ), ou mais precisamente, o vazio sem parênteses em sua identificação com o silêncio.

O parágrafo acima é a *ilustração gráfica* do problema crucial de que partiremos, o do ser e sua *pensabilidade* e *dizibilidade*. Quando consideramos um poema como o *Da natureza* de Parmênides (ca. 530 a.C.-460 a.C.), vemos a quão longe remonta a questão: não é emblemático que os dois excertos mais amplos dos 19 que nos chegaram sejam distintos pela ênfase com que empregam — o primeiro fragmento o imagético, o mítico e alegórico; os fragmentos 7-8 o conceitual, o intelectivo? Nos versos iniciais a profusão de imagens a descreverem o transportamento do jovem filósofo em carro puxado por corcéis, ladeado por "aurigas imortais", "filhas do sol", ao portal da Justiça cujas chaves "abrem e fecham" os batentes que separam "os caminhos da Noite e do Dia".[1] Contudo, à medida que ultrapassamos o umbral e deparamo-nos com o Direito e a Justiça, adentramos numa ambiência outra de linguagem e aquele *múltiplo da sensibilidade,* aquela riqueza de "siringes" e "gonzos estridentes" vai se constringindo, se recolhendo à maior concentração do dizer em que "o mesmo é pensar e ser": em que o ser, dada sua inequivocidade, dada sua certeza imediata de *ser o que é*, reclama para si o imediato pensar, por isso mesmo restrito ao mínimo, ao que resulta do "caminho de confiança" (fragmento 2), em que, por fim, é "necessário que o ser, o dizer e o pensar sejam" (fragmento 6). Ser, pensar, dizer: unos porque o não-ser, não sendo, não pode

[1] Citações a partir da tradução de José Trindade Santos: Parmênides. *Da natureza*, pp. 13-19. Cotejada com o volume *Pré-socráticos* da Coleção Os Pensadores, pp. 139-145. Cf. referências.

ser pensado; se o fosse, seria o *ser*; não pode ser dito, se o fosse, *seria*; unos, porque o pensar-dizer o ser restringe-se à afirmação de que *o ser é,* excluída qualquer via de pensabilidade, dizibilidade do que não o seja. De modo extensivo: de tudo aquilo que de algum modo inclua formas de não-ser. Comparado à variedade imagética do fragmento 1, o agrupamento 7-8 é quase de pura conceituação: até a imagem da esfera "bem rotunda", em toda parte equilibrada, que é senão a *figuração* do *concentrado*, do *encerrado em si*, do *intransitivo*? Que é senão a escrita mínima, um ponto (●)? As imagens reduzem-se em 7-8 e os conceitos proliferam: o "indestrutível", o "homogêneo", o "contínuo", o "imóvel", o "completo"; abundam as *definições*, mas como *ilustrações* do *mesmo*, o ser, inabalável e incomunicável. Tudo mais, tudo que se preste ao *outro* da esfericidade, tudo o mais é não-ser: melhor, simplesmente não-é. Os fragmentos 9-19, ao tratarem da natureza e sua mutabilidade, fazem-no, portanto, a partir da opinião, do caminho alheio ao do ser, da bifurcação que deste se afasta: as díades de macho e fêmea, as misturas de sêmens, a vida em geração e corrupção, essa, só é possível como pensamento e discurso por abandono da concepção mais elevada de realidade, a única verdadeira, a da identidade absoluta do ser consigo. Eis o grande desafio metafísico lançado pela filosofia eleata: como manifestar a diversidade, como assinalar a mutabilidade, a particularidade, sem se transigir com o que não é? Sem errar ou falsear, por conseguinte? É corriqueiro opor-se à imobilidade parmenidiana o fluxo heraclitiano: à esfera autocentrada e imóvel o rio cujas águas têm sempre *uma terceira margem*. Platão (428/427 a.C.-348/347 a.C.), que vê sua filosofia filiada à de Parmênides, precisa no diálogo *Sofista* realizar um "parricídio"[2] e fazer com que as categorias centrais ao discurso — ser, não-ser, mesmo (identidade), outro (alteridade ou diferença), repouso, movimento — se articulem dinamicamente, se interrelacionem, abandonem o estático, o estanque. Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), por sua vez, denunciará a identidade plena eleata como um paralogismo, haja vista os tantos sentidos em que o ser é.[3]

Mas a questão retorna: os céticos acentuarão a impossibilidade de se dizer o que se pensa ou de se pensar o que é, tornando-se famosa a *contracepção* do sofista Górgias (ca. 485 a.C.-?), depois retomada por Sexto Empírico (ca. 160-210). Alguns admitirão parcialmente a dizibilidade, sobrepondo a desconfiança à confiança na linguagem: os místicos, por exemplo, para quem imagem e conceito contribuirão como aproximação, jamais apropriação do ser. Em sua *Teologia mística*, Pseudo-Dionísio Areopagita (2005, p. 16): "Enquanto Causa de tudo,

[2] A propósito, o nosso "A aporia no Teeteto de Platão: por uma filosofia perene". Revista Helius, vol. 2, n. 2, 2019, pp. 229-250.
[3] Ainda José Trindade Santos, op. cit., p. 69.

aplicam-se-lhe todas as afirmações positivas dos seres; todavia, enquanto a tudo transcende, é mais apropriado negar-lhe todos esses atributos". Em termos de discursividade, "a boa causa universal é feita de muitas palavras, de poucas palavras e desprovida de palavras; porque não se Lhe aplica discurso ou pensamento algum" (2005, p. 17). O positivo, o negativo, o prolixo, o ponderado, o lacônico: possibilidades de dizer quando não nos limitamos à mais apropriada das expressões, a do silêncio. Há sempre uma distância entre a realidade inteligida, o ser, a Causa, e a inteligência, a instaurar uma fissura entre *o que é* e o que dele-dela se pensa e diz. Em Parmênides ser, pensar, dizer são um e o preço a pagar é a negação de que haja pensar e dizer além do ser idêntico a si. Mas para os que pensam a existência do múltiplo e do particular e se perguntam como dizê-la, proliferam as alternativas: o próprio ser *sendo dito* de muitas maneiras, conforme o lemos em Aristóteles, haverá espaço renovado à indagação: que dizer, pois, o mais assertivo e acertado? Para Pseudo-Dionísio, todo discurso sendo aproximativo, nenhum é o exato. Na base da filosofia mística há uma elevação do ser à diferenciação absoluta que o aparta da inteligibilidade e comunicabilidade últimas, aquém ou além do dito e do pensado: por isso a sabedoria verdadeira se reconhece como ignorante, a ignorância é aprendizado de sabedoria, como as quer Nicolau de Cusa (1401-1464): "Por isso, não pode aproximar-se de ti, ó Deus, que és a infinidade, senão aquele cujo intelecto está na ignorância, ou seja, aquele que sabe que te ignora" (1988, p. 180). A douta ignorância cusana, antitética postura especulativa, reverbera numa linguagem também de antíteses em que o ser, a Causa, Deus, é "complicação" e "explicação", "unidade" e "alteridade", "infinidade" e "finitude", "conjunção" e "disjunção", "coincidência" como "contradição sem contradição", e finalmente "oposição aos opostos". Todo um aparato para a ultrapassagem da inefabilidade, ainda que jamais se diga inteiramente; é a soma do conceito e da imagem, de razão e sensibilidade, em que a *visão de Deus* é a um só tempo olhar contraído, incontraível e para lá dessas oposições: "desligado de tudo o que pode dizer-se ou pensar-se" (1988, p. 174). Não é que o princípio de identidade seja abandonado: as antíteses, bem compreendidas, remetem à unidade; mas a *tônica*, a *ênfase* é a da manutenção da *tensionalidade* discursiva. Há uma lógica sintática subjacente à elucubração em que o sentido, a semântica textual se apoia; porém, esta, à medida que não prescinde da identidade, explora ao limite suas possibilidades, inclusive em formulações paradoxais, se pensadas num recorte frasal desatento à intenção geral do dito. Só nesse âmbito muito específico de linguagem se entendem os dísticos de *O peregrino querubínico* de Angelus Silesius (1624-1677): "Deus não dá nada a ninguém: permanece livre para todos,/ De modo que, se quiseres apenas ele, todo teu ele será" ou "O abismo de minh'alma chama sempre em alta voz/ O abismo de Deus: dize-me, qual é o mais fundo?". Uma tensão

tamanha de pensar e dizer que o silêncio e o ignorar parecem sempre à espreita: "Amo uma só coisa e não sei o que ela é;/ E por não a conhecer foi que a escolhi" ou "Homem, se queres dizer a essência da eternidade,/ Primeiro deves privar-te por completo da linguagem" (1996, pp. 28; 35; 32; 81, respectivamente). Mais um pouco e estaremos em pleno koan zen, em que razão, *irrazão*, verdade, engano, são esquematismos frágeis, distantes do que seja isso a que por comodidade cognitiva hispotasiamos sob os nomes de "realidade", "verdade", "natureza", "Deus", "ser". "Com as mãos vazias, tenho entre as mãos uma faca; caminho a pé, mas montado no lombo do boi; ao passar sobre a ponte, eis que não é a água quem flui, mas a própria ponte" (Izutsu, 1980, p. 19).

O maldito Espinosa. O suficiente para que cheguemos ao nosso pensador-chave, o holandês Bento de Espinosa, Benedictus de Spinoza (1632-1677),[4] cuja filosofia pretendeu ser a de uma *absoluta positividade*, uma conformidade entre o ser, seu pensar e seu dizer com vistas a um *agir*. Pensar e dizer são *agir*: mas se o destacamos, é que o queremos estendido a outras esferas de mobilização que, embora sempre envolvidas por aquelas, comportarão o *modo de ser* mais abrangente da vivência e da convivência, da *atuação* individual e coletiva. Pensar-dizer-agir o ser: tal propósito alcançara em Espinosa uma radicalidade que o levara em vida a ser admirado por uns poucos, evitado, repudiado ou caluniado por quase todos que, direta ou indiretamente, tinham notícia de sua filosofia. Quando em 1677 foi publicado postumamente o conjunto de seus textos, organizados numa *Opera posthuma* contendo a versão original em latim da *Ética* (*Ethica ordine geometrico demonstrata*), parte da Correspondência (*Epistolae*), e os inacabados *Tratado político* (*Tractatus politicus*), *Tratado da emenda do intelecto* (*Tractatus de intellectus emendatione*), além do *Compêndio de gramática hebraica* (*Compendium grammatices linguae hebraeae*),[5] a fama de Espinosa era já a de um "herege", um "licencioso", um "ateu". No Prefácio às duas edições da obra póstuma (a latina e a holandesa), Jarig Jelles sente a precisão de defender o autor e amigo frente aos que, por ignorância ou má vontade de suas paixões, não hesitaram em "acusá-lo de ateísmo", difusores da falsa notícia de que o filósofo seria inimigo da religião.[6] Mesmo antes da divulgação da *Ética*, portanto, Bento de Espinosa era já *o maldito Espinosa*. Contribuíram para tanto a sua excomunhão da Comunidade Judaica aos vinte e quatro anos, em 1656 ("maldito de dia, maldito

[4] Há uma controvérsia onomástica relativa ao nosso filósofo: remetemos ao artigo de André dos Santos Campos, "Spinoza e Espinosa: excurso antroponímico". Revista Conatus, Vol. 1, n. 1, julho de 2007. Considerando a sua ascendência portuguesa, adotaremos a grafia "Espinosa", mais afim à nossa língua. Para os lusitanos, Jean-Jacques Rousseau é João Joaquim Rousseau e Karl Marx é Carlos Marx: por que não?

[5] KLEAVER, W. N. A. "Spinoza's life and woks", in: GARRET, D. *The Cambridge Companion to Spinoza*, p. 13.

[6] Cf. DOMÍNGUEZ, A (comp.). *Biografías de Spinoza*, p. 67.

de noite"), algumas das enunciações dos *Pensamentos metafísicos* (*Cogitata metaphysica)*, esse apêndice aos *Princípios de filosofia cartesiana* (*Renati Des Cartes principiorum philosophiae*), de 1663, mas sobretudo a edição, em 1670, do *Tratado teológico-político* (*Tractatus theologico-politicus*) que, embora publicado anonimamente, fora rapidamente associado ao filósofo. Porém, os primeiros biógrafos, mesmo quando adversários, viam-se obrigados a admitir a divergência entre o que julgam como "perversidade de opiniões" e uma prática de vida austera, inclusive morte austera: Sebastian Korthold, em prólogo à reedição da obra *Os três impostores* (*De tribus impostoribus magniis*) lançada em 1688 por seu pai, Christian Korthold, e em que são criticados Hobbes, Espinosa e Herbert de Cherbury; Sebastian conta que, assistido por um médico de Amsterdã, Espinosa "exalou placidamente sua alma impura e seu último alento", sendo muito discutido entre os eruditos se tal gênero de morte pode corresponder a um ateu.[7] Para um seiscentos em que o ateísmo e o epicurismo são sinônimos e ambos, ainda, sinônimos de libertinismo, é de causar pasmo que um filósofo "epicureu" como Espinosa não fosse também um debochado, um sensualista indecoroso. O título da obra de Christian Korthold, inclusive, é menção a outra que circulava como manuscrito clandestino e em que os três impostores seriam Moisés, Jesus e Maomé, isto é, os representantes das três religiões calcadas no Livro. Em princípios do século XVIII, na França, são publicados conjuntamente dois opúsculos sob a denominação de *Tratado dos três impostores*: *O espírito do senhor Baruch de Espinosa* (de autoria ainda incerta, talvez de um "Senhor Vroese") e *A vida do senhor Baruch de Espinosa* (do huguenote Maximilien Lucas).[8] É a *imagem* de Espinosa associando-se à denúncia das religiões como *imposturas*.

Se o *Tratado teológico-político* foi em grande medida o responsável por essa fama ou difamação (conforme se as considere) quando vivo o filósofo, a *Ética,* após a publicação dos papéis póstumos, consolida a notoriedade do "judeu por nascimento, depois desertor do judaísmo, e enfim ateu" (designações de Pierre Bayle, na abertura do artigo "Spinoza", *Dicionário histórico e crítico*). A ontologia da Primeira e Segunda Partes da *Ética* subjaz ao *Tratado teológico* e é a responsável por este investir tão duramente contra a ordem (ou desordem) imaginativa com que a Escritura "traduz", "tradiz" a realidade natural-realidade divina. Uma ontologia de inspiração inicialmente renascentista, quiçá mais longínqua ainda, mas que alcançara em sua formulação final uma potência propulsora com que o espinosismo, ao mesmo tempo em que se integra em cheio à vanguarda de sua modernidade — ao

[7] Ibidem, p. 94.
[8] Informações colhidas na "Introdução" de José R. Maia Neto ao *Tratado dos três impostores. Anônimo clandestino do século XVIII* ou *A vida e o espírito de Baruch de Espinosa*, pp. 8-14.

matematicismo, ao mecanicismo, ao cartesianismo, ao jusnaturalismo —, se projeta para além com uma radicalização ruptora, aprofundando e transgredindo através de sua concepção imanentista cada uma daquelas instâncias: dá vida ao modelo euclidiano e concebe-o como matriz laborativa do pensamento em sua correspondência à produção do mundo mesmo, da natureza como autocausação de Deus em seu contínuo engendramento; à causalidade em sua previsibilidade maquinal de *automatismo* e determinismo estritos, em que o fisicalismo é reduzido a estímulo e resposta, contrapõe um dinamismo de encontros e desencontros de corpos e mentes, um aumento e decréscimo de essências, transições necessárias segundo a perspectiva de regularidade e totalidade, imprevisíveis segundo a perspectiva singular de cada indivíduo; enfrenta, assim, o que de insuficiente percebe mesmo em René Descartes, em cuja epistemologia predomina a abstração de um "eu" concebido isoladamente, à parte da realidade inteira a que pertence, e em cuja metafísica remanesce o juízo de um Deus transcendente, transitivo, bom, moral; subverte o direito natural, renunciando ao artificialismo do pacto, mantendo incólume a potência como expansão e limite da força, e a *tensão* como domínio da coletividade, da política.

É o imanentismo basilar de sua filosofia, essa "intuição" originária da unidade da realidade, para além dos dualismos e, até, "paralelismos", que permite a Espinosa a afirmação de uma *identidade absoluta* em que o *positivo* é o verdadeiro índice de definição das coisas: "Aquilo pelo qual se diz que as coisas são determinadas a operar de alguma maneira é necessariamente uma coisa positiva", diz a demonstração da proposição 26 da *Ética* I.[9] Ampliemos ao infinito o conteúdo da demonstração, porque Deus é infinito e é o responsável pelo agir de todas as coisas, e temos uma operação, uma produção plena, a *pura positividade* da ação divina. Pensá-lo, dizê-lo e agir em conformidade: eis o espinosismo, esse pensamento avesso ao *não-ser*, ao *vazio*, ao falseamento do que é, pois *tudo é ser*. Inclusive as coisas particulares, singulares, materiais, sensíveis, mutáveis, corruptíveis, perecíveis, denunciadas comumente por eleatas, platônicos, neoplatônicos como "ilusões", "ficções": mas ficcional para Espinosa é a abstração. Numa ontologia em que a extensão tem *ganho de causa,* haja vista integrar como essência a substância única, Deus, *causa sui*; numa ontologia em que, contrariamente a um vasto ideário transcendentalista, o corpo é finalmente concebido com um

[9] SPINOZA, B. *Ética*, p. 49. No original: "Id, per quod res determinatae ad aliquid operandum dicuntur, necessario quid positivum est", p. 48. A edição Autêntica, com tradução de Tomás Tadeu e original latino, será a utilizada, mas em cotejamento com outras edições. Cf. referências. Adotamos as abreviaturas já convencionadas para as obras espinosanas. Lembrando que por uma predileção estilística, preferimos sempre registrar por extenso o título completo ou parcial no corpo do texto (exemplo: *Tratado teológico-político*, *Tratado teológico* ou simplesmente *Teológico*), deixando ao rodapé o uso das siglas.

estatuto similar ao da mente (não, "alma": mente); numa ontologia em que a essência humana é o desejo, a própria afirmação atual de si (o esforço da positividade que o humano continuamente é); numa ontologia assim, o *negativo* — o *negacionismo* — e suas formas de mortificação não têm lugar. Trata-se de uma *ontologia da vida*: como dito ao final do Capítulo VI da Parte II dos *Pensamentos metafísicos*, "vida" é o esforço de conservação do ser. Não há, pois, necessidade de uma justificativa para Deus, nenhuma *teodiceia* é solicitada aqui: o mal e o erro, a tristeza e a morte são relativos à comparação entre singulares, em que o bem sendo o útil à conservação, mal é o que obsta a conquista de maior vida; o acerto sendo um conhecimento adequado como concepção da natureza de algo, o erro é uma percepção parcial, insuficiente, porém sempre de um existente, de alguma forma de vida; a alegria sendo a potencialização do desejo ou essência atual, a tristeza é um arrefecimento, uma redução de ânimo e de vida; a vida sendo o próprio esforço de cada coisa em ser, *a morte absoluta não pode ser* porque tudo é vida: a rigor, a mudança de proporção de movimento e repouso de um corpo já se dá em vida, sendo a morte apenas um grau acentuado dessa mudança. Mas quem se conduz pelo "ditame da razão" em nada pensa menos que na morte e sua sabedoria é "meditação da vida", conclui a demonstração da proposição 67 da *Ética* IV. É a essa sabedoria como meditação de vida que nossa pesquisa se voltará.

"Narrações, ou seja, histórias mentais da natureza. Ser, ser-poder e poder-ser em Espinosa". Título e subtítulo de nossa tese. Comecemos pelo título: não o inventamos; deve-se ao Capítulo VI da Parte I dos *Pensamentos metafísicos*: "Com efeito, as ideias nada mais são que narrações, ou seja, histórias mentais da natureza. E daí, depois, essa significação foi metaforicamente transferida para as coisas mudas" (Espinosa, 2015, p. 217).[10] Escolhemo-lo porque adequado à escrita deste trabalho que, muito embora ligado a uma área de saber chamada "filosofia" e sem dúvidas desenvolvido em concordância com tal, não deixa de se conceber como uma "narrativa". Assumindo a metáfora, em Espinosa, as "narrações" são as ideias.[11] O narrar ideativo da natureza é a compreensão por meio da qual a mente concebe a

[10] ESPINOSA, B. *Pensamentos metafísicos.* No original o trecho completo, p. 216 [246/30-32]: "Atque hanc Philosophi postea usurparunt ad denotandam convenientiam ideae cum suo ideato, & contrà: quare idea vera dictur illa, quae nobis ostendit rem, enim nihil aliud sunt, quam narrationes sive historiae naturae mentales. Atque hinc postea metaphoricè translata est, ad res mutas, ut cùm dicimus seipso narret, aut falsum aurum, quase aurum nobis repraesentatum aliquid de seipso narret, quod in se est, aut non est". Para as obras de Espinosa, indicaremos após a página da edição consultada a paginação e linhas da edição Gebhardt, conforme já nesta nota.

[11] Michael A. Rosenthal analisa os sentidos de "história" em Espinosa e subdivide-os em quatro agrupamentos: a história como "fábula", os relatos declaradamente ficcionais (*Orlando furioso*, de Ariosto) e não-declarados, passagens dos Livros dos Juízes e Reis, dentre outras; a história como "crônica", a dos compiladores dos relatos; a história como "catálogo" de fenômenos, a exemplo da "história da natureza" de Bacon; e a história como inerente ao conatus, histórias para auxiliar na transição ao "modelo" de natureza a que o sábio quer chegar. ROSENTHAL, M. "Espinoza e a filosofia da história", In: *Interpretando Espinoza*; versão brasileira de *Interpreting Spinoza*.

"história" universal das coisas, a conexão das coisas numa visão de totalidade, *visão de Deus*. A filosofia é um saber pretensioso que desde o início arrogara para si essa perspectiva. Quanto a isso, a filosofia de Espinosa não é diferente. É *sub specie aeternitatis*, filosofia do Ser, conceito dos conceitos. Trabalharemos, pois, conceitualmente, mas sem esquecer que um conceito é reversível em *imagem* e uma imagem tem sua latência conceitual: de maneira que não se trata de uma cisão ou imiscibilidade entre o imagético e o reflexivo, mas de uma questão de graus, de *ênfase* ou de *tônica*, "uma diferença de acento". No seu Curso de 17 de março de 1981, diz Gilles Deleuze que numa leitura somos forçados a pôr nossos "próprios acentos".[12] Acentuamos, pois, o caráter narrativo implícito, muitas vezes não tematizado, da produção textual que é uma tese. Escolhemos nossos personagens, organizamo-los num enredamento de progressão, se não sempre temporal, sempre projetiva, em acordo com o avanço da "história mental". Simplificamos nossa fabulação, reduzimos a trama. Há um núcleo de ideias por desenvolver, há um eixo temático a ser contado. Nossa ferramenta mesma, à medida que nossos *personagens* são *conceituais*, não nos remete à simplificação, à unificação, à identificação? O conceito sintetiza, condensa em sua *internalidade* um conteúdo que, desentranhado, pedirá novos conceitos, quiçá indefinidamente ("…").[13] E não é, desde já, patente que estamos conceituando a imagem, a metáfora, e metaforizando o conceito quando o abrimos à *figuração*, quando admitimos que nossos autores serão, também, ilustrações? Não há cisão entre conceito e imagem, há um limiar impreciso, um horizonte de hibridez que, em atenção à tônica que se dê, permitirá a um ou outra ou ambos despontarem, ascenderem. Acolhemos ainda Deleuze e Guattari (*O que é a filosofia?*) quanto à sua defensão de "personagens conceituais": na nossa acepção, no sentido de que muitas vezes aquilo que parece do domínio do *puro entendimento* (para nos aproveitarmos dessa espécie de ficção filosófica), é na verdade híbrido, joga com a imagem, sem o confessar (talvez sem o saber). Em Espinosa, por exemplo, a regra de três que cumpre um papel fundamental como *ilustração* daquilo que não pode ser mais bem expresso senão a partir desse apelo à proporção numérica; a regra de três como explicitação do terceiro gênero de conhecimento, não será uma metáfora? As figuras matemáticas (o recorrente triângulo com seus três ângulos), normalmente aceitas como ideias produzidas pelo intelecto

Edited by HUENEMANN, C. Em 4.3.1 discutiremos o quarto sentido de "história", conforme Rosenthal. Mas o uso do termo "narrações" que aqui fazemos é mais geral: trata-se da *ilustração* da tensão de um discurso, o de Espinosa e o nosso mesmo, que, assumidamente conceitual, pode, não obstante, permear-se do imagético, intencionalmente (nosso caso) ou não (muitas vezes, é o caso de Espinosa).

[12] DELEUZE, G. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*, p. 263.

[13] DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?,* p. 23: "Não há conceito simples. Todo conceito tem componentes, e se define por eles. Tem portanto uma cifra. É uma multiplicidade, embora nem toda multiplicidade seja conceitual".

independentemente da sensibilidade, tais figuras não executam a função de *metáforas conceituais*? O que também chamamos *conceitos performáticos* porque realizam uma "performance", se revestem de uma imagem e funcionam imageticamente como conceitos.

Considerada assim a nossa tese, não ocorra a admiração se dissermos que, coerentemente, grandes "personagens conceituais" são os próprios autores aqui envolvidos (*literal* e *literariamente* "personagentes", no dizer de Guimarães Rosa: "Darandina", *Primeiras estórias*). Pode parecer extrínseca a Espinosa essa "dinâmica da narração": não ignoramos tratar-se de um filósofo para quem a imagem joga num segundo plano quando em questão a verdade e a essência do mundo. Porém, que nos dirão se ao longo das páginas fizermos saltar, a partir da *escrituração* básica que são as obras espinosanas, uma pulsão narrativa, metafórica, imagética? Nas próprias denominações nada casuais, muitas vezes irônicas, dos segmentos ou tópicos, seções e Capítulos, isso será observado. Procuramos, no entanto, equilibrar o potencialmente imagístico do título de nosso trabalho com o conceitualmente potente do subtítulo: a cada conceito, *ser*, *ser-poder*, *poder-ser*, correspondendo um Capítulo. Cada qual desses conceitos é, pois, o ponto — a escrita mínima, a síntese máxima — do que as seções e os segmentos desenvolverão a fim de que alcancemos a "narração" da filosofia de Bento de Espinosa, de sua fundamentação ontológica (ser), ao enfrentamento da autoridade teológica (ser-poder), e a consecução, finalmente, de uma alternativa de poder (poder-ser). E o conceito que nos serve de leitmotiv, de fio condutor, de mote que, uma vez glosado ao longo destas páginas mostrar-se-á plenamente em nossa conclusão, é o de *tensionalidade*. Enfatizamos há pouco o *positivo* em Espinosa, demos latitude ao realizado por sua filosofia. Mas como sói acontecer com todo pensar de pretensão sistemática, também o espinosismo — a despeito de seu norteamento pela *positividade* — é feito de completudes e inacabamentos, de soluções e irresoluções, numa tensão entre o que se presumira superado ou concluso, e o por findar: essa tensão de um pensamento projetado para adiante a fim de se afirmar como presente; e afirmado presente em presunção de que o seu *atual* seja em verdade transtemporal, eterno, eis a tensão do espinosismo como dos sistemas filosóficos em geral. Consideraremos, portanto, a *tensionalidade* como constitutiva de nossa narrativa: a *tensão* não está dita (ou está não-dita) na nomeação deste trabalho, porém subjaz a cada um dos três principais conceitos de seu subtítulo, fazendo saltar um quarto conceito, também subjacente ao embate daqueles, o de *dever-ser*.

1. Ser. À medida que considerado isoladamente, acentua-se o caráter ontológico do conceito de *ser*. Tomamo-lo como sintetizador do Capítulo inicial em que todas as discussões se encaminharão para a obra principal de Espinosa, a *Ethica ordine geometrico demonstrata*

que, não obstante ter por finalidade a liberdade e felicidade humanas, não as alcança sem a anterior compreensão da inserção do agir livre e feliz na ordenação universal da natureza, Deus. Em Espinosa temos um daqueles exemplos de procura da perfeita adequação entre a forma do discurso e seu conteúdo, em que a forma *é* um dizer do conteúdo. A univocidade pretensa da *Ética* se dá na correspondência, quanto à forma expositiva, da ordem de suas ideias com relação à ordenação natural das coisas: de Deus, causa de si, substância existente em si e por si, ao ser humano, sua mente/ seu corpo, e seus afetos; do mais universal ao mais particular, em que a matemática de Euclides é enriquecida de conteúdo metafísico, em que a "nervura do real" é expressa desde sua gênese. O uso da disposição geométrica apresenta-se na filosofia espinosana como Apêndice ao *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, mas mais pertinentemente ao longo de quase todo o *Princípios de filosofia cartesiana*. A *síntese* como ordem demonstrativa na *Ética* decorreu de uma lenta e longa laboração, razão pela qual pensamos contribuir à nossa narrativa a abordagem de discursividades diferenciadas, mas aos poucos direcionadas à confecção da que seria, em Espinosa, a maior adequação entre *ser*, *pensar* e *dizer* com vistas ao mais potente *agir.* Pode parecer a princípio irregular que dediquemos ao exame da *Ética* apenas a seção final do primeiro Capítulo com seus três segmentos. Mas considerando que as discussões centrais da ontologia e epistemologia espinosanas vêm sendo desenvolvidas desde antes, desde o início com a reflexão sobre a teologia negativa em Moses Maimônides, percebe-se que mesmo por via indireta estávamos a tratar da *Ética*, da dizibilidade do ser, seu alcance e limite, isto é, estudávamos "As Imagens, as Palavras e as Ideias". Maimônides, com o *Guia dos perplexos*, Leão Hebreu, com os *Diálogos de amor* e Pieter Balling, com *A luz sobre o candelabro*, são em conjunto um *dizer-não dizendo* acerca de Espinosa, dizendo-o pela diferença, pelo contraste, por aquilo em que distam, mas também por aquilo que têm de correlacional. Muitas vezes é forçoso ampliar uma abordagem circunscrita ao filósofo para, a partir do seu contraste com o diverso, o "outro" — melhor delineá-lo como "o mesmo". Aqueles autores cumprem uma segunda função, porém com igual propósito: cada qual é uma *ilustração*. Cada qual exemplifica uma postura de pensamento, uma via de investigação e uma dicção com que se singulariza como pensador e, assim, contribui para nossa própria ilustração textual, voltada por sua vez ao autor central ilustre, Espinosa. Mas a partir de Descartes e da fundamentação da *mathesis universalis* temos a *diferença inspiradora*: a intuição nas *Regras para a direção do espírito* e as provas da existência de Deus nas *Meditações* são essenciais para que compreendamos como foi possível algo como a *Ética*, prenunciada quanto ao conteúdo doutrinal no *Breve tratado* e à sua formulação e ponto de partida no *Tratado da emenda do intelecto*. Porém, uma vez finda a exposição desses prenúncios e do cerne da própria

obra magna, esperamos que aquela *tensão* subterrânea, inominada às vezes, mas atuante, desponte: 1) como incompletude "sintática" em que a *Ética*, a despeito de uma sua pretendida inteireza argumentativa, incorre seguidas vezes em antecipações, em lapsos formais, em desníveis discursivos que têm no distanciamento entre as demonstrações, oriundas do conhecimento de terceiro gênero, e a *experiência* da eternidade, também deste decorrente, uma defasagem, uma espécie de hiato linguístico; 2) como incompletude "semântica", à medida que a ontologia espinosana da imanência, da substância *absolutamente positiva* a ponto de envolver a matéria como sua essência, também incorre em lacunas incontornáveis, quais a infinita distância entre os dois atributos compreendidos pelo intelecto como constituindo a natureza de Deus e os infinitos outros necessários e ignorados, a par da célebre ausência de indicação de quais seriam os modos infinitos imediatos e mediatos; 3) dadas as incompletudes metafísicas, a reverberação na física de uma descompensação da explicação do funcionamento do corpo em sua produção afetiva, se comparado *o espaço textual-discursivo* concedido por Espinosa à mente; finalmente, o atravessamento, na obra, do problema da coletividade quando então o propósito é a salvação individual.

2. Ser-poder. Um empreendimento de pensamento e linguagem como o de Espinosa na *Ética* só se realiza mediante uma tensão constante do ser, a princípio em sua relação com o pensar e o dizer: mas como pensamento e discurso visam à correção em atendimento à finalidade do bem viver, o agir também se deixará perpassar pela tensionalidade. Essa tensão desbordará em sua correlata, ainda quanto ao ser, porém a partir de outro dizer e pensar, o da *escrituração* dita sagrada. Se transitamos àquela obra que levara Espinosa a interromper a elaboração da *Ética*, o *Tractatus theologico-politicus*, nem por isso abdicaremos da ontologia. Nós a consideraremos ainda sob a égide de sua *configuração* como poder, quando consideradas "As Leis da Pátria, a Piedade e os Bons Costumes". Aponta para a dicotomia tensional a própria conjunção-oposição dos conceitos de *ser* e *poder,* assim como o nome da obra principal em questão neste Capítulo: o teológico e o político, aparentemente distintos e, no entanto, inseparáveis na prática. Linguisticamente a tensão mostrar-se-á na ambiguidade com a qual Espinosa operará a sua abordagem das duas esferas: sendo a Bíblia a fonte originária e principal em que se apoiam os pensamentos e discursos teológicos então enfrentados, de cariz judaico-cristão, é pela imersão nessas *outras narrativas*, constituintes dos livros revelados, que a razão desvencilhará o ser das armadilhas do poder. Sistematicamente subdividimos as discussões do *Tractatus* em quatro âmbitos, três dos quais integrantes deste Capítulo: 1) o ontológico, em que predominará a análise daquilo em que consistem a verdade revelada, a eleição dos hebreus, os cultos, os milagres, questões todas examinadas tendo por pano de fundo a metafísica. Aqui a

tensão extrema dá-se com a infração, por Espinosa, de uma regra de sua exegese: não confundir a verdade exterior com o sentido da Escritura. Ao lidar com os milagres, a insistência do filósofo numa pretensa concordância dos textos bíblicos, imaginativos, espetaculares, com a razão natural a propósito da ordem universal regular, imutável; essa insistência na adequação bíblica à filosofia da natureza que é, afinal, a sua, evidencia uma ambiguidade de pensamento, de linguagem, a impregnar todo o *Tratado teológico*; 2) o epistemológico, no qual abordaremos vias de interpretação recusadas por Espinosa, algumas delas de amigos próximos, Colegiantes: Lodewijk Meyer, mas também Isaac de La Peyrère; há aqui uma tensão tácita porquanto sob o nome de Maimônides a crítica de Espinosa visará o amigo Meijer, autor das "Saudações" aos leitores dos *Princípios de filosofia cartesiana*; em seguida incursionaremos pelo *Novum organum* cuja interpretação da natureza inspiraria, em sua elaboração de uma história natural, o próprio método exegético espinosano, e a seguir, findando a segunda seção deste Capítulo, examinaremos a aplicação do método ao do Antigo Testamento. Se a inspiração para o exegético é outro método, o baconiano, de uso para a investigação natural, nem por isso deve a análise racional, regrada, da Bíblia, confundir o sentido desta com o da filosofia da natureza: princípio metodológico em si mesmo tensional porquanto implantado por uma razão que deve evitar a transposição de sua concepção de mundo àquela tão específica para a qual se volta; 3) o teológico, com que faremos nosso primeiro confronto entre Espinosa e Hobbes a fim de novamente *ilustrar* por contraste a radicalidade do pensamento do primeiro; esse embate em plano teológico terá por desdobramento o embate político no Capítulo final de nossa tese. Por enquanto, novamente a tensão de uma leitura que, opondo a ideia de Deus inscrita na mente à imagem de Deus revelada nos livros, separa filosofia e teologia como nada tendo de comum, ao passo que prima também por instaurar que, em seu sentido mais universal, "inscrição" intelectiva e "escrição" ou "escrituração" imaginativas são concordantes; de que derivará a salvação do comum da humanidade se submetida à fé universal ou *católica* como obediência a Deus, a saber, cumprimento dos princípios de justiça e caridade. Mas é possível uma salvação pela obediência? A resposta a essa interrogação e a *figura* do Cristo como exemplo último de ambígua desambiguação, estratégia discursiva tensional por excelência, encerram o Capítulo.

3. Poder-ser. Como a ontologia da *Ética* continuou a valer-nos na análise do *Tratado teológico*, a política deste abrirá nosso Capítulo final, ocupando toda sua seção inicial com a confrontação Hobbes-Espinosa. 1) A tensão assenta-se uma vez mais numa questão de linguagem: o uso da nomenclatura contratualista parece retirar em parte a potência da ruptura inerente ao pensamento político espinosano. A sobrecamada discursiva é jusnaturalista, mas a infratextualidade é transgressora, solapa o contrato, torna-o uma abstração sem valência real na

defesa feita pelo filósofo holandês da democracia de sua pátria, com a inclusa liberdade de *pensar* e *dizer* — pensar o que se quiser, dizer aquilo que se pensa. Já na terminologia do *Tratado político*, em que a proeminência será maquiaveliana, não hobbesiana, o conceito de contrato é quase nulo, e nos pomos diante do Estado como puro equilíbrio de forças, sem apelo à ficcionalização, seja jusnatural, seja dos utópicos e moralistas. Mas 2) a *Utopia* de Thomas Morus e *O príncipe* de Maquiavel serão as *representações antinômicas* pelas quais apreenderemos a tensão final do espinosismo em nossa narrativa, o que no *Tratado político* se condensa nas expressões oponentes da "Idade do Ouro" e do "Estado Absoluto". O Estado absoluto sendo o menos *absolutista*, porquanto o mais racional e mais racional por considerar, maquiavelianamente, não a natureza humana como *deve ser*, mas *como é*. O Estado absoluto como aquele em que mais se dissolve a distância entre súdito e soberano, o mais democrático, embora aparentemente arredio à inspiração utópica, pois de fundamentos "deduzidos" à luz da experiência. Essa a tensão final que assinalaremos: 3) o realismo de inspiração maquiaveliana não impede a formulação de preceitos ideais (à medida que Espinosa confessa jamais se ter visto uma configuração igual). O *ser* de que partimos, desde sua concepção próxima de *natureza humana* à concepção mais geral de *natureza universal*, instaura-se aqui como *ser-poder:* trata-se de uma investigação do melhor modelo de Estado para cada espécie de regime conhecido, monárquico, aristocrático, democrático; e sobrepuja-se em *poder-ser* à medida que o realismo a que se pretende ater não o impede de, por sua imanência, *tender* à democracia como forma política em que o soberano é menos "transitivo", pelo contrário, mais se "imanentiza" como expressão de potência dos súditos. A correspondência entre *ser*, *ser-poder* e *poder-ser* advém de uma inseparabilidade dos próprios temas em se tratando de filosofia espinosana (quiçá de toda filosofia digna desse nome): o ser aos três subjaz; mas enquanto o conceito de ser-Poder enfatiza o segundo dos termos, indicando o uso que o poder faz da interpretação do ser, no tocante ao Poder-ser temos a inversão e a abertura do conceito de ser à *possibilidade*: o possível para Espinosa sendo o necessário ignorado, e o futuro sendo sempre para nós uma imprevisibilidade; então mesmo na ordem imutável da necessidade agimos *sob o âmbito da possibilidade*. O *possível* condiz com o objeto da seção final de nosso último Capítulo, comentado a seguir.

Nos três segmentos que encerram o terceiro Capítulo (Poder-ser) e nossa tese, recuperaremos as marcas de tensão assinaladas anteriormente e as subsumiremos também em três agrupamentos, todos identificados por outro conceito, o fundamental, latente e até então

ocluso, *dever-ser*.[14] Assim, 1) relativo à sintaxe do *ser,* em que se destaca a transição do pensar-dizer como *geometria* e *mathesis universalis*, de uma objetiva necessidade como a exposição por excelência da natureza, a uma necessidade subjetiva, de Espinosa: de um *dever ser* da ciência como *devendo ser* em sentido forte de não poder não ser outra, ao sentido mais brando de *dever ser* porque se não for, não haverá critério seguro de verdade, não haverá discurso metafísico possível. Da mesma maneira, em relação à semântica e à condição do sábio, personagem filosófico; 2) relativo ao *ser-poder,* em que se realça que, não obstante a distinção entre *sentido* e *verdade* e a procura do primeiro na Escritura, Espinosa assevera que esta *deve ser* condizente com a verdade natural no que concerne aos milagres, como *deve haver* uma salvação pela religião; 3) relativo ao *poder-ser*, em que se reflete sobre o aprofundamento da democracia, estende-se a potência do real *que é* — ao que *pode ser* porque *deve ser*: o "que deve ser" em Espinosa, se fechado no limite do necessitarismo, é o que o ser faz inevitavelmente como decorrência da realidade que simplesmente é o que é; mas se a sociabilidade se faz, por sua vez, com vistas à salvação (seguridade, concórdia, virtude, felicidade) coletiva, então há sempre um *dever ser* como imperativo ideal de finalidade por alcançar implícito ao ser: isto é, há o necessário como aspiração ao melhor, ao *de que necessitamos* para que mais ainda *sejamos*; há o desejo de conservação da democracia como potência do coletivo. A *tensão* implícita aos conceitos de *ser*, *ser-poder* e *poder-ser* é a de uma filosofia que se distendeu até onde *pôde*, tensionalizando um *dever-ser* que não queria admitir como seu. Mostrá-lo é acenar para *o que podemos* e *devemos*: eis a tarefa própria de uma tese que, sim, se volta ao ser, ao pensar e ao dizer: mas com vistas ao *agir possível*. O que compete também a outras formas de escrita. E não-escrita.

[14] Em 2008 esboçamos a relação ser-poder-ser-dever-ser, no artigo "Espinosa e a Scientia Politica: entre ser e dever ser". TATIÁN, D (comp.). **Spinoza. Cuarto Coloquio**, 2008, pp. 171-180.

2. SER. A *ETHICA ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA*. "AS IMAGENS, AS PALAVRAS E AS IDEIAS"

2.1 Prospecção. De ser, de pensar e de dizer

> Começo, assim, pelo primeiro ponto, advertindo os leitores para que distingam entre, por um lado, a ideia ou o conceito da mente e, por outro, as imagens das coisas que imaginamos. É preciso também fazer uma cuidadosa distinção entre as ideias e as palavras pelas quais significamos as coisas. Pois muitos — seja por confundirem inteiramente essas três coisas, quer dizer, as imagens, as palavras e as ideias, seja por não as distinguirem com o devido cuidado, nem, enfim, com a devida prudência — ignoraram inteiramente essa doutrina sobre a vontade, cujo conhecimento, entretanto, é absolutamente indispensável para conduzir sabiamente tanto a indagação quanto a vida (Espinosa, 2008, p. 149).[15]

Um não-dualista. Na primeira Nota Complementar de seu *Nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, Marilena Chauí (1999, p. 103) elenca uma série de interpretações que atribuíram, desde o século XVII com Henry More ao século XX com Paul Wienpahl, uma forte presença da corrente mística na filosofia espinosana. Tomemos Paul Wienpahl e seu *Por um Spinoza radical* (*A radical Spinoza*). A principal intenção dessa obra é mostrar que Espinosa é um filósofo da unidade ou, mais precisamente, da não-dualidade, e que sua filosofia aponta para o futuro do conhecimento, tal como o quer o comentador: um conhecimento que envolva a pessoa integralmente, não se restringindo a uma abordagem meramente intelectiva, fazendo-se mais do que uma questão de academia e ciência, uma questão para algo como os templos e mosteiros.[16] Que a filosofia de Espinosa se desenvolva como um esforço para a superação dos dualismos característicos do platonismo e aristotelismo cristãos, bem como do cartesianismo, parece ser ponto pacífico entre os estudiosos; mas Wienpahl, ao dizer monistas outros pensamentos da unidade (como o de Hobbes ou Hegel), diferencia o espinosismo, afirmando-o não como defensor de que haja apenas uma realidade substancial, ou mais propriamente, de que haja apenas *uma* substância, mas de que *não haja mais de uma* substância. Alega como testemunho a carta 50 a Jarig Jelles em que Espinosa nega que Deus deva ser chamado "uno" ou "único", e acresce que deveria ser traduzido como advérbio o que é traduzido como adjetivo quando de passagens como a que diz "Deum esse unicum" (corolário

---

[15] SPINOZA, B. *Ética.* No original latino (Parte II, esc. da prop. 49), p. 148: "Incipio igitur a primo, lectoresque moneo, ut accurate distinguant inter ideam sive mentis conceptum, et inter imagines rerum, quas imaginamur. Deinde necesse est, ut distinguant inter ideas, et verba, quibus res significamus. Nam quia haec tria, imagines scilicet, verba et nique non satis caute distinguuntur, ideo hanc de voluntate doctrinam, scitu prorsus necessariam, tam ad speculationem, quam ad vitam sapienter instituendam, plane ignorarunt".

[16] WIENPAHL, P. *Por un Spinoza radical*, pp. 156-157.

1 da proposição 14 da *Ética* I), de que resultaria "Deus é unicamente" e não "Deus é único".[17] A intenção principal de Wienpahl ao estabelecer essas distinções é *dessubstancializar* a própria substância em Espinosa, a fim de que não caiamos em erro de longa data: o de conceder ao *ser* a *substração* estática pela qual a coisa é dita como *aquela que é*, e não, como seria mais devido, *a que é, porque está sendo*; antes de concebermos a substancialidade das coisas, consideraremos sua mudança, sua *acidentalidade*, sua *modalidade* como acepções do dinamismo pelo qual se é algo: *é-se devido ao modo de ser-se*, e não, opostamente, *o modo de ser é devido ao que se é*. Para ficarmos com um exemplo de Wienpahl, "deveríamos dizer que uma mesa determinada é sepiamente e não dizer que é sépia" (1990, p. 74). É claro que há abertura para que se defenda tal compreensão: a *Ética* se encaminha para a discussão das realidades singulares, em particular, a realidade humana. A própria substância não se distingue, a não ser intelectivamente, de seus atributos que por sua vez envolvem modos infinitos e finitos. Desde pronto uma dupla abordagem: a da substancialidade e a de sua modalidade. Wienpahl acentua a da modalidade por ser a do dinamismo, a do fluir contínuo, e desenvolve uma espécie de revisão terminológico-conceitual, uma reorientação bastante expressiva de como ler — para além dos signos e das palavras tradicionais — a intuição nova que Espinosa nos quer comunicar. Assim, o emprego da palavra "ser" como um nome para Deus seria, em Espinosa, equivalente a um sentido verbal, e não substantivado: não equivaleria ao de um "ser-ente", uma entidade, mas ao de um "estado ou ato de ser".[18] Consequentemente, ao invés de estatizarmos a filosofia espinosana sob a classificação de *monista*, com que se acentua a identificação de todas as coisas como unidade (substancialidade), preferível é aplicar-lhe "um termo que provém do budismo": Espinosa "é um não-dualista" (1990, p. 69).[19]

A experiência existencial da intuição. A análise de Paul Wienpahl destaca a que o espinosismo pode conduzir-nos: a abordagens que o entendam como derivação do cartesianismo, racionalismo radical, e outras em que a radicalidade de Espinosa consista na negação da razão como via máxima de compreensão, acentuando-se certa não-reflexividade como seria a da *intuição imediata* da essência das coisas. Veremos que no *Breve tratado* (infra, 2.2.2), no *Tratado da emenda do intelecto* (2.2.3) e na *Ética* (2.3 e seguintes) a intuição aparece,

---

[17] Ibidem, p. 76.

[18] Ibidem, p. 56. Não obstante, lembremos que Espinosa mesmo emprega o termo "ente" para definição da substancialidade de Deus: def. 6 da EI.

[19] Pensando na crítica de Hegel a Espinosa, segundo a qual o particular perder-se-ia na solubilidade de seu pertencimento à única existência real, a da totalidade ou substância, Antonio Negri exclama *(A anomalia selvagem*, p. 191): "Orientalismo da filosofia spinozista: que palhaçada!" Em Wienpahl se trata, igualmente, de "orientalismo": curiosamente, não pela absorção da coisa singular na universalidade, porém pela diluição da substancialidade em suas existências reais, as modais; com o que Negri concordaria: também para este a singularidade seria "o único horizonte real" (op. cit., p. 103).

em meio a ligeiras variações na apresentação dos demais níveis de conhecimento, como a mais precisa forma de intelecção. Dissemos acima "não-reflexividade": o método da *Emenda* é reflexivo, mas a intuição como não-reflexividade é, se bem compreendida, espinosana por excelência; embora não prescinda do gênero de conhecimento que é a razão, antes sendo por esta preparada, alicerçada, mostra-se outra, imediata e, em termos deleuzianos (infra 2.3.1), de uma "velocidade absoluta". Estará, pois, Wienpahl, tão errado ao pretender que a *Ética* "se propunha comunicar uma intuição e não nos dar uma metafísica nem uma epistemologia completas" ou ao afirmar que "Espinosa tinha intuições que expressar, não um sistema filosófico"? (1990, pp. 109 e 135). Expressar intuições, conforme Paul Wienpahl, é escapar aos limites da linguagem dualista de sujeito-predicado, substância-acidentes, é mesmo escapar ao limite de qualquer sistema filosófico coincidente com uma ideia identitária fixa, estacionária, de totalidade e unidade, diametralmente oposta à *visão intuitiva* espinosana, dinâmica, que só se traduz como vivência, para além da intelecção. Daí que "para entender a visão de Espinosa é necessário algo mais que livros e palavras", ou "conhecer a Deus intuitivamente é um modo de comportar-se" (Wienphl, 1990, pp. 92, 128). Porém, o questionável na concepção de Paul Wienpahl, é o *acento* — a *tônica* — a *ênfase* — com que contrapõe razão e intuição, inteligir e existir. É certo que a filosofia de Espinosa é orientada para a dimensão prática e que o conhecimento da realidade redunda numa transformação do cognoscente; é certo que a intuição cumpre papel central nessa cognição-emenda da vida; mas também é certo que Espinosa se insere num contexto de *racionalização* extrema em que o cartesianismo desponta exponencialmente, e muitas vezes expressara o desejo de constituição do que chamara sua *filosofia* (infra, 2.3.3). Compreensão sistêmica e vivência individual, razão e intuição não se opõem em Espinosa: constituem tentativa muito própria de responder à conjunção de termos — pensar-dizer-agir — como desdobramento do inicial — ser. Interessa-lhe compreender e comunicar a sua intuição de modificação plenamente integrada ao ser, de *modo de ser* que vive essa integração. Contudo, se o consegue (veremos os limites desse conseguir), o faz porque encontrara na sistematicidade de uma forma de dizer a expressão *adequada*:[20] do *ponto de vista* da discursividade essencial à filosofia de Espinosa, é a *razoabilidade* da demonstração matemática pela síntese que legitima a comunicação da intuição. Espinosa não é o abandono da filosofia, empreendimento intelectivo, pela vida, experiência existencial da intuição: Espinosa

[20] Para um aprofundamento da polivalência do conceito de "expressão" em Espinosa, da ontologia e consideração da substância, atributos e modos, à epistemologia e consideração do método reflexivo, genético, sintético, e finalmente à consideração da ética, afetos, esforço e felicidade, DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão*.

é a experiência existencial da intuição graças ao empreendimento intelectivo da filosofia, sua filosofia, *tensão* contínua entre o inteligido e o dito a propósito do ser, e tensão entre *inteligência* e *vivência de ser*. Eis o que mostraremos através de um percurso em que, aos poucos, nos aproximamos dos supostamente adequados *pensar, dizer* e *agir: ser*.

Palavras, imagens, ideias. O intuito, pois, dos três estudos a seguir, o primeiro relativo a Moses Maimônides (1138-1204), o segundo a Leão Hebreu (1460/1470-1542), o terceiro a Pieter Balling (?-1664), é apresentar exemplificações de respostas para o problema da expressividade ou não da unidade do ser. Partiremos de uma perspectiva oposta à que será a de Espinosa, a apofática de uma teologia negativa. O sentido de trabalharmos a solução de Maimônides (Rabbí Mosé ben Maimón, acrônimo RaMBaM)[21] para o problema da dizibilidade da essência divina é oferecer uma espécie de "negativo" de Espinosa. Esse negativo se dá, também, a partir da defesa maimonidiana de um *negativo*, o da predicação concernente a Deus, discussão da Primeira Parte do *Guia dos perplexos* (*More nebuchim*). A carta dedicatória destinada ao discípulo de Maimônides, R. Yosef ben Yehudá ibn 'Aknín, faz as vezes de Introdução à obra e nela entendemos que a perplexidade aludida no título é a dos que se consternam ante a dificuldade de conciliação entre a palavra divina do Antigo Testamento e o pensamento natural. A diligência filosófica de Maimônides o afasta da representação vulgar da divindade e do imaginário resultante quando lida em sentido "material" a Torá. Consideraremos (3.2.1) a crítica de Espinosa ao uso maimonidiano do texto sagrado; por enquanto, ressaltemos que ao filósofo de Córdoba cabe repetidamente como tarefa ao longo de seu *Guia* uma leitura não-literal da palavra profética: "Hás de saber", diz ao discípulo Yosef "que a chave para entender tudo quanto disseram os profetas (bendita seja sua memória!) e seu conhecimento verdadeiro, estriba na interpretação das alegorias e sua significação, e a semântica de suas expressões" (Maimónides, 1998, p. 59). A Escritura se expressa em linguagem comum, sensibilista, imagética, para além da qual um sentido outro deve ser revelado, cuja significação coincidirá com a da reflexão filosófica, nomeadamente a de herança aristotélica. O aristotelismo de Maimônides condu-lo à defensão de um Deus à luz do Primeiro Motor Imóvel, autorrealizado, perfeição absoluta, puro ato, por conseguinte inteiramente distinto do mundo contingente da criação. De que resulta uma insuperável precariedade linguística pela qual a

[21] Cf. o "Estudio Preliminar" (p. 9) de David Gonzalo Maeso à versão hispânica *Guía de perplejos*: servimo-nos dessa, a nosso ver, exímia edição, para a reflexão que se segue, bem como para aquela já feita e publicada, "Mística e geometria: a intuição da unidade em Nicolau de Cusa e Espinosa", em que a predicação negativa maimonidiana também foi discutida, embora rapidamente. In: Kalagatos. Revista do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE, vol. 5, n. 9, inverno 2008, pp. 159-182. Acrescentamos a consulta à tradução brasileira de Uri Lam, da Editora Landy.

essência una de Deus jamais poderá ser enunciada em predicações que a multipliquem e, por conseguinte, a falseiem. A solução maimonidiana de apelo, não ao *dizer o que é Deus*, mas ao que *Deus não é*, forma de *dizer-não-dizendo*, implica — por contraste — uma primeira exemplificação do que *não é* Espinosa: Espinosa não é recusa à expressão, não é recusa às *palavras*.

Que dizer das *imagens*? A segunda aproximação ao absoluto dar-se-á a partir do que consideraremos, já não uma retenção da fala, mas sua exuberância, sua extrapolação com Leão Hebreu. Judá Abravanel foi um médico e filósofo judeu, oriundo de família portuguesa obrigada a migrar para a Itália quando do decreto a 31 de março de 1492 em que o rei Fernando estipulara o exíguo prazo de quatro meses para que os recalcitrantes na fé mosaica abandonassem o país sob o risco de execução.[22] Na língua da nação que o recebera compõe seus *Dialoghi d'amore,* em que o filosófico e o mítico se mesclam, em típica manifestação sincrética de saber renascentista.[23] O argumentativo funde-se ao fabulativo, a imagem ao conceito, o intelectivo ao afetivo-amoroso. A intuição na filosofia mística, imediatez e inefabilidade, é forte indicativo da correspondência entre espinosismo e neoplatonismo;[24] também podemos notificar a expressão culminante da Parte V da *Ética*, *o amor intelectivo a Deus* ("amor Dei intellectualis"). Por isso, se pomos em nossa análise a *ênfase* no distanciamento de Espinosa com relação a seus interlocutores, só podemos contrastá-los porque apresentam, também, similitudes assim expressas por Carl Gebhardt (2007, p. 46): "Se Maimônides oferece a Espinosa o primeiro esquema da teoria escolástica do ser, Leão Hebreu lhe proporciona o mito de um mundo dinâmico adequado ao novo sentido da vida de sua época". São similitudes que condizem, sobretudo, com o jovem Espinosa, pois se na *Ethica* a influência do misticismo aparece mais tênue, rarefeita, adensa-se à medida que retornamos a obras anteriores: o *Tratado da emenda do intelecto*, mas especialmente o *Breve tratado*, tão acidentado escrito, fruto das lições ministradas por Espinosa aos amigos Colegiantes, e situado

---

[22] Para discussão em pormenor da vida e obra de Leão Hebreu, o amplo estudo de Joaquim de Carvalho, "Leão Hebreu, filósofo (para a História do platonismo no Renascimento)", em CARVALHO, Joaquim de. *Obra completa (vol. I)*. E a apresentação de João Vila-Chã à tradução dos *Diálogos de amor,* "Leão Hebreu e o significado da sua obra".

[23] CARVALHO, J. Op. cit., p. 190: "Aceitou, é certo, a teologia hebraica, mas não estritamente. A Bíblia continha a suprema verdade, e, como para os judeus alexandrinos, era a fonte de toda a especulação filosófica, onde Platão e Aristóteles beberam, encontrando-se a razão profunda da divergência das suas concepções no vário conhecimento daquele sagrado manancial. Sincrético, pois, tinha que ser o seu método; e na verdade foi-o, já por necessidade lógica do seu conceito de filosofia, já como exigência cultural da época".

[24] Nas palavras de NEGRI, A. *A anomalia selvagem*, p. 38: "O encontro entre humanismo e filosofia judaica é simbolizado por Leão Hebreu. Spinoza possui seus *Diálogos*. Daí que vem provavelmente a definição produtiva do ser característica de toda a sua primeira filosofia. Esse encontro é certamente decisivo no que se refere à filosofia do conhecimento, onde aparece a síntese "intuitio", "imaginatio", "ratio", que determina uma constante do pensamento de Spinoza: a tradição do *Banquete* platônico se estabelece assim na grande filosofia moderna".

entre os anos de 1656 e 1661. Os Colegiantes eram assim chamados por constituírem círculos informais chamados "colégios" e reunidos quinzenalmente aos domingos com finalidade de estudo de questões filosóficas e teológicas, e livre interpretação da Escritura; as discussões tendo por característica uma tendência heterodoxa frente às religiões oficial e majoritariamente constituídas: seus membros pertenciam em geral a denominações religiosas menores dissidentes (menonitas, remonstrantes, quacres, anabatistas). Steven Nadler (2003, p. 117): "os Colegiantes rejeitavam qualquer teologia oficial e não aceitavam ser liderados por pregadores". Mostravam-se profundamente antidogmatistas e antirritualistas, confiando na verdadeira adesão interior como índice de salvação. "Liberais em política, tolerantes em religião, não doutrinários na interpretação da Escritura, e geralmente anticlericais, os Colegiantes exerceram sem dúvida enorme atracção sobre Espinosa" (idem, 2003, p. 149).

Chegamos à terceira ilustração daquilo a que o espinosismo visa superar: voltamo-nos a Pieter Balling e seu opúsculo *A luz sobre o candelabro*. Balling, em seu misticismo cartesiano, encerra uma característica geral dos Colegiantes: piedade e religiosidade, mas em termos heterodoxos, em que a nova filosofia imprime sua marca. O propósito aqui é assinalar a proximidade da mística, não apenas a partir de autores formativos com os quais se deparara Espinosa em sua trajetória inicial, mas através da presença mais íntima daqueles com quem o mantém o vínculo da amizade. Fornece-nos o livreto de Balling a mediação para o ponto seguinte, em que passaremos à maior influência filosófica assimilada por Espinosa, a de Descartes: pois como é característico de muitos pensadores à época, dá-se em Balling uma tentativa de conciliação (ou de ainda obscura indistinção) entre o propósito clarificador de um entendimento emancipatório e autodiretivo, e um remanescente apelo de cunho religioso-afetivo como encaminhamento à intelecção do princípio das coisas, à *ideia* de Deus.

2.1.1 A "interdicção" de Deus (exaltado seja!): Maimônides e a Teologia Negativa

> Vês claramente, em consequência, que quantas vezes te seja demonstrado que se deve negar uma coisa a respeito de Deus, serás mais perfeito, e quantas outras lhe atribuas acréscimo, lhe adjudicarás uma semelhança e te distanciarás de seu verdadeiro conhecimento. Este é o caminho para aproximar-se da percepção de Deus, mediante o exame e o estudo, a fim de precatar-se da falsidade de tudo quanto lhe é inadmissível e de não adscrever-lhe coisa alguma acrescentada à sua essência ou reputada como perfeição porque o seja para nós, dado que todas as perfeições são a modo de "capacidades", ainda quando nem todas se deem em qualquer ser capacitado. Tem em conta, portanto, que se lhe atribuis afirmativamente algo, te distancias dele, por duas razões: primeira, que tudo isso que lhe atribuis, somente é perfeição para nós, e segunda, que nada possui fora de sua essência, a qual, como expus, se identifica com suas perfeições (Maimónides, 1998, pp. 160-161).

Somente para perplexos. É no *Tratado teológico-político* que o enfrentamento maior de Moses Maimônides por Espinosa ocorre, tendo por mote a interpretação bíblica (cf. infra 3.2.1). Porém, no *Breve tratado de Deus, do homem e de seu bem-estar* há uma alusão velada ao autor do *Guia dos perplexos*: trata-se do Capítulo VII da Primeira Parte, em que são discutidos os "atributos que não pertencem a Deus", e criticados os filósofos de herança aristotélica, os quais insistem em compor suas definições a partir do modelo da lógica estagirita, pela complementação do gênero como universal e da espécie como diferença. Não sendo Deus espécie de nenhum gênero, não lhe cabe tal via de definição. E, então, o que concerne a Maimônides: "Por outra parte, dizem que Deus não pode ser definido porque a definição deve apresentar a coisa nua e afirmativamente, enquanto de Deus não sabemos nada de maneira afirmativa, mas somente de maneira negativa" (Espinosa, 2017, p. 80). Não é que não saibamos de Deus nada positivamente: sabemos exatamente de sua absoluta positividade e unidade, o que põe o problema linguístico de que qualquer predicação configurará um *algo* acrescido ao ente por essência absoluto. Sabemos, pois, o que Deus é: não temos como dizê-lo. Ao longo de onze Capítulos (50-60) da Primeira Parte do *Guia dos perplexos*¸ Maimônides desenvolve sua concepção dos atributos negativos, defendendo a precisão máxima quanto à maneira de ser Deus predicado, a fim de que não seja tolhido o bom sucedimento da própria ação interior de crer.

O grau superior de quem crê por assentir à correta intelecção de Deus, eis a que o filósofo quer conduzir o discípulo Yosef ao qual dedica o *Guia* e ao qual se dedica como guia. A crença não deve reduzir-se à repetição acrítica de preceitos, à reprodução oral de princípios cujo sentido íntimo é ignorado: se assim crê a maioria, é que é insipiente em matérias especulativas; limita-se a um consentimento verbal, sem que seu intelecto represente Deus com a evidência que o fixa como certeza na alma. Lembremos que no Capítulo I da Segunda Parte do *Breve tratado* ("Da opinião, da crença e do saber"), ao elencar os níveis de conhecimento, Espinosa chama *crença* à experiência e à opinião formada por "ouvir dizer" e chama *verdadeira crença* à compreensão que, embora não seja a mais elevada, é já oriunda de uma intelecção clara e distinta por não levar a engano quem *crê*. Como o segundo nível no *Breve tratado* (a crença verdadeira) se identifica com o terceiro como produtor de certeza, melhor seria que sua denominação não evocasse a do primeiro nível: embora acrescida do adjetivo "verdadeira" a fim de destacar sua essência distinta, a palavra "crença" é a mesma que define à experiência vaga e à opinião. Talvez, ao utilizar um substantivo comum ao primeiro e segundo modos de conhecimento, mais do que demarcar a diferença entre estes (mesmo com o acréscimo do adjetivo remetente à verdade), Espinosa queira antes afiançar a peculiaridade do terceiro

gênero, saber por excelência. A *crença* definida por Maimônides em sua obra magna corresponde à *certeza* desse saber de nível mais elevado, a intelecção verdadeira, estreita identificação entre inteligido e inteligível. Numa enunciação não de todo desenvolvida daquilo que em Descartes será fundamental para a prova da existência de Deus, a correspondência entre realidade formal e realidade objetiva (infra, 2.2.1), Maimônides, ao defender a crença como certeza intelectiva advinda da correspondência entre a representação interna e o externo representado, conclui que para que não seja eliminado o próprio credo em Deus, é imprescindível concebê-lo em sua correta definição e predicação.

Aqui intervém o *negativo* na compreensão física e metafísica da realidade por Moses Maimônides. Em primeiro lugar, seguindo os passos de Aristóteles, o filósofo de Córdoba indica que os componentes básicos dos entes sujeitos à geração e corrupção são três: forma, matéria e privação (Capítulo 17 da Primeira Parte do *Guia*). A privação é constituinte da matéria porque sem a ideia de alguma ausência ou carência não haveria como explicar a mudança a que se submete ao passar de uma forma a outra: que à matéria, pois, algo falte a fim de que se transforme e, adquirindo nova forma, nova carência se lhe apresente e assim sucessivamente num processo contínuo de transformação das coisas nascidas e perecidas. A forma, responsável pela constante atualização das potencialidades da matéria, torna efetivas suas virtualidades pela mudança operada em direção a uma finalidade: ao alcançar o fim a que tende, seja de ordem fisiológica (nutrição, crescimento, envelhecimento), seja de ordem cognitiva, como no caso humano (aquisição de conhecimento, prática de uma virtude), o ente supre a carência agora tornada ser, e abre-se a novas transformações, isto é, continua a efetivar-se (também) como privação. Mesmo a aquisição do conhecimento intelectivo implica falta, pois resulta da aspiração, do desejo de possuir aquilo que não se possui ainda: tal aquisição-atualização só é factível em razão da natureza humana ser esse amálgama de forma e matéria, e de esta implicar alguma privação suprida pela atuação eficiente daquela. Mas, veremos (2.3.2): na física e metafísica espinosanas cada realidade, diga já respeito à substância e atributos, diga respeito às modificações, será concebida a partir da positividade que é em si mesma, não a partir do que lhe falte. A noção de desprovimento só advém da comparação de um ente a outro; mas como realidades singulares, *são o que são* e definem-se por sua essência atual, não por alteridade e virtualidade que, a rigor, *não são*.

No Aristóteles em grande medida platonizado da Alta Idade Média e do Renascimento a noção de privação (com seus correlatos) é primacial não apenas como simples *ente de razão*, mas expressão de essência mesma, uma realidade. Tão importante é a noção de carência que a própria explicação da mudança (e, por conseguinte, a de tempo que lhe é

estreitamente ligada) só se faz com a asserção de que o *ato* se cumpre por haver alguma virtualidade e a *potencialidade* como latência, não sendo ainda, será, porque a atrai a forma como um fim a que se direciona. É uma natureza habitada pela negatividade ou, melhor, *possibilidade* do virtual: quanto deslocamento semântico operado pela acentuação da potência, em Espinosa, como *atualidade* e não *disponibilidade*. A "potência" aristotélica, latinização de um termo grego cujo radical assinala sua propensão à mudança, à *dinâmica* transformacional, a *dunamis*, torna-se potência-essência atual em Espinosa, banindo-se o possível e o virtual da verdadeira ordem de realidade.[25] Teremos oportunidade de aprofundar essas considerações: por enquanto, vejamos com Maimônides a presença do *negativo* já não no domínio da física e dos entes subordinados à geração e corrupção, mas da metafísica, de Deus e de sua predicação.[26]

Também aqui o aristotelismo incidirá. É na Segunda Parte do *Guia dos perplexos* que Maimônides discute o que aceita e rejeita da *cosmosofia* aristotélica (designaremos assim essa astronomia metafísica): desde a Introdução, em que apresenta sob a forma de vinte e seis proposições os argumentos peripatéticos em prol da existência de Deus, até os trinta capítulos subsequentes em que almeja demonstrar os erros de Aristóteles concernentes à eternidade do mundo. Em linhas gerais, a física e metafísica aristotélicas são — como permaneceriam ainda por mais alguns séculos — o esteio da visão cosmológica de Maimônides. A radical distinção de natureza entre o deus do Livro XII da *Metafísica* e os entes das esferas (as estrelas fixas, os planetas, o sol, a lua, a Terra), implica uma *incorrespondência* natural intransponível: porque se tudo que possui matéria está sujeito a certa potencialidade enquanto ainda-irrealização, realidade emergente, o Primeiro Motor que é puro ato (*energeia*) e não atua, pois toda ação visa a um fim. Não age, atrai para si como *modelo de perfeição* as esferas permeadas, em graus diversos, por alguma espécie de carência, de mudança *em direção a* —: seja no caso das estrelas fixas que permanecem inalteradas no círculo em que se inscrevem, porém obedientes ao traslado perpetrado pelo próprio círculo em movimento; seja no caso dos planetas que, assim

[25] RAMOND, Charles. *Le vocabulaire de Spinoza*, p. 52: "A crítica das noções de possibilidade, ou de virtualidade, é um traço característico do espírito mecanicista do século XVII: a ciência vai se desviar das 'virtudes' das coisas, isto é, de suas 'qualidades ocultas', para tentar construir o saber do que é quantificável. A rejeição do que há de virtual em toda forma de potência é um movimento característico da modernidade. Spinoza e Descartes constroem assim a ideia paradoxal de um Deus 'onipotente' que seria inteiramente 'em ato', isto é, plenamente realizado, isento de toda deficiência ontológica — Spinoza prosseguindo sozinho com o empreendimento ao identificar potência e ato nas coisas singulares. As dificuldades que põem a noção de 'potência' provêm sem dúvida da escolha de definir a potência por seu contrário, antes de renunciar simplesmente ao uso do termo como do conceito".

[26] Não haverá oportunidade para maior detimento na apreciação da metafísica de Aristóteles: esta nos surge como horizonte referencial a partir do qual estabeleceremos a derivação maimonidiana e a ruptura espinosana. Mas recomendamos a leitura, além da própria *Metafísica*, e dos comentários de Giovanni Reale à sua edição bilíngue, de Werner Jaeger com *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, em particular os capítulos VII ("La *Metafísica* original") e VIII ("El desarrollo de la *Metafísica*") da Parte 2 da obra, "Viajes".

como as estrelas, não mudam de forma, e mantendo permanentemente a mesma matéria, sofrem a mudança de lugar no cumprimento de seu movimento em torno da Terra, o que deve ser dito também do sol e da lua; por fim, o nosso planeta que, embora fixo no eixo dos círculos concêntricos a que se resume o mundo, sujeita-se à alteração interna da geração e corrupção. Todo o orbe é uma grande hierarquia cuja descendência em graus de perfeição pode ser medida pela escala de transformação a que se submete cada ente: do Primeiro Motor imóvel, perfeição em si, às inteligências separadas, motores que se lhe seguem como formas atualizadoras dos astros; destes, mais perfeitos que os entes sublunares porque de mudança apenas local (isto é, espacial, de movimento), à vida terrena afeita às quatro mudanças possíveis: de tempo (as estações, os anos, o envelhecimento), de espaço (o deslocamento dos corpos), de qualidade (melhorar, piorar, adoecer) e essência (nascer e perecer).

A rejeição da eternidade do mundo por Maimônides, como pelas filosofias abraâmicas (judaicas, cristãs, árabes), confiadas no relato bíblico do *Gênesis*, reforça a vala, o fosso, o *vazio* ontológico entre a causa primeira e a realidade desta originada. No aristotelismo a diferença de essência entre Primeiro Motor e esferas celestes não resulta de uma atuação daquele sobre estas, mas de uma *eterna* atração destas por aquele: há diferença de perfeição, já que o *meio* de realização é inferior ao *fim* em função do qual se realiza, e o fim é a perfeição exemplar do deus, puro ato. Porém, a disposição do fim a que tendem as inteligências, os astros, a própria vida na Terra, é uma disposição eterna, sendo o arranjo cósmico dependente de uma primazia do primeiro Motor, mas não de sua intervenção, sua ação, sua *criação*. O *negativo* enquanto o *nada* de que vem o mundo não se dá em Aristóteles, dá-se nos criacionistas e constituirá problema tão grande quanto o da eternidade do orbe. Como pode algo sempre ser? Ou como do nada algo pode vir a ser? *Antinomias da razão* que se põem quando pensada a oposição eternidade e criação.[27] Mas, a despeito da diferença entre as concepções de eternidade e criação, o *primum mobile*, distinguindo-se por essência, puro ato-puro ser, puro cogitar acerca de si, o deus tanto aristotélico como maimonidiano, pura positividade, destaca-se do restante da existência por não comportar *virtualidade*, *negatividade*. Dizê-lo, é dizer *que é*.

Dizer-não dizer. Assim *dito*, por que *dizê-lo* é um problema? Porque, para Maimônides, muito mais não pode ser declarado. Ao menos, não, positivamente. O oxímoro que se instaura advém da própria supramencionada positividade divina, o que é o mesmo que

[27] Em Espinosa essa, como muitas outras questões não se põem, porque não há oposição entre Deus e mundo, uma só realidade: podemos falar de uma eternidade cósmica como sendo a mesma eternidade divina; a eternidade não é sequer oposta ao tempo, como se o tempo fosse definido pelo limite cronológico e a eternidade pela ilimitude. A eternidade se segue da própria definição de uma coisa eterna (infra, sobretudo 2.3.2).

afirmar: a sua *identidade*. Voltamos à encruzilhada parmenidiana: se o ser é, não pode não-ser. Ora, tudo que envolve não-ser, não é, logo não é o ser. Se há identidade entre pensar e dizer e ser, pois tudo é um, não deveríamos dizer do ser que ele é "sem partes", pois "sem partes" não é, não há, já que não é ser. Abandonemos essa via. Mas não nos caberia dizer também que o ser é o Todo, porque a noção de Todo envolve a de partes. Não nos caberia dizer que o ser é ingênito, porque tal noção implica uma negação, a de geração, a de *gênese*. *Propriamente falando*, levássemos Parmênides ao extremo, caber-nos-ia somente afirmar "o ser é o ser é o ser é o ser é o ser é o ser" numa repetição infindável de mantra que chega sequer a juízo analítico, somente tautológico. Mais propriamente ainda, limitar-nos-íamos a evitar a duplicação ou multiplicação desnecessárias e diríamos unicamente "o ser". Ou calaríamos, dada a desnecessidade óbvia de — *sob o ponto de vista da discursividade* — repetirmos vocalmente a expressão formada por um substantivo ("ser") muito bem definido por seu artigo predecessor ("o"). Esse é o extremo da identidade na linguagem, uma estereotipia quase oligofrênica da fala. A fim de evitar a tautologia é que Maimônides, asseverando a identidade absoluta de Deus, que é o que é, acolhe predicar do idêntico a negação, a saber, do que é o que é "não".

Para Maimônides a tautologia não se restringe à repetição de termos: num esquadrinhamento do sentido frasal íntimo, quando houver a associação de significado entre o "sujeito" e sua predicação, esta — ou será da mesma "categoria" que aquele a quem diz respeito, ou será "acessória", acidental. Se for acessória, se for complementar, acréscimo, determinação particular pela qual se diz algo além da definição com que o sujeito é compreendido em essência, então não será bem-vinda no que concerne a Deus, pois não é cabível que algo se some ao ser simples, sem composição de qualquer espécie. Como pretender acrescer, legitimamente, a definição de Deus, sem que este seja linguisticamente danificado em sua expressão mesma de unidade? Predicar é desdobrar conceitualmente, esmiuçar em derivações posteriores um sujeito cuja essência se postula indeclinável; sendo a essência de Deus sua própria unidade, dizê-lo inclusive "uno" ou "simples", defini-lo, ainda que como "unicidade", "simplicidade", "identidade" e quejandos, é desvirtuar aquilo ou aquele que Deus *é*. E se o predicado for, por outro lado, mera explicitação de um conteúdo interno à definição do sujeito (o que em termos kantianos consideraríamos como um juízo analítico), segundo Maimônides teremos uma tautologia, uma repetição não somente supérflua porque expletiva —, porém nociva porquanto pretensamente *supletiva*, complementar. Obnubilará aquele entendimento da essência divina como *simples*, uma vez desdobrar, "explicar" uma sentença original com o seu prosseguimento atributivo que, sendo da mesma ordem do conceito a que adere, ao desenvolvê-lo, multiplica-o, descaracterizando-o. Como o exemplifica o filósofo (Capítulo 51 da Primeira

Parte do *Guia*), ao conceito de "homem" (diremos, de "ser humano") os apelativos "vida" e "razão" nada acrescentam por serem unicamente *explicação* do termo a que se atêm, posto que a definição maimonidiana de ser humano é a de Aristóteles, gênero próximo-identidade e especificidade-diferença, "animal racional", estando a vida *implicada* pelo primeiro termo (animal é o "animado", possuidor de ânima) e, claro, a razão pelo segundo. Se a sentença predicativa nada imprime de novo ao sujeito, ainda que cumpra uma função elucidativa, é tautológica; mas se adita algo, então se distingue do termo definido como qualidade, indicando-lhe um acidente (em termos espinosanos, uma modificação), diversificando-o: ora, a Deus não caberia a diferenciação, unicamente a *identificação*. Se se há de aceitar *atribuição* predicativa a Deus, que não seja *outra* com relação à Sua essência, porém exposição da essência mesma.

Seguindo com a exposição dos atributos inerentes a Deus, Maimônides (Capítulo 52, Primeira Parte) examina que tipos de predicados afirmativos são ditos pertencer a um sujeito, indicando cinco classes, que aqui designaremos "da quididade", "da parcialidade" (ou "quididade parcial"), da "qualidade", da "relacionalidade" e da "efetividade". A) Da quididade, em que o predicado é sua definição. Como no exemplo do ser humano, animalidade e racionalidade se seguem como afirmações de sua natureza, não podendo ser considerados adendos ou apenas explicação-desdobramento; identificam-se com a "substancialidade" do definido. B) Da parcialidade, quando dos conceitos que compõem a definição é destacado um que, mesmo somente "parte", garante a abrangência dos envolvidos pela condição expressa. Como na afirmação de que ao ser humano é dada a "animalidade" ou "racionalidade": parcialmente, embora, cada um dos dois termos conecta todos os exemplares do sujeito definido (no caso, é condição do humano a "racionalidade" e/ou "animalidade"). C) Da qualidade, quando — opostamente aos casos anteriores — o predicado se discerne da essência, constituindo uma sua determinação particular ou, em jargão aristotélico-maimonidiano, acidente de um "substrato". Se "animalidade" e "racionalidade" integram inerentemente o sujeito-ser humano, qualidades como as que enumerará o RaMBaM, subdivididas em quatro categorias, alinham atributos inessenciais, podendo apresentar-se neste ou naquele indivíduo, mas não necessariamente na universalidade humana. As categorias de qualidades são: 1) de capacidade (de ser "sábio", ser "virtuoso", "piedoso" ou "carpinteiro", resultantes de uma possibilidade, uma aquisitividade); 2) as da natural disponibilidade (para ser "brando" ou "duro", "forte" ou "frágil", diferente das anteriores porque oriundas de uma potência ou impotência naturalmente dadas e, não, adquiridas); 3) as qualidades afetivas (como ser "colérico" ou "tímido"), e as de sensação ligadas à cor, paladar, olfato (não é incluído o sentido da audição), e ao tato (o calor, frio, sequidade, umidade). São qualidades mutáveis, não são

como as de capacidade, isto é, "artes, ciências e qualidades morais permanentes", "disposições da alma".[28] As aquisições de qualidades são "atividade" e não "receptividade": um ganho definitivo como vitória especulativa e moral, e não uma sujeição a estados externos fortuitos, inseridos na mesma tipologia das afecções sensórias; por fim, 4) a qualificação em acordo à quantidade, como nas designações espaciais e de medidas ("largo", "curto", "torto", "reto"). Chegamos à quarta classe de atributos: D) A de relacionalidade, em que um sujeito sói ser definido a partir de remissão a outro, ou a uma dimensão espaciotemporal. Como ao se dizer que Aquino é pai de Aurora e que esta é fortalezense nascida em 2018. A relação se estabelece entre sujeitos, espaço e tempo, mas não se impõe com a mesma eficácia de uma definição essencial, já que "pai" e "filha" não têm a universalidade de "animal" e "racional", englobantes do inteiro gênero humano, ao passo que nem todo humano se define pela paternidade e outras espécies podem ser definidas pela "filiação". O mesmo quanto à naturalidade ou condição gentílica e contemporaneidade. E) Denominamos atributos de efetividade ou operacionalidade os atinentes à ação perpetrada por dado agente. Maimônides diferencia essa atribuição daquela da capacidade: aqui, trata-se do feito, não da virtude adquirida; trata-se, não de se poder carpintejar, mas da concreção da capacidade na feitura daquela porta, daquela mesa, daquela casa de madeira. Não o poder versejar, mas o ter escrito alguns livros de poemas.

Concluído o elenco, cabe avaliar se alguma dessas predicações se associa a Deus. A resposta é *não*. Quanto às atribuições quiditativas, por não se distinguirem da essência a não ser por efeito expletivo, elucidativo do implícito, *não* devem ser tomadas como próprias: em seu desenvolvimento frásico, transpõem como plural o que é unitário, em qualificação múltipla o que, em si, é simples, unívoco. Mas é outra a alegação pela qual Maimônides encerra o comentário acerca das predicações de quididade. Diz-nos ele: "Semelhante classe de predicados devem descartar-se de Deus (exaltado seja!), segundo todos convêm, porquanto nele (exaltado seja!) não se dão causas anteriores que tenham originado sua existência e possam defini-lo". E conclui: "pelo que a generalidade de pensadores corretos admite que Deus é indefinível" (Maimónides, 1998, p. 142). Ora, não haver causas de sua existência pode muito bem ser a matriz definidora de Deus, conforme, aliás, o será na *Ética* de Espinosa: a partir do maquinário dedutivo posto em andamento pela ordem demonstrativa geométrica, decorre da identidade entre essência e existência necessárias da *causa sui* (definição I da Parte I) a eternidade (definição VIII) de Deus (definição VI) como substância (definição III), "aquilo cujo conceito

[28] MAIMÓNIDES, M. *Guía de perplejos*, p. 143. Acompanhamos de perto os exemplos de Maimônides na verificação dos atributos de qualidade e sua subdivisão quaternária. Para os atributos de relacionalidade, porém, preferimos exemplificação mais pessoal.

não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado" e, à frente, mais precisamente, na proposição XX, "A existência de Deus e sua essência são uma única e mesma coisa" (Spinoza, 2008, pp. 13 e 43).[29] Não nos parece que a natureza divina *incriada* ou não-causada impeça por si a possibilidade de definição e, assim, de predicação. Não é na *eternidade* ou na *incausalidade* ou em qualquer outro atributo que assenta radicalmente a objeção de Maimônides, porém naquilo que antecede o predicar, a dizibilidade mesma: a primeira argumentação parece-nos mais pertinente porquanto, ao indicar que qualquer atributo cumprirá papel meramente expletivo ou de acréscimo, em qualquer dos casos teremos uma sentença sintaticamente fundada na multiplicidade, algo incongruente com o sujeito em questão, cuja semântica implica unidade, simplicidade por excelência. Mais válido, pois, que apelar às *razões de ser* pelas quais Deus é o que é, parece-nos o aplicar daquele primado de desconfiança perante o múltiplo das categorias de uma sentença: em que pelo fato de dizermos algo de um sujeito-substantivo, de o adjetivarmos, impomos sua determinação como dois ou mais, já o tornamos *outro de si*. Contudo, consideremos sob outro aspecto a sua observação quanto à *incausalidade* de Deus. Talvez, ao insistir na anterioridade divina a toda existência particular, Maimônides tenha em vista aquela estreita ligação ser-pensar-dizer. Talvez, ao acentuar a originalidade divina, preveja a incongruência de o não-causado, o não-determinado, o não-condicionado, sofrer qualquer delimitação. Definir é pôr termo, ainda que em termos linguísticos. Logo, talvez naquele momento em que alude à ausência de "causas anteriores" a Deus, pense evitar a adjudicação deste ainda à *limitação* da linguagem. Deus é "indefinível" porque defini-lo seria incitá-lo discursivamente ao condicionamento e à finitude da fala, o que nos reenvia ao horizonte central da sua crítica, a de nossa inexata expressão.

Através da crítica à pluralidade da sentença, temos o desmonte da aplicação de todas as classes de atributos a Deus. Primeiro, os de quididade (integral ou parcialmente considerados): meramente elucidativos, mostram-se não só inúteis, como prejudiciais. Sendo simples a essência divina, expressá-la pelo desdobramento é adulterá-la, arriscar-se à impiedade, danar a *crença* (no sentido antes considerado de equivalência entre representação interna e realidade externa). Em seguida, os atributos de qualidade, com sua quadripartição. Vimos que uma das razões de afastamento dos predicamentos é a defasagem destes com relação à singularidade do sujeito-Deus, incondicionado, indeterminado, indelimitado. Examinados cada um dos quatro exemplos de qualidades, temos a similar inadequação de atribuição destes

[29] No original a definição completa de substância: "Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est id cuiús conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat"; e a proposição citada: "Dei existentia eiusque essentia unum et idem sunt" (SPINOZA, B. EI, pp. 12 e 42).

à natureza divina: “pois não tem quantidade [...]; não é suscetível de impressões ou afetos [...]; não tem ‘atitudes’, de sorte que nele possam manifestar-se ‘potências’ nem coisas semelhantes; nem está (exaltado seja!) dotado de alma, de maneira que ostente uma ‘disposição’ [...]” (Maimónides, 1998, p. 143). Quanto aos atributos de relação, ainda se estriba na distinção de natureza daquele ente necessário ante toda a demais existência (contingente) a impossibilidade de lhe serem aplicados. Para o RaMBaM, somente por uma confusão dessas realidades é que se cogita a sua associação. Como não pode ser submetido à quantidade, à afetividade, à potencialidade ou à aquisitividade, também não é lícito relacioná-lo espacial e temporalmente, como o fazemos às criaturas: não havendo corporeidade, não há por que uni-lo à mudança, ao movimento, *transição* espacial daqui para acolá, temporal do antes ao depois. Não há passagem: Deus é intransitivo. Não tem filiação, não tem *quando* nem *onde*. Sendo impróprio associar coisas de gêneros diferentes, embora de uma espécie próxima, superlativamente impróprio será associar o necessário e o contingente, o absoluto e o relativo: isto é, o atributo de relação só dirá respeito ao que existe no plano *relativo* da existência, das criaturas, e mesmo assim, em aquiescência a certas regras de associação. Dois verdes, o claro e o escuro, associam-se porque de espécie próxima, a da verdura ou “verdidade”; mas a Maimônides parece irregular associar o verde e o vermelho da mesma maneira, “este verde é mais forte que este vermelho” ou “este verde é igual a este vermelho”, porque espécies diferentes, embora pertençam ambos ao gênero “cor”. Mais irregular será a correlação entre coisas de categorias diferentes: mesmo pertencendo os exemplos a seguir à classe dos atributos de qualidade, não se associam uma área quadrada (do domínio da quantidade) a um calor ou frio (do domínio da sensação); a ciência (capacidade) à suavidade (natural disponibilidade).[30] Se alguma relação é estabelecida entre Deus e as criaturas, o é impropriamente: “Como, pois, poderia representar-se uma relação entre quem nada absolutamente tem em comum com o que há fora dele, que os una?” (Maimónides, 1998, p. 145).

Enfim, que os atributos por nós denominados “de efetividade”, os que denotam feitos, ações, igualmente sejam apartados de Deus. Pela razão geral de não ser predicada a multiplicidade da unidade divina, e pelo argumento suplementar de que, embora múltiplas

[30] Impossível não destacar o quanto a necessidade lógico-ontológica de evitar “impropriedades” predicativas, a partir de uma aplicação estrita e estreita do entrecruzamento de gênero e espécie como classificações inerentes à definição, resulta numa sensaboria da expressão, adequada somente à finalidade visada. Para outra abordagem da linguagem como a da poesia (por extensão, a da imaginação), com outro uso e outros fins, é o cruzar de categorias de ordem distinta que permite o alcance de novas impressões, sinestésicas, pelas quais não só a língua (e a linguagem) se enriquecem, mas, concomitantemente, a realidade mesma. Não nos obrigamos a uma incursão aprofundada para percebermos a poeticidade interditada em Maimônides (e na metafísica, para não dizer na filosofia em geral): quem não reconhece a legitimidade do sentido de expressões (inclusive gastas de tanto uso) como uma “fria-vingança” ou uma “doce-paciência” (embora qualidades de categorias diferentes)?

sejam as ações normalmente atribuídas a Deus, podem, no entanto, reduzir-se igualmente àquela unidade: "a diversidade de ações não implica a existência de noções diversas no agente" (Maimónides, 1998, p. 146). Duas as ilustrações para essa alegação, uma de natureza corpórea, a do fogo, outra de natureza intelectiva, a da faculdade racional. Quem ignore a natureza do fogo será levado a crer que por seis virtudes operativas esse elemento possa agir enegrecendo, branqueando, cozendo, queimando, liquefazendo ou endurecendo um objeto sobre o qual age uma sua só qualidade, a do calor. Também quem ignore a índole da razão atribuirá a faculdades distintas as ações de coser, carpintejar, tecer, edificar, geometrizar ou governar: seis atividades vinculadas na unidade da inteligência ou entendimento. O esforço é de condensação: ligação do múltiplo na identidade substantiva, o que se dá numa realidade material como a do fogo, numa realidade mental como a da faculdade intelectiva e mais ainda numa realidade destituída de corporeidade e de limite.[31]

Feita a recensão das classes de atributos, restam os que os teólogos, segundo Maimônides (Capítulo 53), defendem como distintos da ação, entretanto tão ínsitos à natureza divina que são considerados essenciais. Vitalidade, poder, conhecimento e vontade, perfeições de tal maneira elevadas, imprescindível jungi-las à natureza do Criador.[32] Mas a razão pela qual Deus "vive", sua vitalidade, não se distingue de seu poder, conhecer ou querer, já que não pode ou quer nada em função de outrem além de si, sendo seu conhecer igualmente o conhecimento de si, e uma coisa só inteligir e ser inteligido. A unidade com a qual Maimônides refuta que tais operações se devam a essências variadas exclui substratos quaisquer acrescidos a Deus: "coisa acessória mediante a qual ele 'possa', outra pela qual 'queira', e uma terceira pela qual conheça a suas criaturas, senão que sua essência é una e simples, sem nada que lhe seja acrescido de modo algum" (Maimónides, 1998, p. 148). Deus vive, mas não por um atributo de viver; pode, não por um atributo de poder; conhece, não por um atributo de conhecer; quer, não por um atributo de querer: tais atribuições, múltiplas, dão-se somente em linguagem; em Deus, uma só natureza vive, pode, conhece e quer. Não será diferente em Espinosa: na *Ética* I, escólio II da proposição XXXIII, o intelecto e a vontade de Deus "não se distinguem de sua essência"

[31] Como conclusão do denso Capítulo 52 da Primeira Parte do *Guia dos perplexos*, p. 146: "O resumo do presente capítulo é que em Deus (exaltado seja!), uno em todos os aspectos, não se admite multiplicidade, nem nada acrescido à sua essência, e seus numerosos atributos, de diversos sentidos, que se encontram na Escritura para designá-lo (exaltado seja!) se referem à multitude de seus atos, não de sua essência, alguns deles para indicar sua perfeição, no que nós estimamos como tal, segundo expusemos". À frente (2.2.1) veremos a atividade similar de síntese empreendida pelo intelecto em Descartes, com o exemplo do pedaço de cera e da redução do múltiplo sensível à unidade da extensão geometricamente pensada.

[32] Nos *Pensamentos metafísicos*, esses conceitos correspondem aos Capítulos em sequência: VI, "Da vida de Deus" ("De Vitâ Dei"); VII, "Do intelecto de Deus" ("De Intellectu Dei"); VIII, "Da vontade de Deus" ("De Voluntate Dei") e IX, "Da Potência de Deus" ("De Potentiâ Dei").

(Spinoza, 2008, p. 61). Mas para o espinosismo o problema da unicidade absoluta e sua relação com as determinações particulares é, em princípio, resolvido (só "em princípio", veremos: 2.3.2) porque se trata de uma filosofia em que a imanência assegura uma só realidade, e a distinção entre substância e modo existe, mas a partir de uma *linha de continuidade* (linha infinita, é verdade), sem o fosso abissal de existências intangíveis. Ao contrário, a compacidade pela qual a substância absoluta maimonidiana se destaca de toda relação com o mundo é mais bem aceitável em seu mestre Aristóteles, para quem — assim como em Espinosa, mas por outra via — não se põe o problema do criacionismo: o Primeiro Motor razoavelmente imóvel, pois dele independe a existência de um cosmos igualmente eterno. Sua imobilidade não impede a explicação do movimento das esferas a ele subsequentes, atraídas pela perfeição desde sempre. Atualizam-se, aspirando à perfeição do modelo. Mas quando se põe a existência cósmica e humana em termos de criação, como impedir a espontânea *crença* de um "agente criador" a operar tendo por fim sua criação? A renúncia maimonidiana à associação dos conceitos "Criador" e "criação" incita àquela recusa de que poder, conhecer e querer divinos resultem numa dobra para fora de si, numa externalização de vínculo. O Criador é aquele que vive, pode, conhece e quer, sem que o faça *em prol de* —. Daí que o filósofo se veja obrigado a "purgar", "expurgar" o sentido literal, pois não há dúvida de que a letra do texto impele à contínua ação de Deus em atendimento a fins e relações. Daí ainda que, para Gérard Haddad (2003, p. 82), esse "ponto delicado", o do criacionismo, seja onde o texto de Maimônides apareça com "estranhas contradições".[33]

Interdição, interdicção. Esvaziada a predicação afirmativa, qual o recurso? Do Capítulo 58 ao Capítulo 60 a resposta: "a descrição de Deus (glorificado e exaltado seja!) por meio de negações é a única verdadeira, o que não precisa de lassidão de linguagem nem implica deficiência de nenhuma espécie com respeito ao Criador" (Maimónides, 1998, p. 157). As negações, para o RaMBaM, embora se diferenciem das afirmações, mantêm algo em comum: certa individuação. O atributo positivo assinala a essência do sujeito ou uma sua peculiaridade; atuará, no entanto, pela especificação daquele a que adere. Assim é que atribuir animalidade a uma pessoa não a define como "humana", mas a diferencia de minerais ou vegetais. Se a definição aristotélica e maimonidiana para "humano" é "animal racional", dizê-lo "animal" é já parcialmente individuá-lo. A negação, por sua vez, se não sentencia positivamente que o

[33] Segundo HADDAD (2003, ainda p. 82): "Na aparência, ele rejeitava categoricamente a teoria aristotélica, rejeição matizada por esta afirmação: Aristóteles apresentaria a ideia de eternidade apenas como a hipótese mais plausível. No entanto, curiosamente, Maimônides recusava com veemência os argumentos dos teólogos do *kalam* que, por sua vez, defendiam a tese da criação *ex nihilo*, e consagrou um bom número de páginas à refutação dos partidários da ortodoxia monoteísta".

humano "é" animal, ao *afirmá-lo* "não-vegetal" e "não-mineral", também o individualiza, embora não designe o que faz de um humano, humano, sua racionalidade. A atribuição positiva pode não ir à essência do sujeito e mesmo assim individuá-lo. A negativa, igualmente. Por que preferir a negativa à positiva, em se tratando de Deus? Há algo de pré-hegeliano no argumento: a enunciação afirmativa conterá implícitas inúmeras negações, pois a ciência divina, requerendo o conhecimento do múltiplo e variável, deve ser aceita como uma só; e, distintamente da humana, permanece a mesma, sem a adição de nova intelecção, embora mudem as coisas por ela conhecidas. Isto é: para que se defina corretamente, a intelecção divina exige a diferenciação quanto à humana, como se a cada afirmação daquela acompanhasse a negação sub-reptícia desta, negação necessária à distinção das duas naturezas. Em resumo: 1) sendo a essência de Deus simples, predicá-la positivamente é atribuir-lhe multiplicidade; 2) sendo a natureza de Deus completamente distinta da humana, mesmo o nível mais elevado de intelecção apenas se aproximaria, mas jamais apreenderia a sua essência; 3) sendo a essência-natureza de Deus simples e infinitamente distinta da humana, toda predicação positiva conteria negações a fim de se dar a entender. Logo, "admitir os atributos positivos equivaleria a dizer que Deus (exaltado seja!) é um substrato portador de certos atributos, [...] nossa apreensão seria, com essa crença, nem mais nem menos que 'a associação' (ou politeísmo)" (Maimónides, 1998, p. 165). "Ou politeísmo": agora entendemos que o filósofo transpõe para a enunciação metafísica a interdição mosaica à adoração de outros deuses, de falsos ídolos e à representação da divindade sob que forma fosse; inclusive com relação a uma suposta "trindade" divina como a da concepção cristã (o cristão dirá que Deus trino é uno, mas em seu coração o acolherá como plural). Resulta, portanto, do *não-poder* ou *não-dever dizer* o entredizer do "não", o dizer-não-dizendo da individuação negativa.

A teologia negativa e o apofático de Moses Maimônides redundam numa fratura entre ser-pensar-dizer. Para que não se caia na tautologia, proposição afirmativa do "eterno retorno do mesmo" dizer (o ser é o ser), carente de enriquecimento atributivo, ou em silêncio e inarticulação de palavra e pensamento, abdicação de fala e de transmissão, revela-se o *dizer* como *negativo* quanto *àquilo* ou *aquele que é* mas que, sendo, se proferido positivamente, deixa de ser dito, dizendo-se outro, múltiplo. É uma interdição — uma "interdicção" — do dizer que suplanta a si dizendo o não-ser do ser, o avesso do ser, o outro-do-ser como dito-possível: o que Deus, o que o ser é, é indizível; dizível, para além de "o ser é", é seu *não-ser* isto ou aquele ou aquilo.[34] Há uma coerência nessa ruptura, há razoabilidade: como articular propositivamente

[34] Jogamos com a palavra "interdicção", sobrepondo-a inclusive no título desta seção. É que se ela pode ser lida como grafia lusitana para a mesma e brasileira "interdição", compreendida aqui como "interdição" de certo

um discurso que se volta a um sujeito em essência divergente do propositor? Entende-se a lacuna predicativa maimonidiana *condizente* com o princípio ontológico de que parte, o de que o Criador, *sui generis* ou, melhor, *sem gênero*, divergindo em natureza da criação, dista de sua criatura a ponto de jamais se deixar apreender. Separação ontológica, apartamento ontológico de que resulta a desconfiança da linguagem, o medo de errar ao "dizer demais", equivalente a "desdizer o dizível", pois o verdadeiramente dizível é o *não*. Chegamos ao oxímoro filosófico com que o sujeito pensado como absoluta positividade, Deus, só se acresce de realidade discursiva pela negatividade. Como não vermos que o empreendimento espinosano de ultrapassagem da ruptura Deus-mundo, a identificação *Deus-Natureza* implicará num ponto de partida otimista quanto à dizibilidade da realidade absoluta? Numa ausência de receio quanto à incorrência em impropriedade demonstrativa? Espinosa representa um abandono da má-consciência pela qual a teologia judaico-cristã geralmente se pronunciara acerca de Deus, ou seja, com efusão e contentamento, por vezes, de pretender apreendê-lo, mas com a reverente desconfiança, em igual medida, de que essa apreensão incidisse em engano soberbo.

Nos *Pensamentos metafísicos*: "Do que se segue que a *infinitude* de Deus, a despeito do vocábulo, é algo maximamente positivo, pois dizemos que ele é infinito enquanto atentamos a sua essência, ou seja, a sua suma perfeição" (Espinosa, 2015, p. 227).[35] "A despeito do vocábulo": o prefixo de negação que forma a palavra "infinitude" não obsta a compreensão da positividade absoluta. Se em termos ontológicos o finito é que é negação, determinação particular, delimitada da realidade, a palavra para significar seu oposto, ainda que tenha por elemento compositivo uma partícula negativa, designará *o positivo do infinito*. Na carta 50 a Jarig Jelles (de 2 de junho de 1674) Espinosa (1988, p. 309) dirá da "figura" que "não é senão uma determinação e a determinação é uma negação". Mas a Deus não cabendo negações, dizê-lo "infinito" é dizê-lo positivamente, apropriadamente, *adequadamente*. A prudência, a *precaução* com relação às palavras deve ser cautela regulativa, produtiva, enunciativa. A suma perfeição de Deus é exprimível. No *Tratado da emenda do intelecto* temos, nos parágrafos [88-89], a reflexão sobre os nomes negativos. Para Espinosa, as palavras foram cunhadas sobretudo como "sinais" das coisas pela imaginação e adaptadas à compreensão do vulgo ou "captação do vulgar" ("captum vulgi"); as que designam realidades do intelecto são formadas a partir da negação do mais afeito à sensibilidade: "incorpóreo", "infinito", "incriado", "imortal" são

discurso, num sentido lato será interdição de uma "dicção", a pronúncia, a enunciação predicativamente positiva de Deus, dentre outras "interdicções".

[35] No original latino da mesma edição, p. 226: "Ex quo sequitur, quòd Dei *Infinitas*, invito vocabulo, sit quid maximè positivum; nam eatenus ipsum infinitum esse dicimus, quatenus ad ejus essentiam sive summam perfectionem attendimus" [253/30].

negações do que primeiro se apresenta à percepção comum, a saber, corpos finitos, originados e corruptíveis. Tais corpos é que comportam limites: mas as ideias que expressam sua *negação* somente comportam *negações morfológicas*, porque semanticamente *significam* a positividade, idêntica à natureza da coisa expressa, "incorpórea", "infinita", "incriada", "imortal". Na segunda regra da definição, em [96], considera que toda definição deve ser positiva, no concernente ao intelecto, ao menos, embora verbalmente possa dizer-se negativamente. E no item IV do parágrafo [108] a reiteração: ao tratar das propriedades do intelecto, afirma que este forma as ideias positivas antes das negativas, ao contrário das palavras compostas pela percepção imaginativa.[36] É toda uma expressável positividade da mente produtora, por sua vez expressão do absolutamente positivo pensamento divino.

2.1.2 Leão Hebreu e *Os Diálogos de amor*: "copulai-vos com o próprio Deus"

> Em conclusão, digo-te que a felicidade não consiste naquele acto cognoscitivo de Deus que guia o amor, nem reside no amor que a tal conhecimento sucede, mas apenas no acto copulativo do íntimo e coeso conhecimento divino, que é a suma perfeição do intelecto criado. É esse o último acto e ditoso fim, no qual se acha mais divino que humano. Por isso a Sagrada Escritura — depois de nos admoestar que devemos conhecer a perfeita e pura unidade de Deus, e, ainda, que devemos amá-Lo mais do que o útil da cupidez, mais que o deleitável do apetite, e mais que qualquer outra exteriorização da alma e da vontade racional — diz por fim: 'Portanto, copulai-vos com o próprio Deus'; e noutro ponto, prometendo a suprema felicidade, diz apenas: 'E com o próprio Deus vos unireis', sem prometer nenhuma outra coisa, como seja vida, glória eterna, suprema deleitação, alegria e luz infinitas, e outras semelhantes; porque esta palavra *copulação* é a que com mais propriedade e precisão significa 'bem-aventurança', pois abrange todo o bem e toda a perfeição da alma intelectiva, que é a sua verdadeira felicidade (HEBREU, 2001, p. 100).

Amoroso penseiro. Das possíveis influências de Espinosa, em particular se considerado o *Breve tratado*, apontaremos a dos *Dialoghi d'amore*, e por dupla razão: a primeira, porque é certo o conhecimento de Leão Hebreu por Espinosa, haja vista a presença dos *Diálogos* na sua biblioteca, numa tradução para o espanhol;[37] a segunda, pela interlocução entre as obras, sobretudo no que concerne ao conceito de "amor" e sua realização máxima como união intelectiva a Deus. No dizer de Gebhardt (2007, p. 113): "A filosofia de Espinosa era considerada antes, sobretudo por influência da interpretação hegeliana, como uma continuação da filosofia de Descartes". Porém, segundo o crítico, posteriormente outras filosofias foram apontadas como importantes para o desenvolvimento da espinosana: "A filosofia de Leão

[36] ESPINOSA, B. *Tratado da reforma do entendimento*, p. 91: "IV. Ideas positivas prius format, quam negativas".
[37] Para a relação completa dos volumes pertencentes a Espinosa, cf. o inventário dos bens do filósofo, na compilação *Biografías de Spinoza*, de Atilano Domínguez (pp. 200-220), bem como no "dossier" da edição latin-français da *Ética* por Bernard Pautrat. Ficam indicadas essas duas fontes para as menções futuras à biblioteca pessoal do filósofo.

Hebreu influenciou não só sua metafísica, mas também sua teoria do conhecimento". Averiguar a extensão dessa influência, que distanciamentos sofre, e quais, eis o objeto deste tópico.

Os *Diálogos de amor* correspondem à leitura espiritual graças à qual o *Cântico dos cânticos* pôde ser incluído no cânon das Bíblias hebraica e cristã: não fossem os versos de amor entre esposo e esposa, entre amante e amada lidos como alegoria do pacto entre Deus e o povo judeu ou entre o Cristo e fiéis, e a *materialidade* de seus cantares, a sua sensualidade, os impediria de constarem como sagrados. Ilustres são, a propósito, San Juan de la Cruz (1542-1591) e *O cântico espiritual — canções entre a alma e Cristo, seu esposo*, obra mística em que se acentua a interpretação metafórica dos poemas atribuídos a Salomão como uma representação figurativa do vínculo amoroso de Jesus e da alma que a ele se volta, culminando no matrimônio. San Juan de la Cruz, inspirado no *Cântico salomônico*, apresenta-nos algumas estâncias cujo sentido será desvelado na explicação em prosa da obra, embora parcialmente: "seria ignorância pensar que os ditos de amor e inteligência mística, quais são os das presentes canções, com alguma maneira de palavras se podem bem explicar" (JUAN DE LA CRUZ, 1946, p. 7). O "Argumento" que segue às canções é metodicamente construído: primeiro indica a estrofe a ser comentada, depois desenvolve a explicação numa "Declaração", e assim até que sejam interpretados todos os versos do *Cântico espiritual*, suas 40 "canções". Verdadeiramente uma espécie de *proposição e demonstração poética*: mas por ser poética e de inspiração religiosa, depende de duas autoridades extrínsecas ao texto, a do próprio poeta e a da metáfora máxima que o orienta. O poema pretende revelar as três vias do exercício espiritual pelo qual a alma deve passar a fim de alcançar o estado de matrimônio com Cristo: "a purgativa, iluminativa e unitiva" (Cruz, 1946, p. 19).

Mas à espiritualidade da leitura cristã, Leão, na sua condição mais do que onomástica de hebreu, acrescenta (sem substituí-la) uma sensorialidade que devolve aos *Cânticos* a sua inspiração originária de amor unitivo, sim, porém também entre corpos: os diálogos se desenvolvem entre dois personagens, *Sofia* e *Filone*, este sempre a cortejar aquela, muitas vezes ressaltando seu intento também de copulação carnal. Em Leão Hebreu há uma dama terrena via de regra inacessível em função de sua nobreza, de sua própria atitude furtiva, mas visível, "cantável", tangível, "copulável". Ora, a *copla* (a "cópula") designa a estrofe de um poema-canção na poesia trovadoresca hispânica, e Hebreu estivera a serviço dos Reis Católicos quando na Espanha, até 1492.[38] Os *Diálogos de amor* podem mesmo ser uma

[38] Além do mencionado estudo de Joaquim de Carvalho, confira-se a apresentação de João Vila-Chã à edição portuguesa dos *Diálogos de amor*. A referência à importância da estada de Leão Hebreu em Espanha encontra-se à p. 13 da citada edição.

transposição para a dimensão filosófica daquilo que a poesia cortês apresenta como devoção lírica à amada, qual a de Dante Alighieri (1265-1321) na *Vida nova* em relação a Beatriz ou Francesco Petrarca (1304-1374) no seu *Canzoniere* dedicado a Laura de Noves.[39] Da mesma maneira, em sentido inverso, dizemos da sublimação da amada e de uma sua transfiguração em abstrata simbolização, seja da própria sabedoria, pureza ou beleza, como a operada por Dante na *Commedia* ao destacar para Beatriz o lugar de guia em sua incursão pelos círculos do Céu, em substituição ao poeta Virgílio que não pôde transpassar a esfera do Purgatório. Em Petrarca os sonetos e demais poemas "Em vida de Laura" e "À morte de Laura" cumprem idêntico papel transformador pelo qual o amor terreno, sensível, se sublima no desejo de elevação ao sumo bem. No soneto "Quando fra l'altre donne ad ora ad ora", com temas afins à filosofia mística em geral, e em particular a Leão Hebreu e Espinosa.

> Quando entre outras mulheres a Senhora,
> Amor vem no seu belo rosto e eu sei:
> Quanto menos aquelas são *de lei*,
> Mais por ela o desejo me enamora.
>
> Eu bendigo o lugar, o tempo e a hora
> Em que tão alto o olhar aventurei
> E digo: Alma, bastante agradecei
> Porque fostes assaz honrada agora.
>
> Dela vos vem o amoroso penseiro
> Que, se a seguis, ao sumo bem envia,
> Pouco importando o que este ou aquele avia;
>
> Dela a vossa animosa fidalguia
> Que ao céu vos ergue por destro sendeiro;
> E já de esperançoso fico austero.[40]

[39] YATES, F. *Giordano Bruno e a tradição hermética*, p. 184: "Devo, primeiramente, definir o que entendo por 'tradição humanista'. Refiro-me à recuperação de textos literários latinos, da civilização romana, na época da Renascença, e à atitude diante da vida e das letras que surgiram dessa redescoberta. Não obstante os muitos antecedentes que esse movimento teve na Idade Média, o seu principal iniciador, no que toca à Renascença italiana, foi Petrarca".

[40] Soneto XIII do *Cancioneiro*: "Quando fra l'altre donne ad ora ad ora/ Amor vien nel bel viso di costei,/ quando ciascuna è men bela di lei/ tanto cresce 'l desio che m'innamora.// I' benedico il loco e 'l tempo e l'ora/ che sì alto miraron gli occhi mei,/ e dico: — Anima, assai ringraziar dêi,/ che fosti a tanto onor degnata allora:// da lei ti vèn l'amoroso pensero,/ che, mentre 'l segui, al sommo bem t'invia,/ poco prezando quel ch'ogni uom desia;// da lei

Segundo Wilhelm Dilthey, a influência dos escritos latinos de Petrarca estendeu-se pela Europa inteira, sobretudo com os diálogos *Del contempto mundi* (*Desprezo do mundo*) e *De remediis utriusque fortunae* (*Remédios contra próspera e adversa fortuna*). Neste conversam num diálogo inicial *Gaudium, spes* e *ratio* (alegria, esperança e razão) e num segundo diálogo *dolor* e *ratio* "o mesmo [assunto] que mais tarde, no diálogo juvenil de Espinosa, conversam o entendimento, o amor, a razão e o desejo [concupiscência]".[41] O diálogo juvenil mencionado por Dilthey é o primeiro do *Breve tratado*, e outra obra latina de Petrarca, *De vita solitaria*, integrava, assim como os *Dialoghi d'amore*, a biblioteca de Espinosa.

De amor e de desejo. São três as conversações que compõem os *Diálogos de amor*: "Do amor e do desejo" ("D'amore e desiderio"); "Sobre a universalidade do amor" ("De la comunità d'amore") e "Sobre a origem do amor" ("De l'origine d'amore"). Tudo indica o planejamento não-realizado de um quarto diálogo, em que se discutiriam "os efeitos do amor". Como uma Xerazade às avessas, Sofia sempre solicita a Fílon novas explicações sobre o amor, adiando com isso o momento em que deverá ceder ao *desejo* do enamorado: "[...] fala-me, por favor, como já mo prometeste, dos EFEITOS DO AMOR HUMANO [...] com isto que falta, livrar-te-ás por completo de todas as obrigações que tens para comigo por tuas promessas". A que Fílon responde: "Estou a ver, ó Sofia, que, para te furtares aos meus justos queixumes, me pedes o pagamento do resto da obrigação". Conclui: "Cuida em pagares tu a mim as dívidas a que te obrigam amor, razão e virtude, pois eu, se conseguir ter vagar, não deixarei de satisfazer aquilo a que me obrigam a minha promessa e servidão para contigo, meu amor" (Hebreu, 2001, pp. 416-417). Como deixam entrever seus nomes, Sofia e Fílon não são propriamente antagonistas; são, ambos, perquiridores e entusiastas do saber, cabendo àquele a explicação central da doutrina e a esta os apartes e objeções, mas para que mais se esclareça o pensamento de seu interlocutor. O mote para que sempre iniciem a conversação, a *glosa*, é o "amor e desejo" que Fílon declara sentir por Sofia. Do ponto de vista literário, toda a obra pode ser apreciada como uma reiterada tentativa de conquista da amada, a Sabedoria, por seu aspirante, o Amigo; assemelhando-se, confirmamo-lo, às gestas trovadorescas, aos cantares de amor, sendo a filosofia exposta por Fílon uma grande "cantada" pela qual espera que a amada se lhe renda finalmente (o que não acontece, dada a irrealização do quarto diálogo, para decepção de Fílon e nossa, quiçá de Sofia).

---

vien l'animosa leggiadria/ ch'al ciel te scorge per destro sentero;/ sì ch'i' vo già de la speranza altero". Cotejamos a nossa com a tradução de Jamir Almansur Haddad, em *Poemas de amor de Petrarca*, p. 19. No primeiro terceto, *l'amoroso pensero* ("amoroso penseiro"): como não lembrar do *amor intelectivo*?

[41] DILTHEY, Wilhelm. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, p. 31.

O amor e o desejo, discussão inaugural: que diferenciaria o desejo do amor? Pode-se amar e desejar concomitantemente? Segundo Fílon, sim, já que ama e deseja Sofia. O desejo seria sempre apetência por algo que nos falta e o amor, "desejo de fruir com união" ou "desejo de se converter na coisa amada". Tem-se amor ao que é considerado bom, diz Fílon. Ao dizê-lo, ecoa Aristóteles e a *Ética a Nicômaco*, na qual é dito que desejamos uma coisa porque a consideramos boa. Assim, devemos considerar três tipos manifestos de "bom" ("spezie de buone"): boas são as coisas deleitáveis, as proveitosas e as honestas, com seus tipos correspondentes de amor — o amor deleitável, o proveitoso e o honesto. Cabe ver em que coincidem e discordam o desejar e o amar a respeito dos três objetos: quanto à utilidade, jamais esta é amada e desejada concomitantemente, pois as coisas não-possuídas são desejadas, porém, não-amadas (por pertencerem a outrem); quando possuídas, já não são desejadas, sim usufruídas com propriedade, gozadas com união. Do desejo insaciável de posse e acúmulo, em que o amor do adquirido é suplantado pela ânsia de *mais* — nascem a *ambição* e a *cobiça*, que são para os sedentos de posse "matar a sede com água salgada, a qual, tanto mais a bebem, tanto maior a sede que neles produz" (Hebreu, 2001, p. 71). A moderação do desejo de posse são a *suficiência* e a *satisfação do necessário*. Quanto ao deleitoso, o desejo é do que falta ao desejoso e o amor é ao que se não possui, embora não ao *já possuído*; o usufruto conduz à inapetência, então cessado o desejo — porque obtida a coisa desejada — cessa a seguir o amor como posse, da saciedade advindo o aborrecimento.[42] O excesso de desejo deleitável é a *luxúria* e a moderação a *fortaleza*. Quanto ao honesto, o desejo é ainda do que falta ao desejante, mas o amor é não só ao que se possui, porém também àquilo que ainda se aspira; já que a sapiência e a virtude são amadas, mesmo se ausentes do aspirante a tê-las. Considerados em conjunto desejos e posses com relação a seus objetos ou espécies, o amar e desejar o honesto consistem na finalidade máxima a que se dirige o humano, atendendo à sua parte mais excelsa, a mais distanciada da matéria, o intelecto. Hierarquizam-se desejar e amar: o útil, o proveitoso das riquezas e bens, o é pelo prazer e comodidade do corpo, logo, do deleitoso; o corpo sendo "o instrumento" da alma intelectiva para a posse da sabedoria e virtude, então o bom honesto é aquele em que culminam amor e desejo. Assim, o amor matrimonial é deleitoso, mas também se liga ao útil e ao honesto; a amizade pode fundar-se no útil e no deleitoso, porém é com o honesto, "vínculo

[42] HEBREU, L. *Diálogos de amor*, p. 73: "O bebedor deseja e ama o vinho antes mesmo de o beber até estar saciado dele; e em geral, quem está com sede deseja beber todas as vezes que lhe apetece, e quem está com fome deseja e gosta da comida; da mesma maneira o homem deseja e ama a mulher antes de a ter, e assim a mulher em relação ao homem". Observemos, *en passant*, que essa inflexão do olhar masculino, em que se abre a perspectiva para a consideração de um recíproco fastio feminino, é rara nos autores com que trabalhamos, sobretudo em nosso personagem principal, Espinosa, misógino.

de virtudes", que a verdadeira amizade se mantém, de maneira que "quem se acha na verdadeira amizade tem uma dupla vida, constituída em duas pessoas: a sua e a do amigo"; sendo que cada qual "[...] encerra em si duas vidas juntamente, a sua e a do amigo, amando de igual amor ambas as pessoas e conservando simultaneamente ambas as vidas" (Hebreu, 2001, p. 85). Mas o amor a Deus é princípio, meio e fim de todos os fins honestos e jamais prescinde do desejo porque é pelo desejar ardente que o amante almeja à sua união com a essência divina.

No Diálogo seguinte discute-se a abrangência do amor. O universo é definido como a atuação da influência do Primeiro Criador na alma do mundo, mediante o amor que age na matéria-prima (ou Caos) e a partir da combinação dos elementos (água, ar, terra e fogo) gera a infinidade dos seres na Terra. A Terra seria um centro de influência dos astros, e o ser humano, um microcosmo, um *simulacro* do cosmo inteiro. Assim como o universo dividir-se-ia em três princípios, ou mundos, o ser humano igualmente seria composto por três seções fundamentais: aos quatro elementos primários e à geração deles proveniente corresponderia a região compreendida entre os pés e o diafragma; ao primeiro móvel e aos astros corresponderia a região entre o diafragma e o pescoço (coração e pulmões); e à anima-mundi, às criaturas angélicas e a Deus corresponderia a cabeça (com sua tripartição em alma, intelecto e intuição divina). E como há amor entre todas as criaturas (minerais, vegetais e animais) da Terra, há amor entre os corpos celestes (sua atração e movimento pelo orbe o indica). Os espíritos celestes amar-se-iam uns aos outros enquanto uns são superiores e outros inferiores, sendo estes atraídos por aqueles e os superiores desejariam suprir a insuficiência destes, amando-os, não por carência, mas por benevolência. O terceiro diálogo, finalmente, trata da *origem do amor*. A este concederemos maior atenção.

Na parte final dos *Diálogos*, são propostas cinco questões, todas relativas à origem do amor: seria ingênito ou criado? Se gerado, quando? Onde? Por quem? E com que finalidade? Como as respostas instauram uma espécie de síntese da obra, consolidando a cosmo-amorosidade de Leão Hebreu, discuti-las-emos em pormenor. Se no diálogo segundo já se instaurara a defesa da universalidade do amor, neste são fornecidos maiores indícios para a compreensão de como se engendra, a partir do amor, o próprio universo: trata-se de um plotinismo indisfarçável. Assim como para que haja o amor é impreterível haver aquele que ama, o amante, para que o amante ame é preciso haver o amado: logo, como o amado antecede ao amante, este antecede ao amor. O amor é, pois, nascido, engendrado do desejo do amante pelo amado, "como de pai e mãe" (Hebreu, 2001, p. 274). Quem seriam, então, amante e amado originais, dos quais nasceu o amor? A resposta é — Deus. Em Deus não há distinção entre o amar e ser amado, em Deus é uma só e mesma coisa ser o amante, o amado e o amor. É o que

Leão Hebreu chama de *amor intrínseco*, o que sente a Suma Sapiência por sua Suma Beleza. Esse amor de Deus por si gera outro, *extrínseco*, o qual, fruto do autoamar divino, a este se assemelha como um filho: é aquele responsável pela *gênese* do mundo. O amor exteriorizado origina o Intelecto primeiro e o *Caos umbrífero* ("Caos ombroso"). Aqui chegado, tal como Maimônides em seu *Guia de perplexos*, Leão Hebreu abandona a tradição filosófica de que amiúde se serve a fim de ater-se à tradição teológica judaica: não pode admitir a eternidade do mundo, eternidade do incriado, porque teria que admitir com Aristóteles a eternidade da matéria e do cosmos; não pode como Platão no *Timeu* admitir o engendramento do universo a partir de um caos eterno — porque novamente cairia na negação da criação absoluta, de tal maneira que só lhe é viável a frágil conciliação entre a filosofia antiga e a teologia judaica. O mundo é criado, e como tal é temporal; mas é eterno igualmente porque uma vez criado está destinado a não ter fim, destinado a ser eternamente mantido por seu Criador, "sommo Opifice", embora a partir de ciclos de renovação contínuos.

O amor é *ab eterno* em Deus, ingênito. Mas no tocante à criação, com a qual nasce, onde nasce? Resposta de Leão Hebreu-Fílon: além do divino amor congênito, na criação o amor nasce no mundo angélico, de onde descende às esferas celestes e, finalmente, ao âmbito do corruptível. A razão de que o amor primeiramente descenda e não *ascenda* à causa primeira senão posteriormente (como logo veremos) é que sendo o amor desejo de fruição de união de si com a coisa amada, mais amor possui aquele que maior falta sente de tal união; como as naturezas angelicais são mais próximas da união a Deus, Suma Beleza, sentem maiormente o desejo de participação, razão pela qual nelas o amor se origina (pensado o plano da criação) e delas se comunica às esferas inferiores. Sofia opina que, se aos seres inferiores maior falta faz a união com Deus (dada a distância do grau de perfeição por que se veem envolvidos), então nestes o amor é maior e por isso mais comunicante — aqui assentando-se sua origem; mas Fílon retruca que, opostamente, por serem mais perfeitos, os seres angélicos melhor conhecem a falta de amor para que fruam da unidade em Deus, e portanto neles é maior o grau de amorosidade, possuindo primazia de comunicação e, finalmente, de originação do amor.

Se o amor criado nasce das esferas angélicas, quem os genitores? Para a quarta questão não basta a ideia do amor intrínseco e extrínseco, pois que destes é que o mundo é gerado; mas no concernente à criação, quem gera o amor? Se por desejo de união com a Suma Beleza os seres angélicos dão nascimento ao amor, são estes seus genitores? Segundo Filon, não: porque de fato se nasce coetâneo aos seres angelicais o amor criado, este deve ser expressão também do desejo daqueles por algo, que só pode ser o desejo da própria Suma Beleza. Se os seres gerassem primevamente o amor criado, seriam perfeitos porque seriam eles mesmos

dotados de um amor intrínseco que, por sua vez, se exteriorizaria; como lhes antecede o amor divino, só pode ser pai do amor angelical o Belo a que aspiram, e mãe, a carência que os move a desejar.[43] O anseio de beleza que se configura nas primeiras esferas descende ao mundo corruptível, de modo que tanto mais se aproxima da espécie humana, tanto mais distante da primeira manifestação de Beleza, a saber, de Deus. Todo o processo gerativo de amor é então descrito sob a figura de um círculo perfeito, dividido verticalmente ao meio: do ponto ápice da esfera ao ponto mais extremo abaixo teríamos a ação do *amor produtivo* pela qual do Sumo Produtor, Deus, passaríamos à natureza angélica; desta ao empíreo, sol, lua e à matéria primeira em que se inicia a escala ascendente dos elementos, dos mistos, das plantas, animais e, finalmente, do humano que, por meio do ato unitivo de sua alma intelectiva, refundir-se-ia no criador, momento ápice da segunda metade da esfera, a de ação de *amor recondutivo* — completando-se *o círculo de todas as coisas.*

O universo amoroso descendendo de Deus ao ser humano e, deste, voltando a elevar-se para a fusão última no Fautor, constitui uma macroscópica resposta à questão de número cinco, com que fim é gerado o amor. O fim do amor divino é que o universo se aperfeiçoe; o do universo é reintegrar-se na divindade. A finalidade do amor humano é o deleite, o gozo, o usufruto. O usufruto mais belo é de fruição do amor divino. Na escala do amor produtivo reside a esfera humana no último grau descendente; na escala do *amor recondutivo* é o humano o único animal capaz de retornar à união com a "somma Bellezza". Como a escala recondutiva é ascensional, tanto mais distante da matéria e do corpóreo, tanto mais próxima da intelecção pura, da fusão no Belo Supremo. Conforme esclarecido desde o diálogo primeiro, o escopo do entendimento humano seria a sua completa atualização através da união com o intelecto agente ou, citando Leão Hebreu (2001, p. 92), "o intelecto possível torna-se puro ato, e essa união é a suprema perfeição e a verdadeira beatitude, a que damos o nome de feliz copulação do intelecto possível com o intelecto agente". *Copulação*: que bela expressão para indicar uma união intelectiva![44] A atualização do intelecto dá-se com o conhecimento maior, o

[43] A dupla origem do amor, como carência de —, e por isso aspiração à — beleza, remete-nos ao *Banquete* de Platão: "Eis por que ficou companheiro e servo de Afrodite o Amor, gerado em seu natalício, ao mesmo tempo que por natureza amante do belo, porque também Afrodite é bela. E por ser filho o Amor de Recurso e de Pobreza, foi esta a condição em que ele ficou" (PLATÃO, 1972, p. 41). Seria demasiado, para nosso propósito, rastrear as interlocuções de Hebreu: mas é evidente, como em geral cabia a um autor dar Renascença, o neoplatonismo difuso por toda a sua obra.

[44] Ao investigar as razões da singularidade humana, Pico della Mirandola pretende assinalá-la na condição de liberdade pela qual o ser humano, diferentemente das demais criaturas, não se encontra limitado pela sua natureza, podendo *degenerar* até o nível das bestas ou *se regenerar* até as realidades superiores. O ser humano é "cópula" e "himeneu" do mundo ("mundi copulam"), intermédio entre tempo e eternidade. *Discurso sobre a dignidade do homem*, p. 49.

da unidade numa contemplação conjunta do Ser. Ao conhecimento sensível com que se reconhece a materialidade das coisas, segue-se em ordem ascendente o conhecimento deduzido pelo qual se conhecem as coisas espirituais por seus efeitos (como se deduz ser a "inteligência espiritual separada da matéria" o motor que move os astros do céu) e, ainda mais perfeitamente o da intuição pela qual se fundem intelecto possível e intelecto agente, de modo que aquele apreende num único ato toda a ciência do ser, isto é, contempla inteira a divindade. Tal contemplação é a beatitude, fim pelo qual se dirige o amor humano ao "sommo Bello".

O sumo belo. Não deixaremos por ora Leão Hebreu sem que esse conceito tantas vezes associado ao amor divino seja, ainda que sumariamente, considerado: o "Bello". Compreendemos que em um pensamento de inspiração platonizante a beleza ocupe destaque: para o platonismo em geral o Belo e o Bom/Bem são indissociáveis. Subjazendo às noções uma sua depuração do que contenham a princípio de sensível, elevado o Belo à dimensão ideal-universal de conceito, identifica-se com o Bom como positividade pela qual é julgada a carência de seus opostos, o feio e o ruim.[45] Numa filosofia cuja dicção é aberta ao poético, ao imagético e ao corpóreo e sensível sublimados, como sói ser a de Leão Hebreu, a "somma Bellezza" como apelativo de Deus resulta estilística e epistemicamente coerente. Condiz com seu referencial especulativo e ideário temporâneos, como pouco condirá com o espinosano dois séculos depois. Para o Espinosa mais tardio da *Ética* um *embelecimento* da natureza não passaria de ilusão resultante da mecânica-dinâmica dos sentidos: "Se, por exemplo, o movimento que os nervos recebem dos objetos representados pelos olhos contribui para uma boa disposição do corpo, os objetos que causaram tal movimento são chamados de belos" (Spinoza, 2008, p. 73) e feios os que conduzem a uma má disposição.[46] Como bem, mal, belo e feio são conceitos relativos e dependem em particular da impressão externa sobre a percepção. Que dizer, porém, do Belo quando não atinente a um objeto sensível, porém ao irrepresentável, Deus, como em Leão Hebreu? Para Espinosa ainda uma inadequação: por considerarmos ordenadas as coisas e ser-nos preferível a ordem à confusão, atribuímos à realidade uma *imagem de ordem* reflexa à nossa satisfação, nossa própria sensação de agradabilidade. Se as coisas são ordenadas, o são segundo uma determinação alheia à boa ou má receptividade humana: apreciá-las com maior ou menor

[45] Mas para não sermos imprecisos, recordemos a observação de JEANNIÈRE, A. *Platão*, p. 47: "A ignorância da língua e da mentalidade gregas pode levar a estranhos equívocos. O mesmo acontecerá quando falarmos do Bem, que não tem nenhuma conotação moral. Na Grécia, a moral é uma parte da estética. Uma ação não é boa ou má; ela é bela ou feia. Os gregos ignoram amplamente os sentimentos de culpa interior e de consciência pesada. Uma ação sensata não é apenas moral, ela é bela; não agir 'belamente' é diminuir-se por um comportamento ainda mais feio do que uma roupa suja ou mal cortada".

[46] SPINOZA, B. EI, Appendix, p. 72: "Ex. gr. si motus, quem nervi ab obiectis per oculos repraesentatis accipiunt, valetudini conducat, obiecta, a quibus causatur, pulchra dicuntur, quae autem contrarium motum cient, deformia".

agrado a partir de noções como as de beleza ou feiura, harmonia ou desarmonia, mais não é que uma espécie de ignorância. Sendo a divindade a ordem entendida como realidade ou natureza, Deus simplesmente *é*: sua perfeição nada tem de atrativa ou repugnante, de bela ou feia em si. O círculo como *figuração perfeita* da amorosidade universal de Leão Hebreu tornar-se-á (2.3.3) *fígura* elementar matemática, exemplo de *definição perfeita* no *Tratado da emenda*. Por isso não há lugar para uma estética *em* Espinosa: talvez haja para alguma *a partir de* Espinosa.[47]

Finalmente, sim, o *amor* tido pelos místicos como o cerne do enlaçamento do indivíduo ao Uno apresenta-se em Leão Hebreu revestido de toda a roupagem renascentista, de um aristotelismo neoplatonizado. Há muito de anseio hierático em Leão Hebreu, e de autonomização do amor como força que não só existe no desejo humano de vincular-se a Deus, mas circula como seiva de toda a criação. A emanação do amor transmite-nos uma concepção ainda profundamente teológica, de inspiração plotiniana, ao aceitar a compreensão antiga de certa hierarquia cósmica, pensada do melhor ao pior, cabendo à sempre caluniada matéria o estágio último da processão descendente. Em Espinosa, a imanência da causa sui (infra, sobretudo 2.3.2), ao mesmo tempo que rompe com essa visão emanatista, sem dúvidas aproxima-se ainda mais daquela compreensão de *unyo* — embora sem *mistica* —, afinal já se trata de uma aceitação do próprio mundo como expressão da divindade, e vista não a partir de uma ótica de corrupção e degradação, mas de expressão de potência; *perfeição* como conceito moral transforma-se em conceito de *força*. O amor é expressão da potência do conatus (infra, 2.2.2). E se a intuição como grau mais elevado de conhecimento é elemento próprio à abordagem mística do mundo, o é por inefabilidade. Ora, Leão Hebreu e Espinosa desenvolvem, *linguageiramente*, a relação entre o intelecto finito e Deus. Mas Espinosa se distancia de uma perspectiva de *mistério* ou indizibilidade, uma vez que a engrenagem posta em movimento pelo *more geometrico* é eminentemente discursiva e, como o próprio filósofo admite, prolixa (escólio da proposição 18 da *Ética* IV). Em Leão Hebreu o uso da metáfora ou do mito, o recurso às figurações, à *imagem,* comporta a filosofia mesma como simulacro, porque apenas ilustração aproximada de uma realidade cuja essência se esvai com a linguagem. Em Espinosa, veremos que o autor evitara ao máximo a metáfora, potencializando o que haveria de preciso na definição das coisas como *conceitos* ou *essências*. A completa inefabilidade da fusão no uno conduzir-nos-ia ao silêncio, ou à poesia: latente, aquele, na teologia negativa de Maimônides, presente, esta, na filosofia mística de Leão Hebreu, mas distantes, esta e aquele, de Espinosa.

---

[47] Como no estudo da imaginação a fim de ser pensada a arte: a propósito, o sucinto artigo de Daniel Nogueira, "Spinoza e a arte". Revista Conatus, vol. 4, n. 8, dezembro de 2010, pp. 19-23.

2.1.3 Da amizade. Peter Balling e *A luz sobre o candelabro*

> Finalmente, esta luz é em cada homem o meio de chegar ao conhecimento de Deus. E sem ela, como já anteriormente se mostrou, não pode haver conhecimento de Deus. E, como todo signo externo deve necessariamente pressupor tal conhecimento, este deve ser imediato e sem nenhum signo externo. Que os signos devem pressupor tal conhecimento é indiscutível, já que tais signos seriam ou palavras ou efeitos. Ora, se forem palavras, vê-se imediatamente uma impossibilidade na coisa mesma, já que as palavras são criadas e limitadas, enquanto Deus, ao qual elas dariam a conhecer, é incriado e ilimitado. E, portanto, há aqui uma diferença infinita, já que não existe entre eles nenhuma concordância em absoluto, nem há nas palavras algo pelo que pudessem ser capazes de fazê-lo conhecer (Balling, 1990, p. 189).

Caute. No *Livro do amigo e do amado* de Raimundo Lúlio (1232-1316)[48] encontramos as "metáforas morais" escritas pelo personagem Blanquerna, místico eremita, a pedido de outro ermitão, a fim de que religiosos romanos em voluntária clausura pudessem ter um guia com que enfrentar as tentações e melhor vivenciar a contemplação e adoração de Deus. Meditando acerca de como dar realização ao pedido, com que método e material escrever a obra, Blanquerna "chorava e adorava" e, ao sentir o êxtase de ter a alma fora de si, erguida a Deus, entende que "a força do amor não segue método algum, quando o amigo ama fortemente a seu Amado" (Lúlio, 1989, p. 57). *Não segue método algum*: não obstante, decide o monge seguir o exemplo de certos sufis sarracenos e elaborar uma obra de pensamentos breves, aptos à devoção pela inspiração rápida que sugerem elevação ao entendimento, levando-o a altear também a vontade rumo a sublimes paragens. As 365 metáforas morais são, pois, cada qual um parágrafo curto para meditação em um dia do ano. Todas desenvolvidas em torno da relação de amor entre o amigo e o Amado, o religioso e Deus. Para o dia 31, temos: "Disse o amigo: — Quando as minhas obras deixam transparecer, atormentam-se os segredos do meu Amado, pois minha boca os mantém ocultos e não os revela aos demais" (1989, p. 66). Ausência de método em decorrência da relação direta, não mediada que um "método" ("caminho através", "a partir do qual") implicaria; temor quanto à revelação de segredos da relação amigo-Amado, sigilos que devem permanecer cifrados e, por isso mesmo, metaforizados; o amor como sentimento predominante na implicação da *união* entre "humanidade" e "Divindade" (metáfora moral 42); a amizade como expressão desse amor: tópicos que permeiam o pensamento espinosano, ainda que seu encaminhamento seja o afastamento gradual desse irracionalismo segundo o qual a *intuição* não é uma *ciência*, mas uma *insciência*, um sentir imediato e irrefletido (se por reflexão entendemos um retorno ao "fletir", um voltar-se à dobra do pensamento, uma *consciência que*

[48] Podemos garantir, ao menos, um conhecimento indireto de Raimundo Lúlio por Espinosa; pois Descartes o cita, e à sua Arte, na Segunda Parte do *Discurso do método*.

se desdobra). Veremos que o esforço da *Ética* consistirá em dar expressão à *scientia intuitiva* como discurso de um amor intelectual direcionado a Deus e que, não obstante possuir muito de apreensão imediata de seu objeto, nem por isso prescinde mediadoras demonstrações se o quer *comunicar*.

A filosofia mesma contendo em seu étimo a aspiração amorosa ao saber (o que, vimos, inspira a Leão Hebreu os nomes de seus personagens), não é para estranhar que o tema da amizade seja constante entre filósofos: como diriam Deleuze-Guattari, tornam-se "personagens conceituais" o amor e a sabedoria. Mas os autores ressaltam tais personagens no que suscitam de disputa, de diferenciação e emulação, à medida que muitos amorosos se fazem pretendentes à dama do conhecimento.[49] Acrescentemos: se há a competição pela posse do saber, há a amizade como usufruto de um ideal de filosofia partilhada e vida em comum. A amizade cumpre um papel importantíssimo na filosofia e na vida de Espinosa. Vemos o que dela é dito na *Ética*, no Capítulo 12 do Apêndice da Parte IV: "É útil aos homens, acima de tudo, formarem associações e se ligarem por vínculos mais capazes de fazer de todos um só e, mais geralmente, é-lhes útil fazer tudo aquilo que contribui para consolidar amizades" (Espinosa, 2008, p. 353). No Capítulo seguinte, porém, a ressalva pela qual desponta a validade do lema "Caute" (acautela-te) que o filósofo adotara para si e que servia de selo para velamento de suas cartas: a palavra de precaução aparece abaixo das iniciais BDS que semicirculam uma rosa com espinhos.[50] Diz o Capítulo 13, que para a manutenção da amizade são necessárias arte

---

[49] Cf. DELEUZE-GUATTARI. *O que é a filosofia?* (pp. 10-11): "A lista dos personagens conceituais não está jamais fechada, e por isso desempenha um papel importante na evolução ou nas mutações da filosofia; sua diversidade deve ser compreendida, sem ser reduzida à unidade já complexa do filósofo grego". Os diálogos platônicos podem ser vistos, amplamente, como repercussões da relação amigável-amorosa entre o mestre e os discípulos, e particularmente como o amor com que Platão celebriza a memória do *seu* mestre, tornando-a, aos poucos, mais do que *reminiscência* (por exemplo, a dos diálogos em torno da condenação e execução de Sócrates), a invenção literária de uma filosofia original. *Lisis* é, a propósito, um diálogo voltado ao tema da amizade. Numa excursão rápida, indiquemos ainda os capítulos VIII e IX da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, o diálogo de Cícero *Sobre a amizade*, o Capítulo 28 do Livro I dos *Ensaios* de Montaigne; o Capítulo XXVII da segunda edição dos *Essays* de Bacon, "Da amizade".

[50] Nas palavras de Chantal Jaquet, *Spinoza ou la prudence*, p. 9: "Uma filosofia da alegria que se abriria sobre uma máxima de tristeza seria parelha a uma sabedoria em que a paixão tomasse lugar da razão. A fórmula não deve ser entendida como uma forma passional de desconfiança, mas como uma forma racional de prudência". A autora recusa que a divisa "Caute" tenha o sentido primário da desconfiança, uma paixão triste. Ao contrário, deve ser entendida sob o duplo aspecto de *cuidado* quando da inquirição cognitiva, e como comunicação dos resultados da investigação ao "vulgo", em adaptação à sua linguagem. Nesse sentido, conforme veremos neste Capítulo, a disposição matemática se configura, ela mesma, como máxima expressão do "caute", bem como o exame da Escritura e sua conformação, em parte, à linguagem antropomórfica mediana (cf. Capítulo seguinte). Vale lembrar que a prudência é uma virtude revalorizada pelos renascentistas, haja vista Maquiavel para quem *virtù* e *prudenzia* se identificam (adiante, 4.2.2), e ascendente no seiscentos, como o atesta o *Oráculo manual e arte da prudência* de Baltasar Gracián, em que lemos, p. 14: "(…) no convívio não se há de franquear o interior a todos. Silêncio cauteloso é o refúgio da sensatez". De Gracián, Espinosa possuía o volume 2 de *El Criticón*. Finalmente, Hobbes: "(…) quanto mais experiência das coisas passadas tiver um homem, tanto mais prudente é, e suas previsões raramente falham" (*Leviatã* I, Cap. III — "Da consequência ou cadeia de imaginações", p. 18).

e vigilância. A volubilidade dos humanos, pela qual se deixam afetar comumente, leva-os a sentimentos mais reativos que ativos, tornando-os perigosos: conduzindo-se poucos pela razão, devem ser considerados e aceitos consoante seus limites, sua conduta errática, sem maiores reproches às suas contradições e flutuações de ânimo. Aqui, como em muitas oportunidades, Espinosa evita o tom condenatório que se encontra nas "catilinárias" dos moralistas e prefere a indicação de que se deva antes incentivar as virtudes a repreender os vícios, compreender a oscilação das ações a repudiá-las vãmente, haja vista a inutilidade das acusações como corretoras dos enganos. E assim, após a ressalva de que não descuidemos de possíveis aleivosias, é reforçada no Capítulo 14 a importância das relações de amizade: "Por isso, é preferível tolerar com equanimidade as suas ofensas e dedicar-se com empenho àquilo que está a serviço do vínculo da concórdia e da amizade" (Espinosa, 2008, p. 355).

O Apêndice da Parte IV é uma das inúmeras intervenções não-geométricas ao longo da *Ética*. Confirma a preocupação de Espinosa em ressaltar os aspectos práticos de sua doutrina: trata-se, afinal, de *filosofia de vida*, uma *filosofia para se viver*; de onde a insistência em chamar a atenção aos benefícios do que na obra se expõe. Mas o fundamento da amizade vinha sendo desenvolvido sob a forma matemática, propositivo-proposicional, como verificamos a partir da proposição 31 da mesma Parte IV: uma coisa é boa ao concordar com nossa natureza. Se do ponto de vista ontológico a substância como natureza é a realidade máxima, infinita, imutável, no que concerne à natureza humana, a variabilidade é a tônica: embora pensada como dependente e resultante necessária da ordenação absoluta, sua essência é dinâmica e aumenta ou decresce em perfeição-realidade (infra, 2.3.2 e 2.3.3). Falamos da natureza humana em atendimento a uma noção comum, a de que nos definimos tendo o "desejo" (*cupiditas*) por essência (definição 1 dos afetos da Parte III); singulares, finitos, de existência determinada (definição 7 da *Ética* II), submetidos a este ou aquele afeto, sujeitos desta ou sujeitos àquela modificação. Como a razão é instância de pensamento que, enquanto aumento de potência, conduz à ação e, por conseguinte, a maior subtração à força das causas externas, os humanos que concordem em razão podem ser ditos possuírem uma natureza comum, pois guiados por um mesmo desejo. Daí a amizade e a concórdia como extensões da potência singular, agora "acúmulo de forças" coletivo, algo a que tornaremos quando da abordagem da política espinosana, mas que tem seus antecedentes numa mística da união das mentes marcadamente renascentista, como a de que fala Giovanni Pico della Mirandola em sua *Oratio de hominis dignitate*.[51]

[51] PICO DELLA MIRANDOLA, G: "Chamados de um modo tão persuasivo, convidados com tanta benignidade, voando para o abraço da beatíssima mãe, com pés alados como Mercúrios, gozaremos a paz desejada, a santíssima

Dissemos da importância da amizade para a *filosofia* e para a *vida*, indissociáveis: filosofia vívida, vivida. Como expressão dessa indissolubilidade a *Correspondência* de Espinosa é exemplar porque manifestação da escrita mais privativa a que temos acesso, incluindo trechos prosaicos como o da requisição de um prometido doce de rosas vermelhas a Johannes Bouwmeester (carta 28), e de interesse teórico muitas vezes indispensável para esclarecer aspectos do espinosismo (a propósito a carta 12 a Lodewijk Meyer, dita "Sobre o Infinito"). Também na *Correspondência* a defesa da amizade: em que pese muitas vezes a troca de mensagens entre o filósofo e seus correspondentes findar abruptamente quando do reconhecimento por parte daquele da impossibilidade de continuação (pela profunda discordância acerca das questões tratadas ou evidente má-fé dos que se lhe dirigem); e as cartas de Espinosa frequentemente assinalarem a dificuldade de permanência de um intercâmbio que iniciara com os votos de "total disponibilidade" (carta 19), também indicam a intenção de manter a conversação quando ocorre a identidade entre remetentes, o reconhecimento de interesses e pensamentos afins, o que em termos espinosanos indica reconhecimento de *naturezas semelhantes*. Na primeira resposta a Henry Oldenburg (carta 2), Espinosa alega: "penso que, entre amigos, todas as coisas, sobretudo as espirituais, devem ser comuns" (Spinoza, 1988, p. 80). O que reafirmará, quase identicamente, ao se dirigir a Jarig Jelles (carta 44) e atribuindo a Tales de Mileto a mesma disposição para partilha dos bens entre amigos. Quanto a Oldenburg, é a essa indicação de amizade que apela ao solicitar a Espinosa inteira confiança em suas respostas, com a garantia de que as opiniões não serão comunicadas a outrem, se disso puder resultar prejuízo ou inconveniente (carta 3); solicita ainda, em nome da "aliança de ambos pela amizade" (carta 11) que não o prive dos escritos sobre a origem das coisas e a reforma do entendimento: se impublicáveis, que se lhes confie em privado.

Emblemáticas da tensão entre a propensão inicial à franqueza que a amizade pede, e o distanciamento que a precaução (pelo reconhecimento de *distinção de naturezas*) impõe (se se quer manter o cuidado necessário à preservação de si), é o Epistolário Blijenbergh-Espinosa conhecido em conjunto como as *Cartas sobre o mal*.[52] Na 19 supracitada Espinosa reafirma a Willen van Blijenbergh a ideia de que o amor que une os humanos em torno da verdade é o

paz, a indissolúvel união, a amizade concorde pela qual todas as almas não só se acordam numa única Mente que está acima de cada mente, mas também de uma **maneira inefável** se fundem num só" (*Discurso sobre a dignidade do homem*, p. 63, grifo nosso). Espinosa retoma alguns dos temas centrais do pensamento renascentista, vazado comumente numa linguagem extática e simbólica, amorosa-unitiva como a de Leão Hebreu, e transforma-os num dinamismo próprio de sua filosofia pelo qual aquela "maneira inefável" se diz o quanto possível. O quanto a necessidade imposta pela sintaxe e semântica do espinosismo o permite.

[52] O intercâmbio Blijenbergh-Espinosa é dos mais célebres e comentado, dentre outros, por DELEUZE, G. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*, EdUECE. Seleção e introdução de Emanuel Fragoso e Hélio Rebello.

mais forte que se possa professar e, dentre as coisas que não dependem inteiramente do poder individual, a mais desejável. Como o amor à verdade do correspondente Willen van Blijenbergh aparecerá limitado por um só depois expresso calvinismo (carta 20), a disposição inicial de laços comuns é desfeita e vertida em pura formalidade. Realmente o comerciante indicará que, sendo o entendimento sua primeira regra para aceitação da verdade, a segunda regra sendo a Escritura, a esta se submete aquele quando de alguma incompatibilidade; de que resultará a predisposição de Espinosa para o interrompimento da correspondência (carta 21). Na 22 Blijenbergh reclama não ter recebido uma resposta com "demasiada amizade" (Spinoza, 1988, p. 202) e na 23 Espinosa replica pressupor na promessa de amizade a disposição sincera à verdade a partir do entendimento natural e não da teologia: mas à medida que o correspondente revela outro princípio orientador, o da palavra revelada, desobriga-o de uma promessa de amizade feita sob a ilusão de uma ótica comum. Como veremos mais tarde, quando da discussão acerca do *direito natural* e do pacto (infra, 4.1.2), não há obrigação de ater-se à prerrogativa inicial se se transformaram as condições que a ela levaram. Na carta 24 Blijenbergh-Espinosa, a insistência do primeiro quanto à manutenção do diálogo, inclusive sendo evocada uma visita feita ao segundo; na 27, lacônica, Espinosa dá por concluído o intercâmbio: Blijenbergh deseja que o interlocutor prove, a partir da consideração de bem e mal, a sua defesa da ordem da natureza quando é a Ética "que, como todos sabem, deve fundar-se na metafísica e na física" (Spinoza, 1988, p. 221).

Mas nem apenas de divergências e rupturas é o epistolário. Há os amigos que permanecem como tais, inclusive alguns muito próximos do ideal de vivência comum. Consideremos essa *coletividade* como bem ilustrada pelo que à época se designavam as agremiações *Colegiantes*. Eram Colegiantes amigos íntimos como Simon de Vries, Jarig Jelles, Adrien Koerbargh, Johannes Bowmeester, Pieter Balling. No caso deste temos a carta 17 que lhe é endereçada e que, a nosso ver, é das mais singulares: em função da explicação fornecida por Espinosa para um "presságio" de Balling, e do retrato de amor e amizade que da mensagem resulta. Toda a demais correspondência Espinosa-Balling se perdera. Na carta de 20 de julho de 1664 vemos o consternamento do primeiro frente ao transe difícil atravessado pelo segundo: a perda do filho, morto possivelmente pela peste que assolava a Holanda naqueles anos. O próprio Balling teria, menos de um ano após, em 1665, morrido de peste. Oldenburg refere-se à calamidade alastrada à Europa na carta 29. Segundo Nadler (2003, pp. 218-219): "Em Amsterdão, onde a peste parece ter começado, houve em 1663 quase dez mil mortes; no ano seguinte, o número ascendeu a mais de vinte e quatro mil". Instado pelo amigo a explicar a razão por que este ouvira, quando ainda saudável o filho, gemidos que mais tarde se

assemelhariam aos da criança quando doente, Espinosa desenvolve uma pequena teoria associativa das imagens que, se lembra aquela das proposições 17 e 18 da Parte II da *Ética* (à ocasião em plena elaboração), acrescenta-lhe uma dimensão afetiva inusitada e que nos interessará também quando tratarmos, no Capítulo seguinte, da profecia.

De acordo com Espinosa os gemidos que Balling ouvira não foram reais, mas imaginários porque se deram num estado de semiconsciência, semivigília em que a imaginação não se deixa atrelar tão fortemente, assemelhando-se ao que acontecera ao próprio filósofo, certa ocasião, em Rijnsburgo. Desperto de um sono difícil, conta Espinosa permanecerem certas imagens que avistara durante o sonho: em especial a lamentavelmente descrita como a de um "brasileiro negro e sarnento" jamais visto antes.[53] Se concentrava a vista num objeto determinado, a imagem se esfumava, se atenuava; se se distraía, a imagem tornava a mostrar-se com nitidez. No caso de Balling, a associação mediante o sentido da audição constitui um presságio, no caso de Espinosa, mediante a visão, não. Por quê? Porque os efeitos da imaginação têm causas tão determinadas como os encadeamentos das ideias: aquela encadeia palavras e imagens a partir do corpo ou da alma. À medida que as encadeia tendo o corpo como causa, não produz presságios, posto que se liga a uma coisa tomada como presente e, assim, fixa-se no ato. Mas a mente pode também imaginar uma coisa ausente ou situação passada com nitidez, como se estivesse presente: se for um acontecimento notável (a ponto de deixar alguma lembrança e poder ser evocado); se a lembrança for reavivada facilmente; se não tiver acontecido há muito tempo (caso em que a memória se atenua, se enfraquece); se houver condição para pensar com tranquilidade naquilo que quer.[54] Mas esses quesitos, com os quais Espinosa encerra sua resposta a Balling, comportam uma explicação psicológica e mecanicista da mente que se volta ao pretérito e o presentifica. Sendo o presságio uma disposição à

[53] A expressão original é "nigri et scabiosi Brasiliani", em que "scabiosi" é traduzido como "sarnento" ou "leproso". Segundo Nicolás González Varela, em "Racismo & filosofia: 'Cierto negro brasileño leproso'. Sobre un sueño de Spinoza", confundiam-se à época os sintomas da sarna e da lepra. Tomando a *imagem* do negro no sonho de Espinosa como mote, o ensaio de González Varela é um estudo amplo da condição do escravizado durante a Modernidade e do silêncio da filosofia acerca da escravidão. Na Parte III do ensaio Varela pergunta: "Espinosa conhecia os feitos básicos da Escravidão, tinha plena consciência da exploração econômica do trabalho forçado nas colônias e, no entanto, não disse nada? Se assim é, trata-se de um silêncio irresponsável, racista e repulsivo", p. 38. E conclui, na Parte VI: "Por isso, pode-se e deve-se ler ao Liberalismo (neste caso, Espinosa) desde o ponto de vista do escravo negro, forçar esta leitura desde o lado da vítima, desde a diferença do outro e da Negritude, desde as sombras, desde a indiferença teórica, desde o inexplicável silêncio filosófico", pp. 93-94.

[54] É interessante confrontar a carta a Balling à dem. do corol. da prop. 17 da EII, em que certo mecanicismo (ou dinamismo?) fisiológico responde à questão de por que a mente humana pode imaginar como presentes corpos ausentes. Entram em consideração "partes fluidas", "partes moles", "corpos exteriores", e parece-nos que, ali, Espinosa até incorre no que criticara (Prefácio da EV) em Descartes, a propósito de querer (nas *Paixões da alma*) com a glândula pineal resolver o problema da interação entre corpo e mente. Ora, mas o que a prop. 17 faz não é outra coisa além de querer dispor, no concernente ao corpo, uma explicação para por que a mente tem uma determinada ideia.

imaginação do futuro, qual a sua explicação? É que, à medida que deriva da atuação da constituição da alma, a mente, porque possui tal capacidade, pode antecipar acontecimentos.[55] E vem a consideração metafísica mais confortadora, alentadora, dirigida ao amigo em luto: o presságio fora possível por ser a essência do filho idealmente associada à do pai, uma vez ser derivada desta; a ideia do pai envolve a ideia do filho, de tal maneira que aquele pode imaginar algo que se segue da essência deste. Como a amizade é resultante da identidade de essências entre indivíduos, o amor é união de essência de pai e filho.

Depois de acender uma lâmpada. Esse amigo confortado por Espinosa, Pieter Balling, é o tradutor dos *Princípios de filosofia cartesiana* e *Pensamentos metafísicos* para o holandês. É também o autor do opúsculo *A luz sobre o candelabro* escrito originalmente em holandês (*Het Licht op de Kandelar...*) e anonimamente publicado em 1662, juntamente com a *Profissão de fé* de Jarig Jelles. Inicia-se *A luz sobre o candelabro* com duas citações do Novo testamento, I *João* I, 5 e *Efésios* V, 13: ambas alusivas à "luz" (em suma, Deus é luz e tudo aclara). É curioso, no entanto, que o texto não tome por epígrafe o texto que inspira seu título, a passagem do Evangelho de Lucas 8, 16-18.[56] De qualquer modo, vislumbramos que a obra se destina à finalidade de revelação e iluminação: de quê? Daquilo que muitas vezes permanece encoberto pelos *signos*, principalmente pelas palavras. Num delineamento esquemático do opúsculo, dos tópicos com numeração de 1 a 21 que o compõem,[57] os cinco primeiros são dedicados a certa *emendatio*, uma vez alertarem para o cuidado devido *às palavras* em sua relação com *as coisas*: estas não derivam daquelas, mas aquelas destas [1]. Sendo as palavras designadoras das coisas, mas de natureza heterogênea, é de esperarmos seu uso equivocado nos *discursos*, muitas vezes decorrendo o ceticismo quanto à possibilidade da própria comunicação. Consideremos [2] a natural mutabilidade da língua e de seus significados (razão por si só suficiente para a ocasião de tantos enganos) e concluiremos pelo abandono do uso comum dos termos e pela necessidade de criação de uma língua nova isenta de equívocos: assim, a polissemia teria de dar lugar a uma espécie de *univocidade* pela qual a compreensão não se desviasse da comum aceitação em decorrência da ambiguidade da fala. Mas, considerado o caso

---

[55] Madeleine Francès chama a atenção, em nota a este trecho (cf. *Oeuvres complètes* de Spinoza, Gallimard, p. 1516) para a terminologia espinosana que inicia a migração do mais teológico conceito "alma" para "anima" e, enfim, "mente". Em vista de a carta ser ainda representativa de um período em que se matura a obra máxima de Espinosa, mantivemos essa "flutuação de termos".

[56] "Depois de acender uma lâmpada, ninguém a cobre com uma vasilha nem a põe debaixo da cama, mas a coloca num candelabro para que vejam a luz. Pois nada há oculto que não venha a descobrir-se, nem segredo que não chegue a conhecer-se claramente. Vede, pois, como é que ouvis! Pois a quem tem mais será dado, e a quem não tem, até mesmo o que pensa ter será tirado". BÍBLIA SAGRADA, coordenação geral de L. Garmus, p. 1247.

[57] Conforme a tradução direta do holandês para o espanhol por Atilano Domínguez e inserida como apêndice à edição do *Tratado breve* pela Alianza Editorial.

de que as línguas em uso são correntemente erradias, a consequência seria a criação de uma nova língua, isenta de anfibologias, projeto inexequível. A propósito, Balling não o problematiza, porém em concordância com sua consideração acerca da dificuldade de elaboração de uma nova língua isenta da propensão à ininteligibilidade, basta aventarmos nenhuma garantia haver de que, uma vez *em uso*, uma vez submetida à dinâmica da fala, a "neolíngua" não incorra também em má compreensão: afinal, é da natureza da linguagem a dinâmica pela qual o sentido se faz e refaz, se cria e recria, se forma e transforma a cada uso. O que interessa ao nosso autor, no entanto, é menos essa dificuldade, mais a sua potencialização pelos falantes: menos a duplicidade intrínseca ao dizer, mais a sua malévola apropriação pelos *maldizentes*, dando vazão a perjúrios, difamações [3]. Há quem, por desconfiar do discurso alheio, mal lhe conceda a oportunidade da pronúncia, fechando-se ao diálogo, indiferente ao que não seja afeito à própria interpretação das coisas. E há quem, por aceitar apenas a maneira pessoal de sentir, conduza imbatível a cabo uma discussão, vencendo pela exaustão, apoiando-se não na verdade, porém numa maior destreza quanto à língua e às palavras [5].

Segue-se à *emenda do discurso* o início de uma *exortatio* à luz. Se ocorre frequentemente de, em decorrência da polivocidade das palavras, os grupos se dividirem e oporem em conformidade com suas interpretações sectárias, não se dirige a exortação de Balling para o incentivo a que adiram a uma ou outra facção, a que transitem de um a outro lado da contenda: é sua finalidade a eliminação das facções e contendas [6], proposta afim ao ideal de *religiosidade aberta* dos Colegiantes, e à defesa de liberdade de credo a ser feita por Espinosa quando da escrita do *Tratado teológico-político*. A luz a que somos exortados é, como o são as coisas, anterior ao nome que a indica, por isso saibamos o que bem entender por essa denominação: trata-se da verdade [7], trata-se de uma iluminação interior e não exterior, logo também *anterior* ao signo que a nomeia. Somos exortados à aceitação da luz que já está em nós e que, como tal, pode ser chamada "Cristo, o Espírito" e até "a Palavra" (Balling, 1990, p. 182), porém com a certificação de que antecede às palavras mesmas: sendo a luz "a Palavra", precede os sinais com que nomeamos, precede seu próprio nome "luz"; esclarece o sentido dos nomes, pois é por essa luz que se dão a clareza e a distinção do entendimento e a impossibilidade da dúvida [9]. O parágrafo 9 é paradigmático: condensa em poucas linhas expressões-chave da terminologia de Descartes, ideias-motrizes do cartesianismo e com as quais o espinosismo comunga: a superação da dúvida pelo entendimento que, a partir de uma investigação imanente a si, e a despeito da dificuldade da linguagem, alcança a postulação da verdade.

Como terceira temática temos os *effectos* da luz, os seus frutos: o autoconhecimento, também o da verdade e falsidade, e do bem e do mal [10]. A luz julga os

pecados, castiga-os, mostra ao indivíduo seu afastamento de Deus e, em caso de correção, traz-lhe paz à consciência. Ao consentir que, mesmo sem nenhum conhecimento bíblico, é factível a qualquer criatura (humana) sob o céu a união com Deus [11], Balling defende a prescindibilidade da Bíblia como instrumento essencial à obtenção da salvação. Se é pela luz do entendimento que se julga a propriedade ou impropriedade de uma ideia, de uma ação; se a luz antecede a palavra que a nomeia, antecede, por conseguinte, toda doutrina escrita: antecede à Escritura e, portanto, tem primazia com relação à salvação ou perdição. O que impede a luz de estender universalmente seus efeitos [12] é a condição humana, sujeita ao ininterrupto entrecruzamento de sucessos e ocorrências, a contínua sujeição ao apelo de uma realidade que atua implacavelmente sobre os sentidos, obnubilando-os, afastando-os, e à alma, de um reto direcionamento à beatitude: os costumes, a educação e os exemplos confirmam essa ofuscação geral. Contudo, como é forçoso o predomínio da realidade mais poderosa, e a luz sendo mais poderosa que as trevas porque tão logo chegada estas se dissipam, é consequente afirmarmos que no embate entre as ações contrárias e a luz, vença a luminosidade. A despeito dos desvios que nos levam ao engano das coisas perecedoras, e à diminuição da clareza de nossa percepção, a luz permanece em si a mesma, imutável, eterna [13]. Se a ela atentos, se a ela afeitos, encontramos o princípio da verdadeira religião.

É pela luz do entendimento, luz interior, que chegamos ao conhecimento de Deus, ainda que conhecimento delimitado proporcionalmente pela finitude humana: porém, inteligência estável e segura, posto ser afim à luz que Deus mesmo é; e Deus sendo primado necessário à religião,[58] concluímos que não é *a palavra*, mas a luz, o princípio necessário à religiosidade. É por ela que devemos governar a vida, "alcançar a salvação suprema que consiste exclusivamente na união com Deus" (Balling, 1990, p. 185). Em [15] a exortação se direciona aos que servem de exemplo, aos que se propõem a ensinar os demais: devem conduzir-se beneplacitamente à verdadeira luz se querem que seu trabalho frutifique. Se

[58] A título antecipatório, porque excede a compreensão que poderia ter Pieter Balling de outras religiões que não as de raiz abraâmica, lembremos que Durkheim, em *As formas elementares da vida religiosa*, assegura, sim, a existência de religião sem Deus: é o caso de vertentes do budismo e do jainismo. Para Durkheim "*uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem*. O segundo elemento que aparece na nossa definição não é menos essencial que o primeiro; pois mostrando que a ideia de religião é inseparável da ideia de igreja, faz pressentir que a religião deve ser coisa eminentemente coletiva" (p. 79, itálico do autor). Se pensamos numa obra que conhecemos "por ouvir dizer", a de Leszek Kolakowski, "Cristãos sem igreja" (*Chrétiens sans Église*), e aplicamos esse título a muitos dos Colegiantes, concluímos que à primeira vista não os podemos dizer pertencerem a uma religião, em termos durkheimnianos. Mas ao se confessarem (interiormente) "cristãos", e ao se reunirem em Colégios para tratarem de coisas "sagradas" (ainda que sem ritualística, e a título de exame racional mais que de veneração), como não ver em suas reuniões uma espécie de exercício religioso laico? De "religião verdadeira"? (infra, 2.3.3).

dispõem de clareza e retidão quanto à finalidade ótima de suas ações; se almejam fins de natureza mais excelsa que aqueles da *multidão*; se não se deixam enredar pelo erro corriqueiro de pretender o melhor e escolher o pior, poderão conduzir também à conversão de outrem pela luz interior. Porque é preciso tê-la aceitado previamente como orientadora para reconhecimento da verdade, não adianta a quem por ela não se guia a apresentação das palavras e escritos oriundos de sua iluminação: serão ignorados ou mal compreendidos. Assim, como dito em [18], sem a luz que a esclareça, a Bíblia deixa de ser "viva e forte" e torna-se "letra morta" (Balling, 1990, p. 188).[59] Dada a diversidade de opiniões, consideradas as múltiplas discussões, impraticável é ao mesmo tempo negar todos os juízos como aceitá-los todos: cabe-nos a discricionariedade a partir da certeza da luz (embora, consoante vimos, Balling não indique por que, afinal, podemos estar certos de que o que atribuímos ao entendimento é verdadeiro, diferenciando-se de juízos alheios e contrários, por ventura com pretensão à mesma fonte e também correspondente verdade). É a luz quem *assinala* o sentido do escrito: sempre antecedente à palavra, sua presença e atuação corroboram ser a própria Escritura um seu testemunho; à medida que evidencia a sua universalidade afim ao entendimento geral, a luz vincula, une indivíduos de hoje aos de antanho através do experimento do mesmo estado em que estiveram os santos ao elaborarem o Livro, neste reconhecendo como que "um selo de sua filiação divina" (Balling, 1990, p. 189).

Por fim, como quarta temática, os três excertos restantes, em que o autor procura demonstrar, a título conclusivo, que é pela luz que se tem o meio para chegar a Deus, e esse meio não se confunde, uma vez mais, nem com as (1) palavras que indicam a divindade, nem com (2) a realidade particular derivada sob a forma de *efeitos*. Os efeitos da luz devem ser almejados, mas o ponto de partida não é a ida aos efeitos da realidade, sim à realidade originária mesma. Quanto ao primeiro ponto, sendo a luz interior infalível, irredutível a *signos*, estes sendo por sua vez pura externalidade, consiste aquela, antes, no sentido dos signos. A luz não é o significante: é o significado revelado. Mesmo que Deus dissesse "Eu sou Deus" [19], para que o compreendêssemos deveríamos ter já alguma cognição do sentido da palavra "Deus", logo, dá-se previamente a luz pela qual se compreende o que possa ser Deus, o que Deus *é*. Da mesma

[59] Comparemos a essa passagem do futuro *TTP* (Cap. XV, na tradução de Diogo Pires Aurélio): "E quem, pergunto eu, poderá estar mentalmente de acordo com alguma coisa contra a qual a razão protesta? O que significa, no fim de contas, negar mentalmente alguma coisa senão que a razão protesta contra ela? Decididamente, é impossível não ficarmos espantados quando querem submeter a razão, o maior dos dons, essa luz divina, à letra morta que a malícia humana pode ter falsificado!": Espinosa, B. *Tratado teológico-político*, p. 300. Na edição de Alessandro Dini com texto latino "a fronte" da tradução italiana (*Tratatto teologico-politico*, p. 496 [182/9-13]: "Et quaeso quis mente aliquid amplecti potest reclamante ratione? Quid enim aliud est mente aliquid negare, quam quod reclamat? Et profectò satis mirari possum, quod rationem, donum maximum, et lucem divinam mortuis literis, et quae humana malitia depravari potuerunt".

maneira, quanto ao segundo ponto, o ser de Deus não pode ser depreendido a partir de seus efeitos: estes são dependentes de causas que lhes dão existência, remetendo sempre a realidades finitas, salvo se considerada a causa das causas [20]. Pela luz do entendimento clara e distintamente compreendemos o verdadeiro sentido das coisas, antecedente à sua nomeação, e esse sentido se ancora, funda-se na origem das coisas mesmas, a causa precedente às criaturas, Deus. Com o que se encerra este "breve tratado" ballingniano, apelando a que procuremos a luz em sua fonte mais próxima e que somos nós mesmos.

Mais luz. A emenda do discurso [1-5]; a exortação à luz [6-9]; os efeitos ou frutos da luz (designados em meio a, também, alguns impedimentos) [10-18]; o encerramento pela identificação da luz a Deus e a exortação derradeira [19-21]: esse percurso por vezes terminologicamente marcado como cartesiano, ao final e em geral mostra-se avesso a essa marca. Pois compartilha com certa disposição da filosofia mística a desconfiança perante o discurso; compartilha *a tonalidade* exortativa de sua própria *indiscursividade*, compartilha a propensão à heterodoxia, à medida que dilapida a confiança na externa autoridade. Em sua inclinação ao cartesianismo e à defesa da autonomia do entendimento como meio para alcance da verdade, *A luz sobre o candelabro* confirma filosoficamente a amizade e identidade de seu autor em relação a Espinosa. São muitas as proximidades, sobretudo a dicção entusiástica do *Breve tratado.*[60] Porém, a ênfase exortatória com que Balling apela à conversão à luz é de tal modo emblemática que, mesmo subjazendo à exortação um direcionamento de viés cartesiano-espinosano, predomina o tom da conclamação: como o texto se alinha ao gênero *protréptico*, a carência de indicações das vias pelas quais o entendimento se afirmaria em oposição às altercações e discórdias; a ausência de designação das ferramentas pelas quais o entendimento se confirma autoelucidativo (o que Espinosa desenvolverá com sua *emenda do intelecto*), resultam numa impressão de que a aceitação da luz, por se dar sem mediações, não encontra o discurso com que se "traduza" a experiência, restando apenas o chamado, o *convite* para que outros a vivenciem. Como bem sintetiza Francisco Vieira Jordão: se, por um lado, em Balling a "insistente chamada à 'luz interior' remete-nos para uma posição muito próxima de Espinosa, que ligava a capacidade 'esclarecedora' da razão humana à sua união à mente divina", por outro, "[...] a consideração da razão como capacidade disciplinadora ou poder de ordenamento da

[60] Tipicamente mística a exaltação, por exemplo, no Capítulo XXVI, [5]: "Pois vimos que fora de Deus nada existe que possa nos dar alguma salvação; e que é uma verdadeira liberdade estar e permanecer atado pelas **amáveis cadeias do seu amor**" (p. 150, grifo nosso). Evitamos o acúmulo de remissões, mas Atilano Domínguez designa, em notas ao longo de sua versão de *A luz sobre o candelabro*, as aproximações entre a obra de Balling e as de Espinosa. Acrescentamos que, além da inspiração cartesiana do misticismo de Balling, podemos suspeitar da presença subterrânea de Francis Bacon: sobretudo na desconfiança deste perante as palavras, *ídolos do foro*, conforme o aforismo LIX do *Novum organum* e outros.

actividade pensante revela-se muito insipiente em Balling" (JORDÃO, 1990, p. 214). A trajetória da filosofia de Espinosa, destacada gradualmente daquela influência mística subjacente, ultrapassa os limites expressivos característicos de tratados como o "Candelabro" de Balling. Para que consideremos como pôde se constituir essa ultrapassagem, abordaremos o modelo de pensamento e discurso que orientara Espinosa em seu itinerário de maturação, o matemático-cartesiano.

2.2 Prospecção. Que sei eu, Montaigne? "Penso, logo hesito"

> Minhas ideias são o que as fez a natureza. Para formá-las não procurei seguir nenhuma regra; e no entanto, por fracas que sejam, quando as quis exprimir e publicar nas melhores condições possíveis, achei de meu dever apoiá-las em raciocínios e exemplos, e maravilhar-me com perceber que se amoldam a inúmeros raciocínios filosóficos. A que doutrina se ligam? Só o soube depois de as expor e julgar do resultado: pertenço a uma nova espécie, sou um filósofo que se tornou filósofo por acaso e sem premeditação" (Montaigne, 1972, p. 257).

"Pirronismo subjetivo". Esta seção, que discutirá o estabelecimento de uma epistemologia para o século XVII, uma "ciência universal" de inspiração matemática proclamada por René Descartes, e aceita como referenciação básica por Espinosa; esta seção se inicia com o avesso de sua chegada, com a retomada do pirronismo na Modernidade, a partir daquele considerado seu maior exponente, o humanista Michel de Montaigne (1533-1592). Por que o ceticismo? Para nossa tese em geral porque a ideia de "tensão do ser", destacada primeiramente a partir da ânsia de absolutidade e positividade e sua sempre renovada dificuldade de apreensão e comunicação, ânsia geradora de *perplexidades*, encontra no ceticismo convicto (a despeito da aparente contradição de termos) uma razão ou irrazão ínsita à própria *tensionalidade*. À medida que instabiliza o alicerce da verdade, o cético tensiona a possibilidade do pensamento de mundo e até inviabiliza a pretensão a um mundo *verdadeiramente* pensado. O ser se fratura porque *se é*, *não é pensável*; *se é pensável, não é comunicável*. Essa paráfrase da famosa argumentação gorgiana, reabilitada e notabilizada por Sexto Empírico em *Contra os matemáticos*,[61] sintetiza uma desconfiança que acompanha *pari passu* o próprio filosofar. Para uma abordagem do ceticismo moderno, a leitura de *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*, de Richard Popkin. O autor confessa, no Prefácio, sua simpatia para a utilização das posições dos *nouveaux Pyrrhoniens* quanto a fins religiosos, mais que a fins seculares (2000, p. 23). Daremos ênfase ao cariz secular do "novo pirronismo", à necessidade que impõe de ser considerado e (presumidamente) ultrapassado, se desejada uma

[61] Para estudo da mencionada apropriação, Gabrielle Cavalcanti. "Acerca do *Sobre o não-ser ou sobre a natureza* de Górgias: a paráfrase de Sexto Empírico", in: Revista Prometeus, n. 27, maio-agosto de 2018, pp. 255-275.

fundamentação para a ciência seiscentista. No Capítulo IX ("Descartes: Conquistador do Ceticismo") do livro de Popkin, encontramos: "Bem cedo em sua vida Descartes leu Cornélio Agripa, e na época do *Discours* parecia conhecer bem os escritos de Montaigne [e] Charron" (2000, p. 273). Para que assentemos a ambição cartesio-espinosana a uma episteme universal, precisamos ao menos ilustrar a quem essa aspiração, a fim de realizar-se, precisa se opor: no caso de Descartes, a fonte principal e mais próxima de pirronismo a combater é aquela oriunda de Montaigne e seus *Essais*, publicados em três Livros, de 1580 a 1595, edição póstuma, modelo para as seguintes.

O descompromisso com o regramento, a desvinculação ante uma doutrina específica para a elaboração das ideias, permitem a Michel de Montaigne o caráter dissoluto de sua obra e a autodefinição como filósofo de "nova espécie", a dos que se tornam tais "por acaso e sem premeditação" (conforme a citação de abertura deste tópico). Parecem os *Ensaios* muitíssimo provocativos se comparada sua (des)estruturação tão ímpar, tão propositadamente irregular, à tentativa surgente — pouco após — de uma precisão de matriz matemática. Não exige esforço exemplificar a irregularidade dos *Ensaios*: no início do Livro Primeiro, vemos intitulado o Capítulo I "Por diversos meios chega-se ao mesmo fim"; o Capítulo II, porém, não é senão uma reflexão acerca "Da tristeza". Inserem-se num só volume perquirições sobre o "útil e o honesto" (Livro Terceiro, Capítulo I), como também sobre a "arte de conversar" (idem, cap. VIII). Entretanto, a unidade se dá à medida que nenhum tema tem a pretensão de escapar à esfera subjetiva do pensador, implicando sobretudo uma reflexão particular, a dissertação acerca de assunto único: Montaigne, ele mesmo. Os três volumes dos *Ensaios* tratam de uma quantidade inúmera de tópicos, mas a partir de um elo intrínseco: o *eu* do escritor, permanentemente *re-tratado*; a diversidade unificando-se através da subjetividade daquele que escreve. Por menos que possam configurar uma proximidade temática, o terem como objetivo inicial (e/ou final) as considerações de um autor que representa ao leitor uma pintura de si, torna os *Ensaios* um todo do qual é plausível considerar a subjetividade o seu eixo. Confirma-o Jean Lacouture (1988, p. 98): "Montaigne é considerado o inventor da introspecção, de uma certa filosofia da intimidade, de uma ética baseada no conhecimento de si próprio, do ser em sua diversidade maleável". Talvez Lacouture devesse considerar o antecedente de Agostinho e suas *Confissões*, mas é inegável que em Montaigne há uma hipertrofia da subjetivação: "Eu que me analiso a fundo, e tenho os olhos sempre voltados para mim mesmo, [...] mal ouso dizer as falhas e fraquezas que percebo em mim". E, a seguir: "Muitas vezes, o que faço de bom grado como exercício defendendo uma tese contrária à minha opinião, absorvo-me a tal ponto na

tarefa, que não mais percebo as razões de minha verdadeira ideia e a abandono" (Montaigne, 1972, p. 266).

O aprofundar-se, o vasculhar-se como exercício principal, o pensar-se. Mas o *eu pensante* montaigniano não é o que, ao voltar-se à interioridade, de dedução em dedução progride ao conceito racional-universal (Sócrates); tampouco aquele que faz de si o princípio para o alcance de ideias claras e distintas (Descartes); o *eu* montaigniano é flutuação e contradição, consciência da disformia e da inconstância: vai e vem ao sabor das inclinações, ora numa ora noutra direção; é conduzido: não, condutor. Defende teses opostas às pretendidas e apercebe-se de que já não encontra motivos para não as tornar teses *suas* (com o que nos identificamos, aliás); contraria-se, abandona-se à contrariedade. Um *eu* que deve ser visto como o fez Jean Starobinski, "em movimento".[62] Mediante a autorreflexão, Montaigne chega a uma das poucas conclusões que pode assumir com segurança: não há segurança na assunção de nenhuma conclusão. Eis o ceticismo, bem ilustrado pela expressão "que sei eu?", cunhada como resumo de seu pensamento. Consideremos essa espécie de "lema" (ou "antilema") com a qual o ensaísta sintetiza sua visão turva: não nos recorda a famosa inscrição do Oráculo de Delfos, adotada por Sócrates como ferramenta desconcertante para enfrentamento da pretensão de saber dos adversários? Não nos lembra o conhecido "Só sei que nada sei", irônica asserção ilustrativa do rebaixamento do interlocutor à esfera de ignaro do próprio ignorar, quando confrontado com as contradições manifestas de seu discurso, acerca do que supunha dominar? Porém, há uma radicalidade na síntese cética de Montaigne: a transição da confissão de ignorância de sentença afirmativa para o feitio interrogativo leva-nos ao abandono da certeza subliminar pela qual paradoxalmente se sabe que não se sabe. A sentença que incide numa espécie de proposital contradição performática, bem ao gosto da ironia de Sócrates, reduz-se a um lapidar

[62] STAROBINSKI, J. *Montaigne em movimento*, p. 7: "Antes de mais nada, há esta pergunta feita a Montaigne — esta pergunta que o próprio Montaigne coloca: uma vez que o pensamento melancólico recusou a ilusão das aparências, o que acontece em seguida? O que vai descobrir aquele que denunciou à sua volta o artifício e o disfarce? É-lhe permitido ter acesso ao ser, à verdade, à identidade, em nome dos quais considerava insatisfatório o mundo mascarado de que se despediu? Se as palavras são uma 'mercadoria tão vulgar e tão vil', que paradoxo compor um livro e testar-se a si mesmo fazendo obra de linguagem! O *movimento* que este estudo se esforça em retraçar é aquele que, tendo origem nessa pergunta, encontra o paradoxo e não pode, a partir daí, encontrar facilmente o repouso" (itálico do autor). Desde o início Starobinski adverte que sua abordagem dar-se-á, não através de uma apreciação totalizante de vida e obra (*Montaigne a cavalo*, por exemplo, o livro há pouco citado de Jean Lacouture, é de cariz predominantemente biográfico), mas do movimento interno do texto. Para Starobinski, a salvaguarda de Montaigne advém, ao fim dos três livros componentes dos *Ensaios*, de que não repousam na recusa, na formulação compulsória da acusação, mas também na possibilidade de reversão da indagação acerca das razões-irrazões pelas quais ocorre o afastamento do mundo e de suas ilusórias verdades; não se situa apenas na crítica externa como crítica ao mundo, mas também na admissão de uma possível falha interna do crítico indagador. Essa reversibilidade garantiria a autenticidade de uma obra, um pensamento que, no cumprimento de seu percurso de distanciamento, reencontra-se com o exterior a partir do movimento da escrita, do registro de si.

questionamento cujos desdobramentos transbordam o lema, emblema, dilema ou problema: "Que sei eu?" Qualquer resposta dar-se-á para além da borda, pois sendo *resposta*, será afirmação, ainda que afirmação de ignorância; logo, a concisa formulação de *perplexidade* parece, considerada em si, restringir-se à *intransitividade* do questionamento e da dúvida. Mas o verbo *saber*, afim à sentença socrática oracular, aqui como ali, apresenta-se declinado a partir de uma primeira pessoa que anterior ao sinal diacrítico ("?"). Há um "eu" que se pergunta: "Que sei eu?". Se lhe respondemos "Não sabes o que sabes, tampouco sabes que nada sabes; mas sabes que perguntas pelo que sabes, sabes que és alguém a perguntar", pouco adiantará porque o "eu" interrogador é, ele mesmo, perturbado, confuso, instável, inseguro. Não é garantia de certeza, como o posterior *cogito* de Descartes. Ao contrário, é confirmação de que se o mundo e suas verdades variam em decorrência do cognoscente, e este é variável porque variável é a condição humana, toda verdade sendo em maior ou menor grau um *desvario*. "Eu" pergunto: que sei? Sei que pergunto. E, o que quer que responda, sei que respondo tresvarios.[63]

Como cada interrogante é em si um "eu", parte-se da incerteza de si à incerteza geral: o que vemos destacado logo no título de ensaios como o XXVII e XLVII do Livro Primeiro ("Da loucura de opinar acerca do verdadeiro e do falso unicamente de acordo com a razão" e "Da incerteza de nossos juízos"), e que na celebérrima "Apologia de Raymond Sebond" do Livro Segundo encontra seu desenvolvimento máximo com o exame dos resultados a que chegara a razão humana ao longo de sua procura de verdade: "Examinemos, portanto, se está ao alcance do homem encontrar o que procura e se essa procura a que se vem entregando há séculos lhe trouxe alguma força nova, alguma verdade válida". Exame realizado, concluir-se-á: "Creio que reconhecerão, se falarmos honestamente, que tudo o que tirou de tão longa busca foi a certeza de sua impotência. Nesse longo estudo, a ignorância, que nos é naturalmente inerente, ficou confirmada e demonstrada" (Montaigne, 1972, p. 236).[64] Pensar é hesitar. Impotência, ignorância: qualificativos do humano, ordinariamente vaidoso quanto vão, orgulhoso de sua inanidade e imperícia. Somente a soberba justifica a audácia de se imaginar o mundo uma criação destinada à satisfação. Pelo contrário, como se ressalta a inferioridade da razão humana, se comparada às atividades das outras criaturas: pois é da razão que se originam "o pecado, a doença, a indecisão, a inquietação, o desespero" (Montaigne, 1972, p. 218).

---

[63] "**Mas que sei eu**, se não há nenhuma outra coisa diferente daquelas que venho de julgar incertas, da qual não se possa ter a menor dúvida?". DESCARTES, R. *Méditations* (in *Oeuvres et lettres*), p. 274, grifo nosso.

[64] Richard Popkin nos lembra que "uma grande parte da *Apologie* foi escrita entre 1575 e 1576, quando Montaigne, através do estudo dos escritos de Sexto Empírico, estava passando pelo trauma extremo de ver todo seu mundo intelectual se dissolver na dúvida completa. Slogans e frases de Sexto Empírico foram gravados nas vigas do teto de seu escritório, de tal forma que ele poderia contemplá-los na medida em que compunha a sua *Apologie*. Foi neste período que seu lema '*Que sais-je?'* foi adotado". Op. cit., p. 90 (itálicos do autor).

Assim, *não é o sono da razão quem cria monstros*, porém, sua vigília. Mas quem asseguraria não serem os animais também dotados de alguma racionalidade? Não seria nosso desconhecimento o responsável pela incompreensão da linguagem das espécies? Que, no entanto, se comunicam através de múltiplas formas, desde suas vozes, seus sons respectivos ao código próprio de seus movimentos, seus gestos. Da mesma maneira que também os humanos se comunicam pela gestualidade, pedindo, prometendo, chamando, ameaçando com as mãos. Ou com a cabeça, convidando, aprovando, reprovando, saudando. E com os ombros. E sobrancelhas. Numa tão prolífica gramática dos gestos, que Montaigne a considera a linguagem natural humana.[65] E segue com essa reflexão acerca do pré-verbal, estendendo-a ao pré-racional: quanto de nossas ações não é resultante do instinto? Quantas afeições devidas ao acaso de uma simpatia? Quem capaz de provar a supremacia dos atos humanos, se nos diversos animais há tantas quantas perfeições? Não há inteligência na organização social das abelhas? Na construção da teia pela aranha? "Por que imaginar que neles a ação é maquinal e em nós mesmos não?" (Montaigne, 1972, p. 218). Se não somos privilegiados, elevados, distintos, qual o fundamento para um saber verdadeiro? Nenhum, além da presunção: não é apenas o reconhecimento do fracasso da própria consciência que impele Montaigne ao ataque à razão; porém a constatação da insuficiência da natureza humana. O *eu pensante* de Montaigne é fadado ao fracasso porque é fadado ao fracasso o *eu pensante* da humanidade mesma, é fracassada a tentativa de *verdade sustentável*. Temos uma *hipérbole* — não da dúvida, mas da certeza *da impotência da razão*, uma *desrazão hiperbólica* estendida do indivíduo à espécie: um humanismo anti-humanista, afinal "[...] a nossa bela razão humana em tudo se mete para dominar e comandar, perturbando e confundindo a fisionomia das coisas a seu talante, segundo sua vaidade e sua inconstância" (Montaigne, 1972, p. 272). Tais asserções, ainda que lançadas numa espécie de aluvião pelo qual o interrogante subsidia seu ponto de vista pela retirada de fundamentos ao convencionalmente considerado, intrigando, suscitando dúvidas; tais interrogações ecoariam, obrigariam à resposta e poderemos vê-la naquilo que dirá Descartes acerca dos outros animais, ao reduzi-los a mero automatismo (infra, 4.2). A razão nada assegura: tudo é hesitante, instável, transitório, corruptível: "é evidente que os homens, e os

[65] Na *Apologia de Raymond Sebond* a veemência é maior: sintetizamo-la. Montaigne, *Ensaios*, p. 215: *"*E não nos exprimimos com as mãos? Pedimos, prometemos, chamamos, despedimo-nos, ameaçamos, suplicamos, rezamos, negamos, interrogamos, admiramos, recusamos, contamos, confessamos, manifestamos nosso arrependimento, nossa vergonha, nossas dúvidas; informamo-nos, comandamos, incitamos, encorajamos, blasfemamos, testemunhamos, exprimimos nosso desprezo, nosso despeito; caçoamos, adulamos, desafiamos, injuriamos, aplaudimos, benzemos, humilhamos, reconciliamo-nos, exaltamo-nos, regozijamo-nos, queixamo-nos, entristecemo-nos; demonstramos nosso desânimo, nosso desespero, nosso espanto; exclamamos e calamos, e que mais não externamos, unicamente com as mãos, cuja variedade de movimentos nada fica a dever às inflexões da voz?"

mais sábios e sinceros, e os mais capazes, não estão de acordo acerca de nada, nem mesmo em que o céu se encontra acima de nossas cabeças, porquanto os que duvidam de tudo duvidam disto também" (Montaigne, 1972, p. 264).

"Pirronismo objetivo", "empírico" ou "cultural". Apresentada a insuficiência da razão, questionada a via interior de afirmação do conhecimento, acresce-se a variabilidade da vida exterior. A razão sendo insuficiente para o ditame de uma norma de pensamento e de conduta, igualmente o será a experiência? Esse o tema do último ensaio de Montaigne. Em "Da experiência" lemos: "O desejo de conhecimento é o mais natural. Experimentamos todos os meios suscetíveis de satisfazê-lo, e quando a razão não basta apelamos para a experiência". Com que proveito? "A razão assume tantas formas que não sabemos qual escolher. A experiência igualmente: e as consequências que procuramos tirar da comparação dos acontecimentos não oferecem segurança, porquanto não são jamais idênticas" (Montaigne, 1972, p. 481). A dessemelhança entre os eventos impede a aplicação simples de uma interpretação universal com que os diferentes sejam julgados unanimemente, de que decorre a multiplicação das leis conforme a ocorrência dos fatos. Mas, se seria de esperar que essa providência anulasse o espaço da interpretação jurídica, associando tal lei a tal caso, na prática a jurisprudência continua a permitir-se a liberdade de julgamento que lhe apraz. Como a elevação do número de leis jamais impedirá que sua aplicação dependa de uma interpretação, melhor fora não existirem leis a serem em tão grande número; mas, já que existentes, melhor que sejam as mais simples e gerais, aproximando-se da "idade de ouro dos poetas" e do "estado natural em que vemos viverem os povos que não conhecem leis artificiais" (Montaigne, 1972, p. 482), ou seja, os povos originários das Américas. Danilo Marcondes chama a atenção, em *Raízes da dúvida: ceticismo e filosofia moderna*, para o fato de que as histórias de filosofia pouco se debruçam sobre a discussão do Novo Mundo e seu impacto na formação do pensamento da Modernidade. Lembra-nos que as "descobertas" exigiram uma nova visão geográfica do mundo, uma reorientação do lugar que o europeu pensava ocupar no globo; e os povos nativos do continente americano suscitaram "a questão sobre a universalidade da natureza humana, sobre como entender outros povos, outras culturas, e sobre a necessidade da revisão da própria cultura europeia a partir desse contexto" (Marcondes, 2019, p. 92). E, a propósito de nosso cético francês: "Não à toa Claude Lévi-Strauss considerava Montaigne precursor da etnografia e fundador das ciências humanas, devido às suas reflexões sobre os

europeus no Novo Mundo, a diferença entre as várias culturas da América e as diferenças entre os europeus e os indígenas" (Marcondes, 2019, p. 93).[66]

Se em seu último ensaio Montaigne alude aos ameríndios, já fizera destes o tema noutra ocasião, em "Dos canibais", Capítulo XXXI do Livro Primeiro dos *Ensaios*. Tão inusitadas lhe parecem as notícias acerca desse "Novo Mundo", que inicia por dissociá-lo de outras nações dos relatos antigos, como a Atlântida de Platão, e a ilha descoberta por cartagineses, para além do estreito de Gibraltar, consoante um relato atribuído a Aristóteles, "Maravilhas Extraordinárias". Se não podem as terras "descobertas" serem associadas a tais antecedentes ilustres, dadas as suas dimensões continentais e não meramente insulares, nem por isso perdem em sua extraordinariedade. Aos olhos de seus contemporâneos, os nativos do novo continente seriam extraordinariamente "selvagens": aos olhos de Montaigne, aquilo em que são ditos selvagens depende unicamente da visão local com que são enxergados, "porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela ideia dos usos e costumes do país em que vivemos" (Montaigne, 1972, p. 105). E os nativos da "França Antártida", que parecem manter seu modo de ser o mais próximo da natureza, o mais distante de uma razão "cultivada"? Parecerão a Montaigne os menos dignos de serem ditos "selvagens", se com esse termo se pretende qualificar depreciativamente uma gente que vive valores muito menos equívocos que os de seus conterrâneos europeus. Assim, não é apenas a proximidade com a natureza e a preservação de seus frutos originais em oposição aos artifícios com que a invenção e a indústria humanas corrompem as produções naturais; é, sobretudo, a simplicidade e idoneidade moral que aqueles povos apresentam em comparação à complexa malícia dos civilizados. Comparada à sua organização social simples, despida de aparatos e transações abstrusas, a República de Platão surgiria imensamente imperfeita: "É um país, diria eu a Platão, onde não há comércio de qualquer natureza, nem literatura, nem matemáticas; onde não se conhece sequer de nome um magistrado; onde não existe hierarquia política, nem domesticidade, nem ricos nem pobres" (Montaigne, 1972, p. 106). Mas para não ficarmos com a designação do que não há, que há naqueles povos do "Novo Mundo"? Há guerras e canibalismo.

---

[66] Nas palavras de Peter BURKE, *Montaigne* ("Montaigne como etnógrafo"), p. 66: "Depois de ler passagens como essas [do ensaio "Dos canibais"] nos sentimos tentados a descrever Montaigne como um antropólogo ou, pelo menos, como um 'precursor', da moderna antropologia social. O perigo está, se procedermos assim, em deixar de diferenciar o contexto cultural em que a disciplina da antropologia social foi fundada, no final do século XIX, do da época de Montaigne. Ele escrevia como moralista, e os antropólogos modernos, em geral, não o fazem. Por essa razão substituiremos nesse capítulo a palavra 'antropólogo' pelo termo 'etnógrafo', mais vago".

A descrição das guerras nativas dos “selvagens” é feita por Montaigne sem economia de traços que à mentalidade comum pareceriam grotescos, inaceitáveis, porém somente em função de esquecer o que pratica de igualmente “bárbaro”. Muito opostamente aos embates das nações europeias, que disputam por territórios e riquezas, se os povos americanos guerreiam, fazem-no porque valoram a coragem, a valentia, postas à prova quando dos combates. Por serem primárias suas necessidades e abundantemente satisfeitas pela copiosidade de recursos naturais de que dispõem, não visam acúmulo de bens e tudo têm em comum, sendo o único fito das lutas a glória da superação do adversário em vigor e intrepidez. Costumam, os que fazem prisioneiros, tentar atemorizá-los para que deem mostras de fraqueza de ânimo; o que não acontece, uma vez que ceder às incitações dos vencedores seria a verdadeira confissão de derrota, e consequentemente, perda da honra guerreira. Ao contrário, os aprisionados desafiam os seus detentores e recordam-lhes as derrotas pregressas, numa ritualística de desafio mútuo que tem por base, ainda, o ideal de valentia. Depois de dois ou três meses, o condenado é morto a bordoadas, seus membros decepados, assados e comidos em festim coletivo. O canibalismo, dada a fartura de alimentos, não tinha evidentemente o intuito da nutrição fisiológica: mas de uma nutrição “espiritual”, pois acreditavam ingerir com a carne as virtudes do inimigo. Ao horror que a descrição dessas ações poderia ocasionar, Montaigne estrategicamente contrapõe a descrição de como executavam os portugueses seus prisioneiros: enterravam-nos até a cintura, flechavam-nos e enforcavam-nos. Os nativos, vendo essa forma de execução, acreditaram-na mais cruel, e adotaram-na. E, inflectindo o olhar judicatório com que se define “bárbaro” aquele canibalismo, reflete Montaigne: “Não me parece excessivo julgar bárbaros tais atos de crueldade, mas que o fato de condenar tais defeitos não nos leve à cegueira acerca dos nossos”. Prosseguindo: “[...] e é pior esquartejar um homem entre suplícios e tormentos e o queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, como não somente o lemos mas vimos ocorrer entre vizinhos nossos conterrâneos”, concluindo: “e isso é em verdade bem mais grave do que assar e comer um homem previamente executado” (Montaigne, 1972, p. 107). Conforme Maria Cristina Theobaldo, é o ceticismo muitas vezes apontado como o sustentáculo dessa relativização da “barbárie” que seria a antropofagia: o pensamento deslocado de Montaigne, sua desconfiança perante a validação unívoca dos valores, o levaria à empatia perante a prática indígena e, ao mesmo tempo, à crítica aos seus conterrâneos-contemporâneos: assim, “a variedade (de costumes, de geografia, de linguagem) amplia os horizontes e embaraça as próprias escolhas e práticas; o familiar e o estranho se transformam em matéria de dúvida e investigação” (Theobaldo, 2020, p. 107).

Que sortimento de costumes tiveram os *Ensaios* a oportunidade de enumerar (por exemplo, no Cap. XLIX do Livro I: "Dos costumes dos antigos") e que diversidade de usanças observa o mundo que "não é senão variedade e dessemelhança" ("Da embriaguez"). Como uma só coisa oferece tantas interpretações e cada interpretação mil outras! Que emaranhado, que embaraço. Aqui é usual determinado comportamento, ali o oposto; acolá um terceiro, e além um outro ainda. Diante do variegado, diante das variantes infinitas, que procedimento, que uso cotidiano ter como *o* indubitável, *o* devido, *o* preciso e pertinente? A observação da multiplicidade de hábitos e de seu câmbio segundo a localidade ou o tempo (histórico e meteorológico), apenas comprova a frivolidade de se optar por esta ou aquela como a prática de vida correta. Houvesse apenas a gama vasta de comportamentos, e a crítica encerrar-se-ia no âmbito da impossibilidade de uma "fundamentação dos costumes"; mas vimos que, como inúmeros são os usos, inúmeras as opiniões: como não há possibilidade de se instaurar *uma* usança como *a* verdadeira, igualmente as opiniões equiparam-se entre si. A instabilidade da regulação do pensamento acontece porque acontece a instabilidade das coisas deste mundo que em muito ultrapassam o saber humano. Sendo o imponderável infinitamente superior ao supostamente conhecido, confunde-se a razão, não havendo uma questão acerca da qual deixem de emitir os filósofos os preceitos mais desencontrados. Além, como admitir determinada seita ou sistema filosófico como dotado de **verdadeira verdade** (o pleonasmo é aqui necessário) se nenhum sistema existe que não apresente divergência consigo mesmo? Não é unicamente a discordância entre filósofos, porém a autodiscordância, a autorrefutação. Com Montaigne a filosofia moderna, ainda tão recente, chega a — ou retorna a — um impasse: ou responde à pergunta pela possibilidade de um conhecimento certo e indubitável, ou aceita a condição de especulação fantasiosa, inútil.

"Pirronismo metódico". Os três segmentos a seguir tratarão de estabelecer a superação do ceticismo montaigniano: primeiramente (2.2.1), a partir da concessão de René Descartes (1596-1650) à dúvida, mas para sua refutação. Se não podia ser mais aguda a crítica de Montaigne, também não deixa de ser radical a resposta de Descartes: através da aparente concordância com o pirronismo de seu predecessor, desenvolve uma das mais importantes propostas de edificação do pensamento moderno. O *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* consiste na exposição dos princípios formulados para obtenção de um saber seguro, e a consequente refutação da crítica cética. O que em Montaigne é chegada, em Descartes é ponto de partida: o aparente estado caótico das coisas (a diversidade dos costumes e opiniões, inclusive, entre filósofos) não deve ser impedimento ao saber; porém, motivação para que este escape à imperfeição da ignorância, e

do falso. Com a descrição do método elaborado para uso pessoal, pretende Descartes um conhecimento evidente, claro, distinto, distante da insegurança do ceticismo pirrônico atualizado por Montaigne, e que resultará, mais ainda, na pretensão de validação a todo conhecimento, como estipulado em suas *Meditações* a partir da prova da existência de um Deus bom e veraz. Trata-se de uma tácita *teodiceia*, uma *teodiceia epistêmica*, uma resposta ao problema do mal reduzido à esfera cognitiva do *erro.* A superação do engano em sua hiperbolização só é exequível por subjazer ao pensamento cartesiano uma *orientação* prévia do espírito cujas regras foram esboçadas em assentimento à inspiração das ciências matemáticas. Interessam-nos, para as discussões subsequentes do espinosismo, três pontos principais: o projeto da *mathesis universalis* à medida que também para Espinosa as matemáticas constituem uma bem-vinda norma de verdade; do que decorre a discussão da *intuição* tal como nas *Regras para a direção do espírito*, a intuição que em Espinosa integrará o grau máximo de intelecção, o da *scientia intuitiva*; finalmente as provas da existência de Deus a partir do *Princípio de adequação causal* e do de *Correspondência entre ideia e ideado*, ambos importantíssimos para a solidificação da epistemologia e ontologia espinosanas: consequentemente, de sua *ética*.

As duas obras de Espinosa analisadas após, o *Breve tratado* (2.2.2) e o *Tratado da emenda do intelecto* (2.2.3)*,* consumarão de modo geral, em nossa narrativa, o solapamento do ceticismo e, em particular, delinearão o processo gestativo de uma filosofia que terá na *Ethica* (2.3 e seguintes) sua realização mais acabada. As provas da existência de Deus nas *Meditações* Terceira e Quinta de Descartes constituirão aquelas que, no *Breve tratado*, Espinosa chamará provas a posteriori e a priori. A posteriori a primeira porque pede outros entes a fim de, por dedução ou comparação de graus de realidade, assegurar a singularidade da ideia de Deus e de Sua existência atual ou formal; a priori a segunda porque privilegia unicamente a ideia de perfeição divina com vistas a ter por confirmada a existência como um dos atributos de Deus. Essa relação entre o *Breve tratado* e as *Meditações* configura importante mediação para a instauração do espinosismo: mas ao racionalismo cartesianismo se acrescenta, ainda, uma herança mística da qual Espinosa não se delivrara como posteriormente o virá a fazer. Por isso nossa análise do *Breve tratado* perpassará essa dupla dimensão que pedagogicamente podemos dividir em uma *sintaxe cartesiana-intelectiva* e *semântica amorosa-unitiva.* Dito assim, parecerá uma obra pouco original: mas não. O espinosismo já se constitui aqui e, no tocante ao seu núcleo doutrinário, podemos dizer que se constitui pleno. A seguir (2.2.3) o *Tratado da emenda do intelecto*. O fato de que tanto o *Breve tratado* quanto a *Ética* incorporem em suas respectivas Segundas Partes a reflexão sobre os modos e/ou gêneros de conhecimento comprova que a tese epistêmica central da *emenda* fora assimilada e posta em execução, a ponto de,

seguindo a ordem da natureza total, aparecer em seu devido lugar quando da discussão da natureza da mente humana. O mesmo para o quarto modo e a apreensão pela potência nativa do intelecto de uma ideia simples correspondente à natureza da *coisa incriada*, ser por excelência, Deus, ideia a partir da qual todas as demais deverão se seguir com ordem e distinção: como não vermos que se trata do núcleo da Primeira Parte da *Ética* e de seu desenvolvimento em direção às subsequentes? Para Espinosa esse princípio fundador significa a apreensão do que há de imanente ao próprio conceito: e seu desdobrar-se lógico corresponde à ordem das coisas na própria natureza, da substância ao modo finito humano. Quanto à finalidade *existencial* da emenda, a obtenção da alegria máxima pela união da mente à natureza, e o conceber-se intelectivamente *sob o âmbito da eternidade* ("sub quandam specie aeternitatis" [108]) como não a ver realizada no *amor Dei intellectualis* da proposição 32 da Quinta Parte?

2.2.1 Descartes, intuição e dedução: a *mathesis universalis* e as provas da existência de Deus

> E se refletimos mais atentamente, notamos enfim que todas as coisas se relacionam às matemáticas, se estudamos a ordem e a medida, sem importar que essa medida seja procurada nos números, nas figuras, nos astros, nos sons, ou qualquer outro objeto; notamos assim que deve haver alguma ciência geral explicando tudo o que podemos procurar no tocante à ordem e à medida sem aplicação a uma matéria particular, e que essa ciência é chamada, não por um nome estrangeiro, mas por um nome já antigo e aceito pelo uso, matemática universal, porque ela contém tudo aquilo por que as outras ciências são ditas partes da matemática (Descartes, 2004, pp. 50-51).[67]

Nem tão distante, nem tão escondido. Dentre as obras de Descartes, é o *Discurso do método* (de 1637, publicado anonimamente em Leiden), a que mais se aproxima estilisticamente dos *Ensaios*. Porque o "eu" ali é, como o de Montaigne, histórico e geográfico, "pessoal e intransferível": ao contrário do *ego cogito* das *Meditações*, em que a pessoalidade é diluída na universalidade da *experiência mental* passível de ser realizada por outras (supostamente, por quaisquer) mentes, há datações no *Discurso* e indicações biográficas que o individualizam, ainda que tenha sido originalmente dado a público sob o anonimato. Podemos, por exemplo, acompanhar cronologicamente o desenvolvimento intelectual do *sujeito* que discursa. Na Segunda Parte, ao final, é-nos comunicado que foi com a idade de vinte e três anos que o *procurador de verdades*, tendo treinado os preceitos de orientação que alinhavara para si

[67] Todas as citações de Descartes serão traduções nossas a partir da edição Pléiade de suas *Oeuvres et lettres,* cotejadas com outras traduções para o português. No caso da abertura desta seção, extraída das *Règles pour la direction de l'esprit*, a tradução é de Artur Morão, *Regras para a direcção do espírito*. No caso do *Discurso do método* e *Meditações*, as traduções cotejadas são as de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, da Coleção Os Pensadores. No caso dos *Princípios de filosofia*, a de João Gama.

a partir de uma aplicação matemática, via-se na iminência de fazê-lo também com relação à filosofia, considerando-se, porém, ainda imaturo para tanto; e na Terceira Parte, também ao final, após apresentar as máximas provisórias de uma moral cuja diretriz é estabelecida pelo *bom senso*, indica a passagem de nove anos desde que optara por adiar a incursão pelas "dificuldades que costumam ser disputadas entre os doutos" (Descartes, 2004, p. 146). Trata-se de uma cronologia precária, cujo intuito é assinalar a longevidade de um tentâmen sério como o de reforma das ciências, sem indicação periódica maior, embora o começo da Segunda Parte ofereça outro indício, o da presença do filósofo na Alemanha quando da coroação do imperador. Ao historiador, sabedor da data de nascimento de Descartes, 31 de março de 1596, fica fácil deduzir que entre julho e setembro de 1619, meses e ano relativos à aludida festividade de coroação, Descartes tinha completos vinte e três anos e que, passados outros nove, estava já com trinta e dois ao "decidir distanciar-se de todos os lugares em que pudesse ter conhecidos" e "viver tão solitário e retirado quanto os desertos mais remotos" (Descartes, 2004, p. 146). Ou seja, a Holanda.[68]

As datações são imprecisas, o lugar a que se recolhe é ocultado, talvez a fim de que continue a sê-lo, dada a notoriedade crescente de que nos fala o próprio autor. Mas há uma trajetória pessoal *em curso*, uma narrativa, uma "fábula", como dito na Primeira Parte, da qual podem ser extraídos exemplos a serem ou não seguidos. É um *discurso*, mas *do método* que encerra, apesar da oratória monológica, uma espécie de enfrentamento dialógico do *sujeito* montaigniano. Há uma aceitação dos pontos de base para subversão dos resultados. Descartes insiste em que estivera, desde a conclusão de seus primeiros estudos, cônscio da fragilidade destes, e os recenseia a fim de considerar os graus de plausibilidade concernentes a cada um. Oferece uma descrição de seus estudos no colégio jesuíta de La Flèche,[69] em que se diz desde a infância "nutrido nas letras", convencido pela opinião de que lhe propiciariam um conhecimento útil. Em nada inferior aos colegas, nem por isso, finda sua formação, deixara de sentir a instabilidade do que aprendera: "Pois eu me encontrava embaraçado por tantas dúvidas

[68] Não obstante a fama holandesa de República liberal, em 1642 a universidade de Utrecht proibira oficialmente o ensino da filosofia de Descartes, por instigação do reitor Gibertus Voetius: "A 'ciência nova', defendia Voetius, ameaçava os princípios da religião cristã. Afirmava que a teoria copernicana (que Descartes nunca defendeu explicitamente, mas que apoiava inequivocamente) de que o Sol e não a Terra é o centro das órbitas planetárias e siderais não estava de acordo com a Escritura, que a metodologia de Descartes conduzia inexoravelmente a um ceticismo radical e, em consequência, à perda da fé; que a Metafísica de Descartes parecia contraditória com diversos dogmas cristãos; e, acima de tudo, era incompatível com a 'Filosofia antiga', que preenchia o currículo modelo nas escolas". Steven Nadler, *Espinosa: vida e obra* (Cap. 6, "O Herem"), p. 158.

[69] Para os dados biográficos de Descartes: a breve Introdução de Gilles-Gaston Granger e as inúmeras e bem-vindas notas de Gérard Lebrun à edição Os Pensadores. Mas também a "Introduction" de André Bridoux às *Oeuvres et lettres* e ainda, de autoria de Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes: uma biografia*.

e erros, que me parecia não ter feito outro proveito, tratando de me instruir, senão o de descobrir mais e mais a minha ignorância" (Descartes, 2004, p. 128). Segue-se a avaliação dos saberes e a denúncia de sua precariedade. Muito embora reconhecendo a importância das línguas para o estudo dos livros antigos; da poesia e da eloquência para despertar do espírito; da história, para sua elevação e formação do juízo; da teologia para "o ganho do céu" e da filosofia (escolástica, entenda-se) para a fala com "verossimilhança"; do direito e da medicina para a obtenção de "honras e riquezas", tais disciplinas não propiciaram, ganhos que pudessem ser acrescidos aos já adquiridos.

Há uma crítica mordaz, aparentemente isenta, à educação humanista. Vejam-se os enunciados: quem permanece afeito à história, distancia-se de seu presente; quem estuda a poética e a retórica, nem por isso tem garantia de lirismo e clareza e inteligibilidade, disposições mais naturais que adquiridas; quem se dedica à verdade revelada, nem por isso tem garantida a salvação, pois que esta cabe tanto a doutos quanto a ignorantes; quem se aplica à filosofia, não tem a menor segurança de obter a verdade, pois não se encontra nesta "nenhuma coisa de que não se dispute, e por conseguinte, que não seja duvidosa" (Descartes, 2004, p. 130). A jurisprudência e a medicina sendo consideradas, não pelo objeto a que se aplicam, mas pelo interesse (de lucro e fama) de quem a elas se aplica, e não sendo do interesse nem da necessidade do autor as riquezas e as honras, todo o conjunto de saberes de um europeu seiscentista pode ser reduzido ao que é dito dos que regulam a prática de vida a partir das histórias dos livros: "estão sujeitos a cair nas extravagâncias dos paladinos de nossos romances, e a conceber objetivos que ultrapassam suas forças" (Descartes, 2004, p. 129).[70] Trata-se da crítica de um pensador que se desprende de sua formação, reconhecida insuficiente, e volta-se à fundação do saber novo, que orientará o século XVII como século matemático e, posteriormente, por antonomásia, *século cartesiano*. Descartes inicia o ataque ao criticismo pirrônico (a Montaigne,

[70] Terá Descartes em mente, ao falar do "paladino" iludido pelas narrativas livrescas, o Cavaleiro da Triste Figura Dom Quixote? Steven Nadler acredita que sim. O comentador associa essa alusão do *Discurso* a Cervantes, mas escapa-lhe outra menção da leitura do romancista espanhol pelo filósofo francês. Na primeira das *Meditações* há um indicativo seguro de que o racionalista conhecia ao menos um dos "relatos de loucura" de Cervantes: pois ali é mencionada a insensatez dos cérebros perturbados pelos vapores da bile que imaginam ser reis quando são miseráveis (o que nos recorda o Segismundo de Calderón de la Barca em *La vida es sueño*); que estão vestidos de púrpura e ouro quando se encontram nus (o que lembra o famoso conto de Andersen, autor do século XIX, mas que se inspirara no *Livro dos exemplos*, compilação de 1335 feita pelo Príncipe de Villena, Juan Manuel); que imaginam ser cântaros (menção cuja origem não identificamos); ou "ter um corpo de vidro" (seguramente, "O Licenciado Vidriera", sétima das *Novelas exemplares*). Notemos que a designação "exemplar" vem a propósito quanto à denúncia desenvolvida pelo autor do *Discurso*: Cervantes assim denomina suas estórias, não porque sejam exemplares estilisticamente; mas porque contêm exemplos de conduta para ilustração do leitor, da leitora, o que condiz com o uso que se fazia então das letras. Ora, Descartes opunha, naquele momento de sua crítica, aos exemplos do mundo dos livros o colhido no "livro do mundo". Teremos oportunidade de voltar, com Steven Nadler, à relação Descartes-Cervantes a seguir.

em particular, e ao Humanismo e à Escolástica, em geral) com suas próprias armas: põe em suspensão todo esse manancial de conhecimento, duvida de sua presteza para o fundamento de razões seguras. Mas há uma subversão da oratória pirrônica montaigniana: o *eu*, ali, estende-se numa diluição geral da confiabilidade das coisas e aqui desde sempre é regular e autocondutor, menos *à deriva* e mais guia do percurso. O problema do saber não se resume a uma consideração pessimista acerca da imperfeição natural humana, incapaz de verdades, nem se caracteriza pela ênfase numa impropriedade inerente ao pensar. Pelo contrário, há o *eu* que se decide a esperar por maior maturidade, conforme a Segunda Parte do *Discours*; é esse eu que se *movimenta* em direção ao recolhimento (como o próprio Montaigne o fizera), mas não por desistir da verdade, sim para maior facilidade de procura. Toda hesitação é provisória, é expectante, esperançosa de ultrapassagem de sua condição e, mais, ativa, laborativa em atenção a esse desígnio: quase uma paródia pela qual, também num texto confessional, também numa descrição de trajetória, num *ensaio de Ensaio*, expõe-se o alcance admissível da seguridade e da verdade. Subverte-se a noção de "discurso" como "peça retórica": não se trata daquela ornamentação poética nem "verossimilhança" filosófica, capaz de "se fazer admirar pelos menos eruditos" (Descartes, 2004, p.128). Não esqueçamos que os estudos posteriores a este, que serve de fundamentação epistêmica aos demais, são também "discursos": discursos de "dióptrica", de "meteoros" e de "geometria". "Discursos", "ensaios-tipo" que pretendem assegurada a via reguladora com que distam daquela *oratória* humanista e, ao mesmo tempo, da *controvérsia* escolástica a que se opõem. É a postulação de uma necessidade, no domínio do pensamento, correspondente à nova ordem econômica que exige também renovação contínua. Acompanhando Méchoulan (1992, p. 62): "O mercador, novo herói, deve possuir outras armas, que não são a espada, para dominar esse novo comércio: a razão e a imaginação, o cálculo e a antecipação".

O cálculo. Elidimos do recenseamento de saberes as matemáticas. Somente nas matemáticas via o filósofo a evidência dos raciocínios, mas ainda sem compreender a real utilidade destas. Mas, instiga-lhe o encadeamento de ideias nessas disciplinas que são, enfim, as únicas que oferecem certezas. Seu interesse incide, não exatamente na aprendizagem particular de todas as matemáticas (geometria analítica, álgebra ou aritmética), mas sim em detectar o que dá validade a suas proposições (o que significa a descoberta agora de sua utilidade). A utilização do método dedutivo matemático é em Descartes a descoberta de um caminho pelo qual atingiremos a ordem necessária das coisas, "nada havendo tão distante que não seja alcançado, nem tão escondido que não seja descoberto" (Descartes, 1975, p. 28). Logo, se duvida, é por método; se duvida, é com ordem e medida matemáticas: "Não que imitasse por isso os céticos, que duvidam apenas por duvidar e afetam estar sempre irresolutos, pois, ao

contrário, todo o meu desígnio tendia a me assegurar e a afastar a areia movediça e a terra para encontrar a rocha ou a argila" (Descartes, 2004, p. 145).

Regras. Interessa-nos o enfoque geral pelo qual o cartesianismo insistira na formulação de uma metafísica. Segundo Guenancia (1986, p. 68) "a metafísica concebida como ciência que precede a física ou que se situa 'acima dela', é, por assim dizer, uma metafísica 'utilitária', guiada pela finalidade e pela forma de uma suma filosofia a que só falta o começo". Pierre Guenancia acredita que apenas nas *Meditações de filosofia primeira* Descartes concedera à metafísica um estatuto autônomo, não subsidiário com relação ao demais saberes da "árvore do conhecimento" de que fala na carta ao tradutor francês dos *Princípios de filosofia,* originalmente publicados na Holanda, em 1644.[71] Ali o filósofo explica como vê a Filosofia: uma árvore cujas raízes são a metafísica, o tronco, a física, de que saem três galhos principais, a medicina, a mecânica e a moral, a qual, pressupondo um inteiro conhecimento das demais, consistiria no último grau de sabedoria. Será malicioso de nossa parte lembrar que as raízes, embora nutrientes da árvore, permanecem subterrâneas, como que esquecidas perante a exuberância do tronco e da copa? A física cartesiana estaria pronta, estabelecida, necessitando de uma metafísica que fizesse as vezes, igualmente, de uma epistemologia, o que se patenteia pelo fato de o curto *Discurso* ser apenas a abertura de três tratados científicos mais longos, *A dióptrica*, *Os meteoros* e *A geometria.* Assim como à Primeira Parte dos *Princípios,* em que predominam a metafísica e a epistemologia, já se seguem as Partes relativas às "Coisas Materiais" (a Segunda, em que se discutem os corpos, o vazio, o espaço, o movimento); ao "Mundo Visível" (a Terceira, em que após os três parágrafos iniciais cujos temas são a perfeição da obra divina e sua finalidade desconhecida, passa-se logo à consideração dos fenômenos celestes, dos astros, da luz, das manchas solares e cometas); à "Terra" (Quarta Parte, em que se discutem sua origem, seus elementos, seus efeitos, como os sentimos e percebemos e, ao fim, no penúltimo parágrafo, a defesa da obra mesma a partir de uma "certeza mais do que moral", o princípio metafísico em que se apoia, o de que Deus é bom e fonte da verdade).[72] Que Deus

[71] GUENANCIA, P. *Descartes*, p. 69: "A exposição do *Discurso* e a dos *Princípios*, com maior razão a síntese das razões dispostas de maneira geométrica que Descartes consente dar nas *Respostas às segundas objeções*, podem realmente conter os principais pontos das *Meditações* e até contribuir com indispensáveis precisões e complementos; falta-lhes entretanto a trajetória meditativa sem a qual o leitor recebe provas e verdades, como em outras ciências, mas não descobre nada em si mesmo. Ora, na metafísica, como Descartes a concebe e a pratica, a tomada em consideração da subjetividade é inseparável da descoberta e do reconhecimento da objetividade. De fato, trata-se menos de aprender coisas que ignoramos do que de descobrir em nós verdades que não podemos ignorar, e perceber que elas ali se encontram necessariamente".

[72] DESCARTES, R. *Les principes de la philosophie* (in *Oeuvres et lettres*), p. 669: "A outra espécie de certeza é quando nós pensamos que não é de modo algum possível que a coisa seja diversa do que a julgamos. E ela é fundada sobre um princípio de metafísica muito assegurado, o de que Deus sendo soberanamente bom e a fonte de toda verdade, visto que nos criou, é certo que a potência ou faculdade que nos deu para distinguir o verdadeiro

apareça no encerramento do tratado a título de asseguramento das verdades físicas ali propostas, mais do que exalçar a primazia metafísica, evidencia sua subordinação de fundamento epistemológico à filosofia da natureza. A própria Primeira Parte dos *Princípios*, de orientação predominantemente epistêmica, como que a absorver a metafísica, é nomeada "Princípios do conhecimento humano". Este o motivo da observação ressentida, mas tão certeira de Blaise Pascal (1623-1662), constante do fragmento 1001 da edição póstuma de seus *Pensamentos*: "Não posso perdoar Descartes; ele bem quisera, em toda a filosofia, poder passar sem Deus; mas não pôde impedi-lo de dar um empurrão para colocar o mundo em movimento; depois disso, não tem mais o que fazer de Deus". Esse outro geômetra, que pretendia "escrever contra os que aprofundam muito as ciências. Descartes" (fragmento 553), assim resume sua convicção acerca de seu conterrâneo e contemporâneo opositor (fragmento 887): "Descartes inútil e incerto" (Pascal, 1998, respectivamente, pp. 640, 580, 615). [73] Ao demonstrar a existência de um ente supremo e perfeito, Descartes concede certificação ao fundamento de suas ideias, claras e distintas. Com a metafísica, a pedra angular do cartesianismo: pode realizar-se doravante seu projeto de "matematização", "geometrização" do saber, a partir de um único modelo epistêmico, uma ciência geral, a *mathesis universalis*, como exposta nas *Regras para a direção do espírito*.[74]

---

do falso não se engana, desde que a usemos bem e que ela nos mostre evidentemente que uma coisa é verdadeira. Assim essa certeza se estende a tudo que é demonstrado na matemática; pois vemos claramente que é impossível que dois e três façam mais ou menos que cinco, ou um quadrado só tenha três lados e coisas similares. Ela se estende ao conhecimento que temos dos corpos no mundo, pelas razões acima explicadas no começo da segunda parte. Em seguida ela se estende a todas as coisas que podem ser demonstradas, no tocante a esses corpos, pelos princípios da matemática ou por outros igualmente evidentes e certos; no número dos quais me parece que aqueles que escrevi neste tratado devem ser recebidos, ao menos os principais e os mais gerais. [...] De modo que [...] penso que se deva também reconhecer que eu provei por demonstração matemática todas as coisas que escrevi, ao menos mais gerais que concernem à fábrica do céu e da terra, e da maneira que eu as escrevi: pois tive o cuidado de propor como duvidosas todas as coisas que pensei serem".

[73] ROSENFIELD, Denis. *Descartes e as peripécias da razão* ("À guisa de conclusão: Pascal sismógrafo)", p. 217: "Sensível aos deslocamentos conceituais produzidos pela filosofia cartesiana, ciente de que um novo conceito de razão surgiu com pretensões de apoderar-se de todos os campos de conhecimento, inclusive daqueles reservados à fé, Pascal insurge-se contra essa **pretensão 'forte' da razão**, sabendo, no entanto, que não se podia mais renunciar às conquistas de uma ciência física triunfante. Pascal é, a bem dizer, um sismógrafo da nova época" (grifo nosso).

[74] DESCARTES, R. *Règles pour la direction de l'esprit* (in *Oeuvres et letres*), pp. 50-51: "[...] nota-se assim que deve haver alguma ciência geral explicando tudo o que se pode procurar no tocante à ordem e à medida sem aplicação a uma matéria particular, e que essa Ciência é chamada, não por um nome estrangeiro, mas por um nome já antigo e reconhecido pelo uso, matemática universal, porque ela inclui tudo isso e porque as outras ciências são ditas partes da matemática". Para Ivan Domingues é grande a variedade de perspectivas pelas quais os estudiosos definem o século XVII: o *matematismo*, de Husserl e Koyré; o *mecanicismo*, segundo Lenoble; a associação *matemática-experiência*, para Gusdorf; uma *mathesis cum taxinomia*, conforme Foucault; o *prometeísmo*, para Heidegger. E complementa: "Com efeito, nem mecanicismo, nem matematismo, nem prometeísmo dão conta verdadeiramente da Episteme no século XVII; porém, o projeto de uma *mathesis universalis*, uma ciência geral da ordem e da medida, que busca nas matemáticas o novo padrão de racionalidade com que pensar a forma do saber à maneira de uma axiomática do pensamento puro (matematismo), e, numa nova ontologia dos princípios, os elementos com que pensar a matéria do saber à maneira de uma metafísica do objeto (no sentido de Descartes:

Os quatro preceitos indicados na Segunda Parte do *Discurso do método* como suficientes para substituição dos inúmeros encontrados na Lógica das Escolas (e na "Análise dos geômetras" e na Álgebra), e que por sua simplicidade pareceram a alguns irrisórios, têm nas *Regras* a formulação mais detida: nestas cada um daqueles norteadores necessita de uma série de subpreceitos.[75] São célebres os quatro princípios: o de evidência, nada admitindo como verdadeiro que não se apresente ao espírito clara e distintamente como tal; o da divisão ou decomposição, pelo qual as dificuldades são fracionadas em razão de se ter do problema uma concepção nítida de tudo quanto comporta; o da gradação, em que é seguida uma ordem de exame e resolução condutora do mais simples ao mais complexo e, por fim, o da revisão, em que as enumerações dos particulares e as inspeções gerais eliminem a possibilidade de que algo escape ao investigador. Há uma interligação entre os preceitos. O primeiro, da evidência, é alicerce dos demais. Sem o assentimento da verdade, como progredir? Trata-se de uma visão de ciência do século XVII que, ao lutar por escapar às irresoluções, às insolvências do pensamento de que nasce, tem por tarefa constituir uma epistemologia própria. O progresso das ciências é procurado e promovido por seu asseguramento numa verdade pretendida como base. E é essa noção preliminar de certeza *balizada* que propicia o vigor das regras posteriores: a divisão nada é senão a aplicação do princípio da clareza ao múltiplo, ao compósito; uma vez destrinçadas as parcelas de um problema complexo, há como tratar cada parcela com a suposição de nitidez que o múltiplo impediria. Da mesma maneira a ordem é ainda aplicação daquela norma: a ascensão na cadeia de razões do simples ao composto (também simplificado pelo procedimento anterior) faz-se obediência ao indicativo de clareza de que todas as regras partem. Finalmente, as enumerações e revisões, como averiguações do conjunto em suas proporções já singularizadas, tornam a constituir uma adoção do pressuposto da clareza e distinção.[76]

---

objeto dado ao sujeito): a alma para o mundo do espírito, e a extensão para o mundo das coisas (ontologismo). Vale dizer, o projeto de uma *mathesis universalis* que só é universal e em sua generalidade aplica-se indistintamente às ordens qualitativas e quantitativas porque associa a matemática à metafísica". *O grau zero do conhecimento*, p. 57.

[75] Nota 21 de Gérard Lebrun à edição do *Discurso* na Coleção Os Pensadores, p. 37: "Leibniz foi o primeiro a zombar deste método. E é verdade que o Método está contido mais nas *Regulae* do que nessa apresentação esotérica. Não obstante, a leitura da *Geometria* — o único dos três ensaios que, segundo o Autor, prova a validade do Método — mostra o quanto esta banalidade é aparente. Separadas desta referência, compreendidas como preceitos gerais, as regras seriam pouco proveitosas: é o que se esquece com demasiada frequência".

[76] Nos *Princípios de filosofia* a explicação do que se deva entender por "claro e distinto" (Primeira Parte, § 45): "Chamo claro aquele [conhecimento] que é presente e manifesto a um espírito atento; do mesmo modo que nós dizemos ver claramente os objetos quando, presentes, agem muito fortemente, e que nossos olhos são dispostos a olhá-los; e distinto, aquele [conhecimento] que é de tal modo preciso e diferente de todos os outros, que não compreende em si senão o que parece manifesto àquele que o considera como é preciso". É o exemplo do § 46 que elucidará os termos: "Por exemplo, quando alguém sente uma dor aguda, o conhecimento que tem dessa dor é claro a esse respeito, mas não é sempre distinto, porque a confunde comumente com o falso juízo que faz sobre a

Mas na apresentação dos preceitos do *Discurso* o texto das *Regulae* segue um crescendo de dificuldade, inclusive no exigido do leitor quanto a seu conhecimento matemático prévio. Apesar de inconclusas, e publicadas postumamente, as *Regras para a direção do espírito* eram bastante conhecidas na Holanda através de cópias manuscritas e contêm uma discussão de que nos serviremos em particular, a que se apresenta a partir da Regra III, na qual é defendido que apenas a *intuição* e a *dedução* constituem atos do entendimento que permitem o conhecimento sem engano das coisas. Como a intuição é uma noção sujeita a ambivalências, podendo de início ser confundida com o impreciso, o confuso, justamente o oposto daquilo a que Descartes intenta associá-la, é acertado defini-la não como "o testemunho cambiante dos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação que compõe mal seu objeto", porém "a concepção de um espírito puro e atento, concepção tão fácil e distinta que nenhuma dúvida reste sobre o que compreendemos" (Descartes, 2004, p. 43). O que o filósofo entende por intuição coincide com o fundamento subjacente aos dispositivos enunciados no *Discurso* e aqui postulados a partir da Regra IV: trata-se daquela *visada* que implica certeza imediata em função da evidência, clareza e distinção ínsitas ao entendimento quando seguro do que conhece. Intuição intelectual pela qual cada um, cada uma — cada *eu* — pode *ver* que existe e que pensa, que um triângulo é uma figura delimitada por três linhas. A intuição das *Regras* é a mesma presumida na autoevidência a que chega o eu interrogativo das *Meditações*, é a mesma presidindo os raciocínios, de que novamente o exemplo é matemático: o da conclusão de que 2 + 2 e 3 + 1 são resultados idênticos a 4, embora somas diferenciadas. Existe a intuição do resultado em cada uma das somas, e *deve existir* a intuição de que os resultados coincidem: para Descartes, uma intuição a que chegamos por um indicativo, o da evidência do raciocínio, quer no emprego singular em cada caso, quer na visão geral a resultar daquilo que já se conhece clara e distintamente. O que nos leva à dedução, "operação pela qual entendemos tudo o que se conclui necessariamente de outras coisas conhecidas com certeza" (Descartes, 2004, p. 44).

Por que a intuição, somente, não basta para a explicação do conhecimento? O exemplo acima das adições, por mais elementar, contém algo fundamental para a compreensão do cartesianismo, como do espinosismo, a saber, a relação estreita entre o intuir e o deduzir.

---

natureza do que pensa estar na parte ferida, ainda que só perceba claramente o sentimento ou o pensamento confuso que está nele. Assim o conhecimento pode ser claro sem ser distinto, e não pode ser distinto sem ser claro pelo mesmo meio". DESCARTES, R. *Principes* (in *Oeuvres et lettres*), p. 591. Acrescentamos COTTINGHAN, J. *Dicionário Descartes*, p. 36 (verbete "clareza e distinção"): "Os casos paradigmáticos de percepção clara e distinta na filosofia de Descartes referem-se ao conhecimento que a mente possui das NATUREZAS SIMPLES. O conhecimento que temos tanto de nossa própria natureza, na qualidade de coisas pensantes, quanto da natureza da extensão (à medida que pode ser analisada em termos puramente matemáticos), baseia-se em tais percepções claras e distintas".

Sendo uma conclusão tão fácil, tão *instantânea* para quem tem rudimentos de aritmética, 2 + 2 e 3 + 1 só podem ter o seu resultado 4 entendido como uma *intuição imediata*. Mas, para Descartes, *deve haver* intuição não apenas no resultante das somas individualmente, porém também na constatação de que as adições coincidem quando comparados seus resultados. Dito assim, "quando comparados", já não se trata de um processo intelectivo adicional, cuja conclusão, por mais *veloz seja* (trataremos das "velocidades do pensamento", infra 2.3.1), pede algo de dedução? Na regra III: "essa evidência e essa certeza da intuição não são requeridas somente para simples afirmações, mas também para toda espécie de raciocínio" (Descartes, 2004, p. 44). Uma vez comparados os resultados, ocorre a evidência, a intuição, de que 2 + 2 e 3 + 1 = 4, mas também necessariamente a *intuição deduzida* de que 2 + 2 = 3 + 1. Se a intuição é a certeza da clareza e distinção imediata do raciocínio, a dedução é a intuição em movimento, "em construção", "trabalho em progressão". À medida que a dedução se encaminha, vai ampliando o campo de presença da intuição, posto que cada dedução bem assentada, bem conquistada, condiz com uma intuição nova, clareza e distinção também agora já asseguradas. Isto quer dizer que a relação intuição-dedução é pensada dinamicamente por Descartes: considerada isoladamente a intuição é estática, é um conhecimento dado ou, antes, já obtido; é o caso dos primeiros princípios, apodíticos. E as coisas que não se dão imediatamente à intelecção, derivações daqueles princípios, são deduzidas e, à medida que o são corretamente, com o estatuto epistemológico e, veremos, ontológico, da verdade, tornam-se conhecimento tão assegurado quanto o é uma intuição imediata, tornam-se intuição imediata, ainda que de origem mediata. Por isso, na regra VII, "todas as proposições que deduzimos imediatamente umas das outras são todas conduzidas a uma verdadeira intuição se a inferência for evidente". E, a seguir: "(…) não podemos com um só golpe de vista distinguir todos os anéis de uma longa cadeia; no entanto, se virmos o liame que une cada um a seus vizinhos, isto bastará para que digamos ver como o primeiro se liga ao último" (Descartes, 2004, p. 59). A intuição dá-se a cada dedução assegurada, mas se o conjunto for demasiado amplo, de maneira que à memória escapem os intermediários, podemos afirmar como certificada por uma intuição geral a inteira cadeia dedutiva, afinal cada elo fora antes uma *intuição deduzida*, uma *dedução* tornada *intuição*, *dedução intuída*. A ciência como realização desse primado de certeza e autoevidenciação se dá como uma fundação autônoma do entendimento nas *Regras*, mas nas *Meditações* contará com uma seguridade suplementar (em termos de descoberta, posterior, mas em termos ontológicos, anterior), a da existência de Deus.

Meditações de teologia mínima. As *Meditationes de prima philosophia* têm como subtítulo "ubi de Dei existentia et animae immortalitate" (onde se trata da existência de Deus e

da imortalidade da alma). Subtítulo que aparenta inserir a obra no seio da tradição teológica de 1641, ano de sua publicação. Ludibrio que a carta de abertura endereçada aos doutores da Sorbonne acentua:[77] seu teor reafirma a submissão da evidência filosófica à fé teológica, quando na verdade o escrito reformula profundamente as provas capitais da metafísica das escolas. As teses de fundo teológico defendidas nas *Meditações* são mínimas (duas, apenas) e basilares: sua *teologia mínima* atém-se ao plano de uma teoria do conhecimento ou, antes, da validação do conhecimento em si mesmo. Se parece piedosa a pretensamente irrefutável demonstração da existência de Deus, tal antes serve à ciência, ao assegurar a confiabilidade da ideia clara e distinta, e da investigação quando apoiada na primeira regra do *método para bem conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências*. Observemos ainda que nas *Meditações* sequer fica demonstrada a imortalidade da alma, apenas sua distinção em relação ao corpo, o que reduz muito o que o filósofo anuncia (precavidamente) como escopo de obra. Isto mesmo lhe é observado no sétimo ponto das *Segundas objeções* recolhidas pelo padre Mersenne: a distinção entre alma e corpo é insuficiente para provar a incorruptibilidade daquela. A que Descartes responde com a afirmação de que a mudança de figura do corpo quando de sua solubilidade, não ocorre no espírito; e sequer sabemos se uma substância seria passível de dissolução.[78] Uma *metafísica minimalista* de que nos interessam a inspiração matemática como orientação geral para condução ordenada do pensamento; e as provas da existência de Deus à medida que apelam a algo basilar, imprescindível à construção do espinosismo, a aceitação da correspondência ontológica entre ideia e ideado como grau de realidade.

Com o seguimento, passo a passo, das verdades deduzidas matematicamente, pretende Descartes realizar a instauração de conhecimento claro, distinto, distante da insegurança legada pelo ceticismo. Dada a falibilidade de certos princípios e a incerteza das opiniões, a tarefa da Primeira Meditação é a instauração da dúvida que o filósofo mesmo

---

[77] Cf. DESCARTES, R. *Méditations* (in *Oeuvres et lettres*), p. 260: "Eis por que, Senhores, qualquer força que possam ter minhas razões, porque pertencem à filosofia não espero que façam um grande efeito sobre os espíritos, se vós não as tomais sob vossa proteção". Contudo, Michelle Beyssade diz-nos: "As *Meditações* são seguidas de seis séries de objecções e de respostas de Descartes. Esta primeira edição menciona, sem razão, a aprovação dos doutores da Sorbonne, que Descartes não tinha obtido, apesar do apoio de um deles, Gibief. Uma segunda edição, feita em Amsterdão em 1642, e cujo título substitui 'imortalidade da alma' por 'distinção real entre a alma e o corpo do corpo do homem', não menciona já esta aprovação". *Descartes*, pp. 19-20.

[78] Conforme a resposta dada nas *Segundas objeções*: "Ora, nós não temos nenhum argumento nem nenhum exemplo que nos persuada da morte ou o aniquilamento de uma substância tal que ao espírito deva seguir de uma causa, como é a mudança de figura, que não é outra coisa além de um modo, não do espírito, mas do corpo, que é realmente distinto do espírito. E mesmo não temos nenhum argumento nem exemplo que nos possa persuadir que há substâncias que estejam sujeitas a serem aniquiladas". DESCARTES, R. Op. cit., p. 222. André Bridoux adverte-nos que já no ano seguinte ao da editio princeps das *Meditações*, em 1642, o subtítulo da edição de Amsterdã dizia "nas quais são demonstradas a existência de Deus e a **distinção** da alma e do corpo" (ibidem, p. 255, grifo nosso).

chamará "hiperbólica" (na Sexta Meditação) como mecanismo de suspensão de qualquer juízo, não escapando sequer as matemáticas. Para a evidência dos sentidos que aprovam como existente o mundo exterior, Descartes opõe a ilusão dos sonhos, nos quais pensamos vivenciar impressões externas quando afinal não ultrapassamos os limites internos de uma vivência ilusória. Devendo ser o rigor tal que só venha a acolher o que esteja fora de qualquer incerteza (primeira regra do método), e constatando-se que as impressões tidas por reais quando acordados, temos em igual intensidade quando dormindo, como saber se exata ou não a realidade dentro e fora de nós? Esse argumento que remonta à Antiguidade fora colhido por Descartes a partir de uma fonte mais próxima, seguramente Montaigne e sua "Apologia de Raymond Sebond", supramencionada.[79] Espinosa não levará em grande consideração a objeção: no *Breve tratado*, Segunda Parte, Capítulo XV, repele o problema com a alegação de que "a verdade se faz clara pela verdade, isto é, por si mesma, mas a falsidade nunca é revelada ou indicada por si mesma. Portanto, quem tem a verdade não pode duvidar de que a tem". E: "[...] quem está mergulhado na falsidade ou no erro pode opinar [imaginar] que está na verdade; igualmente, quem sonha pode pensar que está desperto; porém quem está desperto jamais pode pensar que sonha" (Espinosa, 2017, pp. 119-120).[80] No *Tratado da emenda do intelecto*, parágrafo [50], defende a distinção da ideia verdadeira das demais, contra o ceticismo de quem não as consegue diferenciar, por não diferenciar sequer do sono a vigília.[81] Mas para Descartes, é a hipérbole da dúvida que garante a suspensão do juízo inclusive quanto ao fato aparentemente tão seguro de se estar acordado. Acolher essa hipótese, a de que haja engano quanto à vigília, é conceder maior validade à certeza, caso se possa suprimir a hesitação proposta pelo ceticismo.

---

[79] MONTAIGNE, M. Op. cit., p. 279: "Os que comparam nossa vida a um sonho foram mais judiciosos talvez do que pensavam. Em nossos sonhos nossa alma vive, age, exerce todas as suas faculdades, tal quando está acordada. [...] Recebendo nossa razão e nossa alma as ideias e os sentimentos que nascem em nós quando dormimos, e prestando-se a eles, como o faz com o que concebemos de dia, como duvidar de que, em pensando e agindo, sonhamos? E estar acordado seja uma forma particular do sono?".

[80] A passagem correspondente na *Ética* (Segunda Parte) é aquela da proposição XLIII, que diz (p. 137): "Quem tem uma ideia verdadeira sabe, ao mesmo tempo, que tem uma ideia verdadeira, e não pode duvidar da verdade da coisa". Na mesma página, na demonstração encontramos um trecho "ballingniano": "[...] Exatamente da mesma maneira que a luz revela a si própria e as trevas, assim também a verdade é norma de si própria e do falso". No original, p. 136: "Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare" e "Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est".

[81] No *Tratado da emenda* o que diz Espinosa, p. 51: "[...] são como homens que, no estado de vigília, não duvidavam de que estavam acordados; mas, após terem julgado uma vez, em sonhos, como com frequência sucede, que estavam acordados — o que depois verificaram ser falso — duvidaram também do seu estado de vigília". No original, p. 50: "Adeo ut sint veluti homines, qui, cum vigilarent, non dubitabant se vigilare; sed postquam semel in somniis, ut saepe fit, putarunt se certo vigilare, quod postea falsum esse reperiebant, etiam de suis vigiliis dubitarunt". E ainda Hobbes (*Leviatã*, p. 13): "No que me diz respeito, quando observo que nos sonhos não penso muitas vezes nem constantemente nas mesmas pessoas, lugares, objetos, e que não recordo uma tão longa cadeia de pensamentos coerentes, sonhando como em outros momentos, e porque acordado observo muitas vezes o absurdo dos sonhos, mas nunca sonho com os absurdos de meus pensamentos despertos, contento-me em saber que, estando desperto, não sonho, muito embora, quando sonho, me julgue acordado".

À procura de um princípio estável, Descartes "suspende" a realidade exterior. O apelo ao sonho como contraprova ao realismo externalista do senso-comum não chega a constituir novidade: resgatamo-lo na célebre obra dramática *La vida es sueño* (1635) de Pedro Calderón de La Barca (1600-1685), em que o príncipe Segismundo desconsoladamente medita: "Que é a vida? Um frenesi./ Que é a vida? Uma ilusão,/ uma sombra, uma ficção/ e o maior bem é pequeno;/ que toda a vida é sonho/ e os sonhos, sonhos são" (Calderón de la Barca, 1951, p. 243). Retrospectivamente, já no *Teeteto* de Platão o argumento aparece.[82] Mas a despeito do onirismo com o qual pode ser confundida a vigília, restam as matemáticas, pois mesmo em sonhos dois e três são cinco. Contra a evidência dessas verdades cujo fundamento já não é sensível, é que se dá o apelo à hipótese de um gênio maligno, o embusteiro capaz de levar ao engodo mesmo o mais inquestionável. O *Discurso do método* e os *princípios de filosofia* elidem a hipótese do gênio maligno. Naquele são mencionados os "paralogismos" (possíveis mesmo nas matérias simples de Geometria) como razão para a suspensão das demonstrações matemáticas; nos *Princípios*, semelhantemente, no § 5 da Primeira Parte, é aventada a expansão da dúvida às matemáticas a partir do fato de alguns se confundirem em seus raciocínios. E se Deus permite que haja algumas vezes enganos, por que não permitirá (a pergunta é possível enquanto ainda não se conhece a verdadeira natureza de Deus) o engano com relação às coisas mais bem conhecidas? Pode-se objetar que opostamente ao caso dos sentidos, calculamos bem se o fizermos com cuidado, ao passo que jamais deixaremos de ver o sol menor do que em verdade é. Mas a hiperbolização da dúvida consiste em alcançar tudo o que é passível de erro, e se erramos em matemática, bastaria para que a suspendêssemos igualmente. Tanto o *Discurso* quanto os *Princípios* resumem as *Meditações* e talvez seu caráter abreviado justifique a exclusão da hipótese do gênio maligno. Porém, nas *Meditações* a recorrência ao *malin génie*, já preliminarmente introduz a ideia do Deus bom e veraz, uma vez surgir *aquele ente malévolo* em razão de *este ente benigno* não poder desempenhar o papel de enganador. Apesar da suspensão das certezas e do encaminhamento analítico do raciocínio; apesar de a existência de um Deus verdadeiro ser assegurada apenas na Terceira Meditação, queda antecipada ao menos a sua ideia, razão pela qual não poderia ser a Ele atribuída a intenção do logro. Acrescentemos que se estabelece, com a hipótese do gênio maligno, uma espécie de simetria textual: se a episteme será garantida pela absoluta natureza do Deus bom e veraz na Quinta Meditação, a

[82] Cf. PLATÃO. *Teeteto*, pp. 55-56: "SÓCRATES: Não tens, tu também, reflectido sobre a controvérsia suscitada à volta do assunto, especialmente sobre o sonho e a vigília? [...] A que eu julgo teres ouvido mais de uma vez ser levantada por algumas pessoas ao perguntarem que resposta convincente seria possível dar a quem pusesse à queima-roupa o seguinte problema: estaremos a dormir e a sonhar o que pensamos, ou estaremos acordados e a conversar realmente uns com os outros?".

desconfiança ganhara força extensiva graças à suposição da existência de um enganador de natureza diversa.

Ao tratar dos demônios no *Breve tratado* (Segunda Parte, Capítulo XXV), Espinosa o faz sumariamente: se por demônio entendemos uma natureza "totalmente contrária" à de Deus, coincidirá com o nada porque, sendo Deus a absoluta perfeição, e tendo por essência o existir, seu oposto só poderá ser a imperfeição absoluta do não-ser. Mas o nada não existe, mero ente de razão (a propósito, infra, 2.3.2). E prossegue, com o léxico híbrido, entre o cartesianismo e o misticismo: "Acrescentemos que a subsistência ou a duração no modo da coisa pensante só nasce pela união, causada pelo amor, que tal modo tem com Deus. Supondo-se nos demônios exatamente o contrário dessa união, é impossível que subsistam" (Espinosa, 2017, p. 148). Às vezes os comentadores chamam "demônio" ao embusteiro cartesiano, mas impropriamente: Descartes o designara "gênio", e o fizera para retirar-lhe qualquer excedente, qualquer grau maior de realidade, acentuando sua contrafação de preenchimento do lugar vago, impróprio de ser ocupado por Deus. O gênio maligno não é, pois, nem de longe o *absolutamente outro* de Deus; existe, e é poderoso, mas mais se aproxima do *diabo coxo* de um Luis Vélez de Guevara (1579-1644), de *Angelio*, demônio de Antonio Mira de Amescua (1577-1644), enganadores típicos do imaginário seiscentista: *pobres diabos*.[83]

Citamos dramaturgos espanhóis do Seiscentos. Steven Nadler aproxima o *grande enganador* ("grand trompeur") de outro dramaturgo e romancista quinhentista-seiscentista, Miguel de Cervantes Saavedra (1547-1616).[84] Se, conforme Nadler, alguns estudiosos consideram o *malin génie* importante para acentuar o ceticismo da primeira Meditação, outros o consideram somente artifício retórico. E o próprio Descartes, após superar a suspensão do mundo externo na Meditação Sexta, chamará às hesitações iniciais de "hiperbólicas e ridículas",

---

[83] Há autores que passam por alto o gênio maligno: Denis Rosenfield, por exemplo, em *Descartes e as peripécias da razão* (embora de resto seja um livro fundamental para a compreensão não somente das *Meditações* como do cartesianismo). Porém, se Descartes recorrera ao argumento, consideremo-lo, ao menos. Está no espírito da época: "estimar ver um espectro ou fantasma" em estado de semissono, poder ser ludibriado por entidades maliciosas, tudo isso ainda compõe o imaginário do século XVII, embora os filósofos de então e de hoje tendam a menosprezá-lo. Há o fantasma de um rei querendo vingança, há os *Sonhos de uma noite de verão* shakespearianos. Há *Sueños y discursos* de Francisco de Quevedo (1580-1645). Há os espíritos de Hugo Boxel (infra, 4.3.1). Há os três famosos sonhos de 1619 do próprio Descartes, aos quais se seguiu a certeza de que tinha a missão de "fundar um novo sistema filosófico": "No primeiro sonho, Descartes sentiu-se assaltado por fantasmas e depois por um redemoinho de vento que o fez girar em volta impedindo-o de se manter em pé. (…) Ao acordar, sentiu uma forte dor que, aparentemente, o fez recear ser o sonho obra de algum demónio perverso que apostava em o enganar" (COTTINGHAM, J. *A filosofia de Descartes*, p. 24).

[84] NADLER, S. "Descartes et Cervantes: le malin génie et la folie de Don Quichotte". Revue Laval Théologique et Philosophique. Volume 53, numéro 3, octobre 1997, pp. 605–616. Como exemplo dos que acentuam a importância da hipótese, segundo Nadler: Bernard WILLIAMS, *Descartes: The project of pure enquiry*; e Harry FRANKFURT, *Demons, dreamers, and madmen: the defense of reason in Descartes's Meditations;* como exemplo dos que reduzem a hipótese a um artifício metodológico, Henri GOUHIER (*Essais sur Descartes*), e Robert WACHBRIT, "Cartesian skepticism from bare possibility", Journal of the History of Ideas, n. 57.

sobretudo aquela relacionada ao sono, embora o último parágrafo das *Meditações* torna a ser uma reflexão sobre a insegurança e fragilidade da natureza humana. Mas Nadler, ao aproximar "a primeira obra de filosofia moderna e o primeiro romance moderno" (1997, p. 606), entende que tanto o gênio maligno de Descartes como a loucura de Dom Quixote têm o propósito de questionar a fiabilidade de nossas ações ante a possibilidade contínua de um engano de nossa razão e nossa sensibilidade. Não apenas as *Meditações* forneceriam a explicação psicológica e epistemológica para a natureza delirante do cavaleiro de Cervantes, mas o romance do fidalgo personificaria o viver sob o engano proposto pela hipótese de Descartes. Concordamos com Nadler (1997, p. 605): "O *genius malignus* ou gênio malicioso de Descartes — o astuto enganador da primeira meditação cuja existência hipotética ameaça solapar a confiança que tem Descartes em suas faculdades cognitivas — é uma bela figura filosófica e literária". Uma figura filosófica porque cumpre seu papel na fundação da epistemologia cartesiana; mas literária, igualmente, porque inusitada em seu apelo fabulatório. Como viemos concedendo espaço à imagem em nosso percurso, detivemo-nos nesse recurso filosófico-ficcional das *Meditações*.

Na Meditação seguinte a primeira suplantação do implantado malefício. O eu dubitativo, que suspendera seu juízo em meio às peripécias da entidade ardilosa, insistindo na inspeção de sua instável condição, alcança a segurança ao menos de uma certeza, a de porquanto de tudo duvidasse, não poderia duvidar de que, ao duvidar, duvidava: logo, que pensava duvidar e, finalmente, ao pensar, existia — assim, "esta proposição: *Eu sou*, *eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a pronuncio, ou que a concebo em meu espírito" (Descartes, 2004, p. 275). Fórmula a que não se negará admissão, existir é, entrementes, existir como *coisa que pensa*: admitindo-se a impressão dos sentidos na mente, mas não a existência dos objetos responsáveis por essa impressão. O *cogito* surge como o que primeiro resiste à dúvida: o "eu penso" como autoapreensão e autoevidência imediatas, porém sujeito aos desvios e ilusões de que acaba de fugir, quando não retorna a si por um ato de autorreflexão. Como a autoaceitação e autocomprovação da certeza e verdade do *eu existo* se dão a cada vez que este se volta à mesma constatação pelo próprio pensar, a validação de si como existente estende-se à validação mais ampla de que toda ideia com a mesma clareza e distinção pode ser também considerada verdadeira, o que será confirmado na Terceira Meditação.[85] Por ora, após tal ganho, resta avaliar o que pertence à natureza do *eu pensante*, o que atribuir-lhe como conteúdo. Ainda inadmitida

[85] "A proposição 'eu sou, eu existo', em seu modo mesmo de enunciação, coloca não apenas a existência como seu problema central, mas é o ato mesmo de enunciação de algo existente, uma espécie de ato de julgar a existência que se institui, pelo seu próprio ato, como existente. Neste sentido, o cogito não é uma descrição do ato de pensar, porém o ato mesmo de instituir a faculdade de pensar como existência e, pois, como substância": ROSENFIELD, D. *Descartes e as peripécias da razão*, pp. 122-123.

a sensibilidade, permanece o mundo externo em *sursis*: mas ao pensar pertencem os conteúdos do julgar, querer, sentir. O eu pode desconfiar da existência real das coisas que o levam a sentir ou sobre as quais julga ou às quais quer: mas não pode duvidar de que existam noções na mente como as de calor e sede, e judicações e desejos: o eu que pensa é o que julga ilusória a realidade, é o eu que quer suspender o juízo, é o eu que se concebe existente; à pura percepção de si como pensar, "modos de pensar" são acrescidos pelos quais aquele primeiro conceito se enriquece de realidade: "Mas o que sou, pois? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente" (Descartes, 2004, p. 278). A cisão que a dúvida superada instaura, provisoriamente, é entre mundo interno e mundo externo: a realidade do *eu penso* tende à imersão em si porque nada que não o pensamento é aceito ainda como real: assim, todo acesso à verdade obrigatoriamente passa pela via da introjeção, da introspecção, de uma subjetividade que, à medida que se investiga, quer fugir aos engodos de suas próprias ilusões. Por isso o exemplo da cera implica no aprofundamento dessa imersão em oposição à aparente maior realidade e veracidade das imagens do mundo exterior. Consideradas inicialmente, as imagens das coisas parecem à mente as ideias de maior nitidez: porém, aos poucos é abandonada a regressão aos antigos hábitos de confiança acrítica na percepção espontânea dos sentidos. Um pedaço de cera tem consistência, textura, cor, odor, gosto e até emite som, se se lhe dão pequenas pancadas. Os sentidos o identificam como tal: um pedaço de cera. Mas derretido, transformado, mudado em inúmeras formas possíveis, tornado outro para a percepção, o que lhe assegura a identidade? Para Descartes uma atuação do entendimento, não da sensibilidade: "essa concepção que tenho da cera não se cumpre pela faculdade de imaginar" (Descartes, 2004, p. 96). É o entendimento quem, reduzindo a cera à sua propriedade mais intrínseca de corpo, opera a simplificação pela qual a diversidade das sugestões sensíveis (a doçura, perfume, a brancura, a sonoridade) reduz-se à dimensão espacializada, geometrizada, da extensão. Trata-se de uma preparação para a Terceira Meditação.[86] Se o entendimento opera uma espécie de síntese do múltiplo pela qual o dado sensível se unifica sob uma mesma apropriação afim à da geometria, porque multiplicidade subsumida na mera dimensionalidade de corpo-extensão, compreendemos por que para Descartes fora crível pensar uma *matemática universal*.

[86] Conforme BEYSSADE, M. *Descartes,* p. 38: "A teoria cartesiana da ideia prepara a prova da existência de Deus. Consiste, não numa classificação das ideias, mas numa análise que distingue em todas as ideias dois aspectos, um pelo qual as ideias são semelhantes e igualmente modos do meu pensamento, o outro pelo qual as ideias, exibindo diversas coisas, são diferentes e desiguais".

A atividade do entendimento descrita no exemplo do pedaço de cera propiciou conhecer melhor a natureza do pensar. Para aprofundamento, será preciso investigar as ideias, analisar sua origem, seu grau de realidade. Agrupam-se em três categorias, a das que podem ser ditas inatas ou nativas porque concernem à capacidade de concepção do pensamento; as ditas adventícias porque têm por origem o mundo externo e, finalmente, as fictícias, porque invenções, imaginações do espírito: como os seres mitológicos. Mas essa primeira via de distinção permanece dúbia: a ideia do sol, por exemplo, pequena bola brilhante no céu, não se restringe à imagem, pois também há a ideia corrigida de um astro de maior grandeza, ideia "tomada das razões da astronomia, isto é, de certas noções nascidas comigo, ou formada por mim de algum modo, pela qual ele me aparece várias vezes maior que toda a Terra" (Descartes, 2004, p. 288). Dada a imprecisão dessa análise, inicia-se outra: a que averigua — não a procedência, mas o grau de realidade da ideia. Tomadas em si mesmas como "formas de pensar" inatas, advindas ou imaginadas, as ideias equivalem-se; contudo, se considerado aquilo que representam, divergem: "[...] aquelas que me representam substâncias, são sem dúvida alguma coisa mais, e contêm mais realidade objetiva, isto é, participam por representação em mais graus de ser ou perfeição que as que representam somente modos ou acidentes" (Descartes, 2004, p. 289). Chegamos ao núcleo teórico da Terceira Meditação: o da formulação do "princípio de correspondência da ideia e de seu ideatum",[87] cuja aplicação à prova da existência de Deus exigirá a consideração de outro princípio, afim, o de "adequação causal". Trata-se de saber da procedência, porém mediante o nível de realidade contido por cada agrupamento: Descartes assegura poder se originar em seu espírito as ideias que representam os anjos, animais e humanos: porque nada obsta que resultem de uma operação da mente a partir da mescla das ideias de Deus e das coisas corporais. Causa-nos, porém, estranheza essa alegação. Que toda a diversidade de representações de animais possa originar-se de uma atividade do próprio pensante, como aceitá-lo? Que os anjos sejam uma mescla da imagem de humanos e da noção de um Deus, sim, afinal representam-se como um entremeio de corporeidade e imaterialidade; mas que dizer da variegada coleção de espécies animais? Como fazê-la derivar de uma potência conceptiva do pensamento? Como assentir que moscas, ratos, gatos, cachorros, macacos resultem de uma combinações de ideias do eu pensante, "ainda que não houvesse outros homens no mundo, nem animais nenhuns, nem nenhum anjo"? (Descartes, 2004, p. 292). Seria preciso admitir implicitamente a duvidosa tese cartesiana de inferioridade dos animais (considerados

[87] Na nota 64 à edição das *Meditações* da Coleção Os Pensadores, Gerard Lebrun indica ser de Gueroult a denominação do "princípio de correspondência". A do "princípio de adequação causal", encontramo-la em COTTINGHAM, J. Op. cit., p. 74 e segs.

meros autômatos), em relação ao ser humano, complexo, "espiritual", potencialmente produtor daquelas demais ideias (exceção feita aos anjos, abalizados por sua mescla à ideia de Deus)? Não nos parece bem assente esse ponto. Quanto às ideias de coisas materiais, o que têm de distinto é fruto da atividade do entendimento, como no exemplo da cera; logo, também são de autoria do pensamento as noções mais precisas como as de representação de uma substância, e as de extensão, figura, etc., umas vez derivarem de uma aplicação da mente; e as impressões materiais confusas, as que possuem grau de representação cuja clareza e distinção é menor que a do próprio eu quando se apreende como coisa pensante, seguramente poderão ser atribuídas a este, agora em que a realidade externa ainda é duvidosa. Sendo o eu pensante falho, factível de erro — o que desencadeara todo o processo investigativo — alcança, no entanto, ideias claras e distintas: logo, sendo as ideias corporais verdadeiras ou não, nada impede que tenham por autor (por causa) o próprio eu pensante.[88] O esforço inteiro tende, assim, a subsumir a complexidade do conteúdo metal à mesma origem, o próprio espírito, a partir do princípio subjacente da adequação causal. O eu pensante pode ser origem e causa daquele conteúdo inteiro. Mas não poderá ser da ideia que vem a seguir.

A ideia de Deus. "Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, e pela qual eu mesmo, e todas as outras coisas que são (se é verdade que existem), foram criadas e produzidas" (Descartes, 2004, p. 294). Todos os predicados implicam uma realidade cuja essência é de absoluta completude: o grau de representação comportado pela ideia de Deus é o máximo, máxima a realidade objetiva que sua ideia expressa. Como, pelo princípio da correspondência de ideia e ideado, há tanta realidade na representação quanta na coisa representada, a saber, na realidade formal ou atual, segue-se que a ideia de Deus consistindo na substância infinita corresponde à infinitude atual ou formal divina, sua existência real. E se somente como ultrapassagem da dúvida pudemos alcançar o *cogito*; se a dúvida é imperfeição e superior o conhecimento claro e distinto, de onde viria a ideia de um ente cuja perfeição é infinitamente superior? Causando repugnância achar originado do menos perfeito o mais perfeito, em conformidade com o princípio de adequação causal, não contendo o efeito ou coisa produzida maior realidade que a causa ou coisa produtora, Deus, substância infinita, *tem que ser* o responsável por sua concepção no espírito

[88] É, pois, somente com uma perda *incalculável* de realidade sensível, de realidade *sob o âmbito da diversidade*, que o geometrismo cartesiano se estende ao mundo das coisas. "O ideal de fundamentar o conhecimento da natureza sobre bases tão sólidas quanto as do conhecimento matemático, e de aplicar àquele o mesmo método dedutivo que se emprega neste, talvez tenha sido a motivação primordial do programa cartesiano. Esse ideal levou Descartes a uma tentativa de reduzir a física à geometria, tirando da matéria as qualidades sensíveis, exceto a extensão. A extensão era vista por Descartes como a única propriedade dos corpos da qual podemos ter uma ideia clara e distinta". ABRANTES, P. *Imagens da natureza, imagens da ciência*, pp. 81-82.

do filósofo. Possuindo a substância maior realidade que seus modos ou acidentes, a ideia de Deus encerra em si toda a realidade objetiva possível, isto é, o máximo de representação que a ideia de substância infinita comporte: não apenas existe Deus, mas é o responsável por haver sua ideia no entendimento, não podendo ser o eu pensante finito, errático, imperfeito, causa do que o ultrapassa em infinita realidade e perfeição. Embora a ideia da existência divina não apareça com a mesma imediatez com que o pensamento percebe a si como existente, é considerada clara e distinta porque pela lei da causalidade não pode uma realidade atual ou formal (Deus mesmo) ou uma realidade objetiva (a ideia de Deus no espírito) ter menos realidade que o efeito que se lhes segue: concluindo-se que "do simples fato de que eu existo e de que a ideia de um ser soberanamente perfeito (isto é, Deus), está em mim, a existência de Deus está muito evidentemente demonstrada" (Descartes, 2004, p. 299). A ideia de Deus é inata, uma *marca impressa* na mente humana.

Depois de investigar na Meditação Quarta a causa do erro e de a considerar sobretudo fruto de uma distensão do juízo para além dos limites de uma segura evidência, Descartes assere a necessidade de ultrapassagem das hesitações em que o espírito vem se encontrando e retorna à ideia de Deus. Na Meditação Quinta a sua existência necessária é confirmada pela inseparabilidade de ser e existir na ideia de Deus, ao contrário de qualquer outra ideia. As decorrentes do mundo externo têm ainda suspensas as realidades que expressam; as que concernem a figuras ou relações matemáticas e independem do mundo sensível, como a ideia do triângulo (que pode não existir formalmente na natureza), são claras e distintas (possuem aquele grau de verificabilidade que há no próprio *eu* quando se põe como intuição de si), mas não são necessárias. Só a ideia de Deus impõe a necessidade da existência do ideado: portanto, "a existência de Deus deve passar em meu espírito, ao menos por tão certa quanto estimei até aqui as verdades das matemáticas, que concernem apenas a números e figuras" (Descartes, 2004, p. 312). Ao passo que as verdades matemáticas implicam uma essência eterna (como o conceito de montanha implica o de vale), mas não uma existência coincidente com sua essência; em se tratando de Deus, existência e essência não se separam: "não há menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte a existência, quanto conceber uma montanha que não tenha vale" (Descartes, 2004, p. 312). Mas se não é concebível uma montanha definida sem a noção do vale, montanhas e vales não comportam a existência necessária em sua definição, podendo de fato não existir na natureza; contrariamente, se Deus não é definido sem a existência, existe e obriga o pensamento a admiti-lo existente.

Desde a publicação das *Meditações* tem sido observada a inspiração anselmiana desse argumento.[89] Em seu *Proslogion ou Alocução* Anselmo de Cantuária (1033-1109), após uma "Exortação à contemplação de Deus" (Capítulo I), especula acerca da superação da dúvida no coração insipiente: será a existência de Deus conhecida como é crida? A que responde afirmativamente a partir da sentença cujo sentido corresponde à formulação; cujo conteúdo semântico exprime a constituição sintática: "o ser do qual não se pode pensar nada maior" (Anselmo, 1973, p. 108).[90] A sentença é dada: como fora uma revelação, o "algo" de que se fala, à mente à qual fala e nada sabemos de sua elaboração, de como o pensamento alcançara essa intelecção; parece um atendimento à evocação inicial do crente que quer compreender. Corresponderia, a sentença, na sua intenção de apoditicidade, a um princípio inquestionável e de inteligibilidade e aceitação imediatas. Logo após instaurar a separação entre a existência de uma ideia no intelecto e a existência real do objeto, Anselmo conclui que no caso particular do ser de que se trata a ideia na mente obriga à existência no mundo: existisse apenas no intelecto e não seria o *aliquid* da frase, pois restringir-se-ia a uma forma de existência, quando outra lhe é necessária para ser *o que é*, a existência na realidade externa. O Capítulo III do *Proslógio* é dedicado a refutar a possibilidade da inexistência de *aliquid,* refutação antecipada no Capítulo II: *aquilo o qual nada maior é pensável* não pode ser pensado como inexistente na realidade, pois não seria o que é, já que para que o seja, precisa existir além do pensamento, o que quer dizer, precisa *necessariamente* ser a maior realidade *possível,* existente no intelecto e fora deste. Sendo necessário o existir por sua simples definição pelo pensar, como é crível que se o pense como inexistente? Como o coração insipiente o diz não existente? O coração insipiente nega apenas o nome, não a realidade nomeada: pois que, para negá-la sendo preciso tê-la em mente, a realidade é negada pelo que a nomeia — Deus —, porém não pelo que significa — a existência real necessária conforme sua própria ideia definidora. Mas no *Livro em favor de um insipiente* o monge Gaunilo formula algumas refutações. Destacaremos a que coincidirá com uma das Primeiras Objeções a Descartes: a existência de Deus pode até ser identificada à sua definição,

[89] Caterus, o organizador das Primeiras Objeções, argumenta contra a validade da passagem da existência na ideia à existência real, como o teria objetado Tomás de Aquino "a si mesmo" (na verdade, a Anselmo), como veremos pouco a seguir.

[90] Outra tradução: "um ser maior do que o qual nada pode ser pensado", conforme José Silva Rosa e Maria Helena Reis Pereira à edição *Proslogion* da Texto Editora. As duas traduções apontam para perspectivas diferentes, embora pareçam convergentes. Esta acentua que nada, em comparação ao ser de que se trata, pode ser tido por maior. Estabelece, pois, o grau de realidade do ser relativamente, em oposição a outros. A que preferimos e mencionamos em corpo de texto, pelo contrário, acentua a intensidade do ser considerado em si mesmo: nada de maior pode ser pensado desse ser que se define pela grandeza (tomada qualitativa, mais que quantitativamente). A frase original é: "aliquid quo maius nihil cogitari potest". Uma tradução alternativa às duas citadas será: "algo o qual nada maior é pensável".

isto é, pode até estar contida em sua ideia e esta existir no intelecto como uma exigência de existência real, e nem por isso Deus existir, limitando-se a uma necessidade lógica, jamais a uma necessidade ontológica: "[...] se não fosse possível pensar que Deus não existe, então, para que serve toda essa tua discussão ou argumentação dirigida justamente contra quem nega ou duvida que haja essa natureza superior?" (Anselmo, 1973, p. 130). Ou seja, a existência sintática de Deus pode ser assegurada, mas que corresponda à existência semântica (entendendo-a, aqui, como conteúdo ontológico da sentença lógica), isto é questionável. É o que Caterus, teólogo holandês, objeta a Descartes: aceita-se satisfatoriamente o acompanhamento da ideia de Deus pela noção de existência, mas daí a aceitar a existência como real é conceder mais do que o conceito insta, mais do que a reflexão obriga.[91] Não há melhor oposição ao "realismo ontológico" (essa pretensão de prova de realidade semanticamente compreendida a partir de uma enunciação sintaticamente lógica) que norteia o cartesianismo e também norteará o espinosismo: a logicidade interna do discurso reduz-se a isso, coerência discursiva, sem que aquilo a que se refere ultrapasse a dimensão do enunciado.

Mas para Descartes a salvaguarda de sua ontologia reside na própria gradação de realidade das representações. É o cruzamento da prova de adequação causal com a da correspondência entre ideia e ideado que sustenta a indubitabilidade da existência divina. Pela tese da causalidade, o efeito possui sempre menos ou, no máximo, igual realidade que a causa eficiente sobre ele atuante; pela da associação ideia-ideado o grau de realidade objetiva deve convir ao de realidade atual ou formal da coisa. Para afastar a dificuldade levantada contra si, Descartes torna a refletir sobre a natureza das representações e as distingue entre as de existência possível e as de existência necessária. Quanto às demais coisas, nada obsta que sejam concebidas a partir de uma diferenciação entre seus demais atributos e o de existência: o triângulo, a montanha e o vale, o cavalo alado, ideias cujas realidades representadas são as mais variadas, porém todas pensáveis em termos de separação entre sua existência atual e os atributos

[91] A argumentação de Caterus: "*São Tomás define Deus assim:* o que é tal que nada de maior pode ser concebido. *São Tomás prossegue*: O que é tal que nada de maior pode ser concebido, encerra a existência (…) Pois, posto que esse nome *Deus* sendo compreendido e entendido, está no entendimento, e segue-se que está também no efeito; isto é, de que, no conceito ou na noção essencial de um ser tal que nada de maior pode ser concebido, a existência está compreendida e encerrada, segue-se que esse ser existe. *O senhor Descartes infere a mesma coisa.* (…) *Agora São Tomás responde a si mesmo e ao senhor Descartes.* Posto, *diz ele*, que cada um entenda pelo nome de Deus é significado o que foi dito, a saber, o que é tal que nada de maior pode ser concebido, não se segue por isso que se entende que a coisa significada por esse nome seja na natureza, mas somente na apreensão do entendimento. (…) *Daí que eu responda também em poucas palavras: ainda que se permaneça de acordo com que o ser soberanamente perfeito por seu próprio nome porte a existência, no entanto não se segue que essa mesma existência seja na natureza atualmente alguma coisa, mas somente que com o conceito, ou a noção do ser soberanamente perfeito, aquela de existência é inseparavelmente conjunta*". DESCARTES, Premières Objections, in *Oeuvres et lettres*, pp. 341-342 (itálicos no original).

que as definem. Mas quanto à ideia de Deus, essência e existência são inseparáveis, como o são os seus atributos em geral: o entendimento sequer concebe com distinção a perfeição divina afastada da ideia de existência, como o faz com relação aos demais seres: "é impossível que esse ser soberanamente poderoso não tenha nele todas as outras perfeições que são contidas na ideia de Deus, de modo que, de sua própria natureza, e sem nenhuma ficção do entendimento, elas sejam todas em conjunto e existam em Deus" (Descartes, 2004, pp. 357-358).

Assim, a Quinta Meditação se encerra com o asseguramento do definitivo do *eu penso.* Deus, certo como qualquer enunciado geométrico, é certificador: de si, da verdade da substância pensante; se o ignorarmos, não teremos real conhecimento de nenhuma outra coisa. O *cogito* é verdadeiro por ser concebido clara e distintamente; mas todas as coisas assim concebidas são verídicas porque advêm de Deus, têm na sua suma perfeição o fundamento: "[...] a certeza e a verdade de toda ciência dependem só do conhecimento do verdadeiro Deus: de modo que antes de O conhecer eu não podia saber perfeitamente nenhuma outra coisa" (Descartes, 2004, p. 317). A perfeição de Deus é garantia para que se tenham como verdadeiras todas as representações claras e distintas.[92] Daqui a crítica a Descartes, nas Segundas Objeções, de incorrência num círculo vicioso: *eu-Deus-eu;* do *eu penso* é extraída a comprovação da existência de Deus, a qual torna a validar a seguridade do *eu penso.* John Cottingham (1989, p. 98): "Porque é evidente que teremos de confiar no nosso intelecto de forma a poder apreender a validade dessa prova da existência de Deus e a verdade das premissas dessa prova. Como poderemos saber que essas percepções da mente não são fundamentalmente defeituosas?". Descartes responderá que a aparência circular é falsa, uma vez que o *cogito* só possui clareza e distinção quando o eu se mantém atento à evidência de seu pensamento como na autoapreensão ou na aceitação de alguma verdade matemática; mas a garantia da validação das ideias não está estendida, por ora, a toda realidade objetiva, o que será alcançado posteriormente, na *Sexta Meditação.*

Desde a Meditação Terceira, a certeza inegável do *eu penso* propicia a investigação de seu conteúdo. Subjacente às várias modalidades de existência *pensante*, todas as operações do pensamento — sejam da vontade, do entendimento, imaginação ou sentidos — concernem

[92] "O conceito de Deus preenche, pois, essa dupla função: a gnosiológica de fundamentação do conhecimento das coisas finitas e a metafísica de uma realidade suprassensível, incorpórea, inclusive em sua repercussão teológica de conhecimento da natureza ou essência de Deus. A natureza da substância pensante é de tal tipo que, sob o influxo das coisas sensíveis, ela não permanece sempre atenta às coisas inteligíveis, de onde a necessidade de demonstração de um conceito cuja posição seja tal que resista às 'quedas' da atenção racional. (…) O conceito de Deus preenche uma função propriamente metodológica, relativa ao processo de elaboração do conhecimento verdadeiro, e uma propriamente metafísica ao assegurar à substância pensante um fundamento infenso ao tempo, vislumbrando-se, nesta perspectiva, a exploração racional desta realidade incorpórea". ROSENFIELD, D. *Descartes e as peripécias da razão*, p. 194.

a uma mesma substância, o espírito, na qual "residem". Se anteriormente a certeza da existência do *cogito* se dava apenas a cada vez que o pensamento se voltava para si, de maneira que a instauração do existir não alcançava continuidade, agora as diversas apreensões se conjugam, unidas ao mesmo sujeito autoapreendedor, substancial. No tocante à simplicidade, semelhante o papel cumprido pelo conceito de substância: as diversas modalidades de pensamento dizem respeito a *um* sujeito. Mas é na Sexta Meditação que o argumento decisivo se apresenta, após a conferência de realidade ao mundo externo, decorrente da veracidade do *bon Dieu*: o *si mesmo, coisa que pensa*, é indivisível, destituído de partes, único e inteiro; em uma palavra, simples em oposição ao corpo que, por mais jungido ao espírito, é sempre compósito, decomponível. Se assim no consoante à *qualidade,* em se tratando de *relação*, antecipamos que a existência do *eu* como independente das coisas externas não o impede de concebê-las, o que Deus novamente viera a consolidar como assegurado: não se trata mais de um *eu solipsista* cujo conhecimento se limita à certeza de si, mas de um espírito capaz de alcançar a verdade das coisas, desde que tomadas certas precauções, aquelas aplicadas nas *Meditações*, descritas resumidamente nas regras do *Discurso*, mas formuladas antecipadamente nas *Regras para a orientação do espírito*.

Veremos o quanto o *Breve tratado* se mostra devedor do cartesianismo. Muito embora consista já numa formulação do espinosismo em sua radical defesa da absoluta unidade do real como ser-existir de Deus, cuja essência nada mais é que seus próprios atributos; e, a par desse nominalismo metafísico, efetive também um redutivismo epistêmico pelo qual as faculdades são esvaziadas de substancialidade, a vontade nada sendo além das próprias volições singulares; permanece, porém, impregnado de uma terminologia cuja fonte é indubitavelmente Descartes, mas, principalmente, funda sua prova ontológica no princípio de correspondência entre realidade objetiva e realidade formal, o que concorre para uma das teses essenciais também da *Ética*.[93] E, não obstante essa presença cartesiana explícita ou subjacente, outra se faz notar, a da concepção místico-amorosa de mundo.

2.2.2 O Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar ou "que união! Que amor!"

> Como a razão não tem nenhum poder para nos conduzir a nosso bem-estar, resta examinar se podemos alcançá-lo pelo quarto e último modo de conhecimento.

[93] A prop. 7 da EII: "A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas". No corolário a explicitação: "Segue-se disso que a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir. Isto é, tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se, objetivamente, em Deus, na mesma ordem segundo a mesma conexão, da ideia de Deus" (p. 87). No original: "Ordo et conexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum". E: "Hinc sequitur, quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius agendi potentiae; hoc est, quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo obiective" (p. 86).

> Dissemos que esse modo de conhecimento não provém de outra coisa, mas de uma apresentação imediata do próprio objeto ao intelecto; e se esse objeto é magnífico e bom, a mente estará necessariamente unida a ele, tal como dissemos de nosso corpo. Daí se segue irrefutavelmente que *o conhecimento é o que causa o amor*, de sorte que, se chegamos a conhecer a Deus desse modo, necessariamente devemos nos unir a Ele (pois ele não pode se apresentar nem ser conhecido por nós senão como sumamente magnífico e bom). E somente nessa união consiste a nossa felicidade, como já dissemos. Não digo que devamos conhecê-lo como é, porém nos basta, para estarmos unidos a Ele, que o conheçamos de alguma maneira; pois também o conhecimento que temos do corpo não significa que o conheçamos tal qual ele é, ou perfeitamente: e, contudo, que união! Que amor! (Espinosa, 2017, p. 140, itálico do autor).

O *Breve tratado*. Em estudo que apresentara à Universidade de L'Aquila quando de um colóquio exclusivamente sobre o *Breve tratado*, em outubro de 1987, depois recolhido nas atas do evento e finalmente incluído como capítulo em *Avec Spinoza: études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Pierre Macherey defende um interessante enfoque, diríamos mesmo um enfoque novo.[94] Conhecendo-se a *Ética* como a obra textualmente completa e doutrinariamente a mais acabada com relação às teses fundamentais do espinosismo, tende-se a apreciar o *Breve tratado* a partir de suas falhas, suas imprecisões, sua imaturidade, sempre em comparação àquela. Contrariamente à advertência final dessa obra, em que é rogado aos amigos (Colegiantes) não se assustarem com as novidades e que mantenham o cuidado (*caute*) na comunicação do conteúdo, Macherey dirá que a impressão é hoje toda oposta, de uma filosofia vetusta, já que conhecidas as explanações maduras da que se toma por sua versão completa, a *Ética*. Mas, pergunta o filósofo e crítico francês, será maneira justa de considerar o *Breve tratado*? Não podemos igualmente tomar a *Ética* que conhecemos por uma versão anterior de outra mais elaborada e virtualmente factível caso Espinosa tivesse vivido além de seus quarenta e quatro anos? Não se poderia, finalmente, considerar aquele "não ainda" atrelado ao *Breve tratado* como um "já"? Para Pierre Macherey, adequada será a leitura do opúsculo pelas questões que suscita por si só: será índice de carência o que é demonstrado diferenciadamente da *Ética*, ou atende a obra em si mesma à justificativa de seus procedimentos metodológicos? A fim de responder a isso é que Macherey tratará do conhecimento de terceiro gênero, o imediato, e seus possíveis paradoxos no *Breve tratado*. Partindo da constatação de que seu início se dá por uma definição de que "Deus é", antes de dizer "o que Deus é",[95]

---

[94] Cf. "Les paradoxes de la connaissance immédiate dans le *Court traité*", in *Avec Spinoza*, pp. 37-68.

[95] Nas palavras de Martial Gueroult (apud MACHEREY, P. Op. cit., nota à p. 40): "No *Breve tratado*, contrariamente à regra cartesiana, o quod, isto é, a existência de Deus, é tratado antes do quid, isto é, sua essência ou definição. Correlativamente, as provas da existência de Deus avançadas no Cap. 1 não devem nada à sua definição ou à sua essência tais como as constrói o Cap. 2. Eis por que, enquanto essa construção [do Cap. 2] anuncia a *Ética* e as provas originais que daí tirará, as provas propostas no Cap. 1 permanecem atrasadas no que concerne a essa nova concepção, sempre engajadas nos conceitos cartesianos, aos quais elas se contentam em fazer subir uma nova elaboração (M. Gueroult, *Spinoza*, t. I "Dieu", éd. Aubier-Montaigne, 1968, p. 493)".

surpreende-se o comentador: será esse súbito e invertido começo sustentável, coerente? Por que iniciar com a existência de Deus, que pedirá a definição de sua essência, como o faz logo no Capítulo 1? Se o intelecto "padece" a presença de um objeto, como conhecer aquela existência absolutamente diferenciada, como supô-la, distinta que é, causando alguma impressão sobre o intelecto humano? Como se dá, pois, o conhecimento de Deus? Incursionando-se pelas Partes I (predominantemente ontológica) e II (de acento gnosiológico), cruzando a investigação do terceiro gênero de conhecimento como "imediato" ao da existência-essência de Deus que se faz "conhecer por si mesma", eliminando "todo intermediário", "toda mediação em sua própria demonstração" (Macherey, 1992, p. 43), conclui-se que "a realidade da existência divina, a menos que se perca sua necessidade intrínseca, não pode ser conhecida através de intermediários, [...] mas ele deve ser diretamente apreendido tal qual é" (ibidem, p. 56). O *Breve tratado* seria coerente, a partir dessa análise, consigo mesmo.

Por nosso lado, consideraremos o *Breve tratado* sob perspectiva que, embora dupla, mostra-se indissociável em seus componentes: o componente formal-discursivo e o afetivo, os quais tomaremos como *ilustrações* de duas frentes, a sintática e a semântica. À medida que o amor como sentimento privilegiado acentua a ligação da mente à unidade por uma via em que o poético-figurativo predomina e direciona a própria discursividade, tal como em Leão Hebreu, veremos o quão o *Breve tratado* ainda se faz devedor de uma tradição mística, apofática. Ao mesmo tempo implica o dirigir-se ao dizer regulativo que, aproximado gradualmente da geometria, substitui a figura-imagem metafórica pela figura-representação matemática e, por conseguinte, com pretensão à desambiguação da linguagem. De modo algum validamos o que diz Jonathan Bennet acerca do *Breve tratado* ao avaliar seu lugar no conjunto da obra de Espinosa, a saber, que possui "status duvidoso", "conteúdo confuso", de "débil ajuda para compreensão do pensamento maduro" do filósofo e, por fim, que dificilmente se encaixa no restante do *corpus* espinosano (Bennet, 1990, p. 11).[96] Pelo contrário, apesar de sua redação em holandês, e de ter enfrentado muitas vicissitudes até sua redescoberta no século XIX, é de fundamental importância para que entendamos a formação do pensamento de Espinosa: por seu caráter de *prematuridade*, inclusive; por sua hibridez enunciativa, ainda titubeante entre uma argumentação por autoevidência e outra de disputa a partir da refutação às objeções; pela sua abordagem de temas ignorados posteriormente (o da existência do diabo, 2.2.1), pelas

[96] Para uma história da composição e redescoberta do *KV* sugerimos o Prefácio "Breve relato" de Marilena Chauí, bem como a Introdução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Ericka Marie Itokazu à edição brasileira da Editora Autêntica: *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, pp. 7-17 e 19-37. E a introdução à edição hispânica de Atilano Domínguez: *Tratado breve*, Alianza Editorial, pp. 7-33.

explicações a que se presta e que a *Ética* passa por alto, o *Breve tratado* mostra-se profundamente sugestivo.

Nossa incursão, o indicamos, será dúplice: refletiremos sobre a composição, sua *estilística*; a seguir, sobre a formação geral da nascente filosofia espinosana a partir desse cariz místico-cartesiano. E, como o que nos interessa, neste momento, é o processo formativo do pensamento de Espinosa, seus enfrentamentos a fim de que alcance a pretensa identidade entre ser-pensar-dizer-agir, ao mesmo tempo que reconhecendo a autonomia do *Breve tratado* (em atendimento ao enriquecedor enfoque de Macherey), não poderemos deixar de trair essa autossuficiência, por sempre o reenviarmos ou às referências passadas de que se faz devedor, ou ao futuro de que se faz predecessor e provisor. Não deixa de ser perspectiva falha, se pensada uma lição fundamental do espinosismo: a de que não se define uma coisa por comparação a outra, pelo que lhe falta ou sobra do contraste, mas por aquilo que, uma vez posto, faz com que seja conhecida e admitida como existente; "porém não só isso, mas de tal maneira que a proposição seja sempre reversível, a saber, que *o que se afirma também não pode, sem a coisa, existir nem ser entendido*" (Espinosa, 2017, p. 91, itálicos no original). A apropriação da natureza de uma coisa pelo que a faz ser exatamente o que é; pela proposição daquilo que, considerado, não pode ser negado sem que neguemos a própria coisa, resulta de um imanentismo ontológico assinalador da verdadeira concepção da realidade. O quanto há de profícuo nessa imersão macherayriana que se deixa impregnar do texto mesmo; mas se a abandonamos por vezes, jamais o fazemos de todo porque as leituras de aporte são também relacionadas ao eixo-narrativo filosófico central. Assim, nossas considerações retornam e avançam, de Leão Hebreu e Descartes à *Ética*, mas em decorrência de nosso objeto: por ora, essa pretensão espinosana de adequação do ser ao seu pensar e *ser pensado*, ao seu *ser dito* por quem o pensa conforme *é*. A temática central do estudo de Macherey, a adequação do terceiro gênero de conhecimento, em sua imediatez, à concepção da natureza infinitamente distinta de Deus nos Capítulos 1 e 2 da Primeira Parte do *Breve tratado*, servir-nos-á de ponto de partida para a investigação *sintática* da obra, em que privilegiaremos o destaque dos conceitos de índole cartesiana como uma expressão de sua linguagem, em confronto ou *adição conflituosa* a outra expressão, a de cariz místico. São, portanto, duas linhas de apresentação do imediato como intuição: uma que vincularemos ao matematicismo e à ordem expositiva inspirada por Descartes, outra, de raiz mais longeva (e quiçá inspiradora em alguma medida do próprio

Descartes), vinculada ao misticismo e à comunidade unitiva que associamos, ilustrativamente, a Leão Hebreu.[97]

A verdadeira Lógica. Estilisticamente, o *Breve tratado* é o mais desigual dos escritos de Espinosa. Tem a argumentação ontológica de sua Primeira Parte atravessada por dois diálogos que, anunciados ao final do Capítulo II como "oportunos", patenteiam a influência neoplatônica em forma (dialogismo) e conteúdo (a amorosidade, a que tornaremos). Mas não apenas: o próprio fio argumentativo da obra inteira alterna-se entre demonstrações ditas *a priori*, demonstrações *a posteriori* e antecipações como respostas a objeções possíveis, além de muitas e longas notas explicativas. Nitidamente o pensamento se ressente de uma maior potência dilucidativa capaz de evitar os saltos e adiantamentos. Assim, demonstra-se no Capítulo I ("Que Deus existe") *a priori* e *a posteriori* a existência de Deus por recorrência a dois princípios de inspiração cartesiana, respectivamente: o da verdade de uma coisa por sua concepção clara e distinta, e o da correspondência entre realidade formal e realidade objetiva. Pelo princípio epistêmico-ontológico da clareza e distinção Deus existe porque é compreensível a existência pertencer à sua essência, não podendo Deus ser Deus sem existir; pelo princípio ontológico-epistêmico da correlação entre realidades, Deus existe porque se há no humano a sua ideia, realidade objetiva, então deve a esta corresponder a realidade formal, Deus *deve ser* a causa de sua ideia na mente humana. O raciocínio é dito *a posteriori* porque pede provas e conceitos subsequentes à formulação inicial: se a ideia formal de Deus contém o que sua representação objetivamente apresenta como ideia, então contém uma infinidade de coisas que superam a capacidade humana de intelecção; o intelecto finito não envolve o infinito, sendo, pelo contrário, por este disposto a compreender em acordo com uma ordem que não pode por si mesmo produzir. Consequentemente, Deus é o intelecto infinito de cuja ideia formal resulta a infinidade de coisas objetivamente presentes à mente humana que, não sendo causadora da ideia de Deus (nem como *ficção*), é necessariamente causada por esta. A longa nota apensa ao texto no parágrafo [8] — para corroboração da impossibilidade de a ideia de Deus poder ser tomada como ficção — retoma o tema de uma hierarquia das ideias em seu nível de realidade, tal como Descartes o desenvolvera quando da Terceira Meditação (2.2.1). Algumas ideias possuem existência objetiva mas são ao mesmo tempo de existência formal impossível, pois implicam contradições entre naturezas diversas, como a do cavalo alado (combinação de duas

[97] Para uma discussão da presença de Descartes no *Breve tratado*, a Segunda e Terceira Lições de *O espinosismo*, de Victor Delbos: "A expressão primeira da unidade de substância em Espinosa" e "A justificação racional do princípio de unidade de substância", em que se dá uma análise dessa filosofia em formação, bem ao encontro do que estamos, por nossa vez, pretendendo realizar aqui: mas Delbos se centrará na ontologia e nós nos deteremos também, embora rapidamente, nas dimensões gnosiológica e afetiva.

ideias formais que só existem separadamente); algumas são realidades objetivas possíveis mas não necessárias, como as figuras matemáticas cujas essências, no entanto, existem necessariamente, formalmente, sejam ou não representadas pela mente (para Espinosa, como para Descartes, um triângulo não é menos triângulo se não é pensado); e uma ideia possui existência necessária, coincidindo realidade e essência formais e objetivas: Deus, o qual implica por sua própria natureza ser o *subjectum* graças ao qual temos ideias, representações. Pela associação intrínseca de realidade formal e realidade objetiva, está claro que à ideia de Deus não cabe a suspeita de ficcionalização: possuindo existência necessária como ideia objetiva, formalmente existe, existe necessariamente; comportando sua ideia formal a infinidade das ideias, não pode ser causado pela mente finita humana, sendo antes sua causadora. Daí que a prova *a priori* seja preferível: efetiva-se unicamente a partir da simples e verdadeira concepção-definição de Deus, condizendo inteiramente com a perfeição desse ser causa de si.

Detivemo-nos na discussão do Capítulo I para que se sobressaísse 1) a inspiração cartesiana fundamental subjacente a toda a concepção da prova da existência de Deus e 2) a síntese a que Espinosa chegará: se o *Breve tratado*, à sua maneira, assenta a demonstração de Deus por duas vias, *a priori* e *a posteriori*, alongando-se na segunda que admite não ser a preferível, com o *more geometrico* da *Ética* o *apriorismo* ganha sua propulsão comprobatória. Mas é com o Capítulo II ("O que Deus é") que o espinosismo se afirmará em sua originalidade, estendendo o alcance da ideia formal de Deus não só à realidade infinitamente imaterial, mas também à realidade material, defendendo na extensão um atributo da substância única, Deus. Empreenderemos, porém, tal discussão, dentro de um exame *sintático*: por ora nos deteremos menos no sentido com que cada atributo se reveste em Espinosa, e mais na investigação daquilo em que consistem os atributos no *Breve tratado*: o que os faz ser atributos. Como se contagiados por Maimônides, ficaremos com o Capítulo VII da Primeira Parte que analisa "os atributos que *não* pertencem a Deus" (itálico nosso) e a que já aludimos ao final de 2.1.1.

O centro da crítica de Espinosa às predicações equivocadas de Deus dá-se na rejeição à definição tornada clássica por Aristóteles a partir do gênero próximo e da espécie distante. É a definição aceita por Maimônides para os entes particulares, mas considerada imprópria em se tratando de Deus. Também para Espinosa trata-se de um equívoco em que não incorre "a verdadeira Lógica", a que se dá "segundo a divisão que fazemos da Natureza" (Espinosa, 2017, p. 81). A divisão da Natureza consistindo 1) naquilo que existe por si mesmo e 2) nas coisas que não existem por si mesmas, então serão igualmente de dois gêneros ou classes as definições: de atributos e modos. Os atributos correspondendo ao que é conhecido por si (pois são atributos de uma substância que também apenas por si se dá a conhecer) e os

modos correspondendo ao que depende do conhecimento daquilo de que são modificações, isto é, os próprios atributos. Os filósofos costumam confundir, segundo Espinosa, *attributa e propria*: os atributos, a essência divina, com as *atribuições* que a ela conferem; estas apenas auxiliam a compreender algumas características daquela: que seja eterno, onipotente, simples, infinito, etc.. Como dito já em nota ao Capítulo I: "dado que essas coisas [infinitude, perfeição, imutabilidade, onipotência] não são atributos de Deus. Deus sem dúvida não é Deus sem elas; porém não o é por elas, posto que elas não dão a conhecer nada substancial, mas são unicamente como adjetivos" (Espinosa, 2017, p. 52). São *próprios*, *propriedades* de Deus, denominações extrínsecas: em menção posterior, "porque não são senão adjetivos que não podem ser entendidos sem seus *substantivos*. Isto é, Deus não seria Deus sem eles, mas não é Deus por eles; pois eles não dão a conhecer algo substancial, pelo qual, somente, Deus existe" (Espinosa, 2017, p. 70). Os *próprios* seriam a causalidade de Deus (causa emanativa ou produtiva; causa imanente e não transitiva; causa livre; causa por si mesmo; causa principal; causa primeira ou iniciante; causa universal; causa próxima e causa última); a providência de Deus (conservação de todas as coisas, seja universalmente pela preservação de cada coisa como parte da Natureza inteira, seja particularmente pela preservação de cada coisa considerada como um todo em si mesma); a predestinação de Deus (toda a Natureza sendo necessária, não havendo espaço para o questionamento de sua ordenação). Em oposição aos *propria* e sua adjetivação do *subjectum* de que tratam, que atributos podem ser tidos como legitimamente expressivos da essência da substância? Podemos agora retornar à correspondência realidade formal-realidade objetiva. Porque a essência de Deus não pode ser pensada como limitada, deve sua ideia formal conter a infinitude das coisas formalmente existentes na Natureza: ora, não pode, pois, no intelecto infinito de Deus deixar de constar a existência de essências cuja realidade é a da extensão, uma vez a Natureza ser também extensa. Assim, de todos os infinitos atributos, "até agora somente dois nos são conhecidos por sua essência, e estes são o *pensamento e a extensão*" (Espinosa, 2017, p. 79, itálico no original). *Estender* a essência de Deus a toda a Natureza, identificando-o também como material, pode ser assinalado como uma outra dimensão daquilo que no *Breve tratado* tanto se pronuncia: a unidade absoluta da realidade como vínculo de amor.

Amor, Entendimento e Razão. Quanto à dimensão semântica, destacaremos aquele afeto que se estende proeminentemente ao longo do *Breve tratado*, o amor. Nas definições dos afetos na *Ética* III o amor é o sexto a ser definido, logo após o desejo, a alegria, a tristeza, a admiração, o desprezo. "O amor é uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior", diz-nos. E, na explicação: "Esta definição explica muito claramente a essência do amor. Já a definição dada pelos autores que definem o amor como a vontade do amante de unir-

se à coisa amada não exprime a sua essência, mas uma de suas propriedades" (Spinoza, 2008, p. 241).[98] Vimos que Leão Hebreu identifica desejo e amor, distinguindo-os apenas porque o amor é *desejo de união* com aquilo que se ama. Precisamente a definição repudiada na *Ética*. Mas não apenas Leão Hebreu é negado: Espinosa mesmo se contesta, se em vista o *Breve tratado*. No capítulo V da sua Segunda Parte: "O amor, que não é senão gozar uma coisa e unir-se com ela, nós o dividiremos segundo as qualidades do objeto que o homem procura gozar e ao qual quer unir-se" (Espinosa, 2017, p. 101). Por que distam a *Ética* e o *Breve tratado* no que concerne à definição do amor? Seria tal diferenciação expressão de outras distinções?

Tal como na *Ética*, os afetos são associados, no *Breve tratado*, ao nível de conhecimento a que aderem. Trabalharemos mais detidamente a questão do conhecimento a partir do *Tratado da emenda* (2.3.3). Para logo, os quatro níveis de conhecimento, opinião por testemunho, experiência, crença verdadeira e conhecimento claro, aqui, são divididos genericamente em dois: o saber incerto (os dois primeiros modos) e o saber verdadeiro (os dois modos seguintes). Destas diferentes espécies de saber são gerados diferentes afetos, dentre os quais o amor — definido logo após a admiração. No concernente à opinião o amor é variável, transitório e muda de objeto se um segundo lhe parece superior ou preferível ao primeiro; no tocante ao saber por ouvir dizer ou por testemunho, é ainda mais duvidoso, pois depende não apenas do objeto exterior, como o da experiência, mas também da opinião alheia. Espinosa divide em dois blocos a pertinência do afeto, segundo sua origem: se oriundo de um vago conhecimento, paixão; se oriundo de saber verdadeiro, fruição da maior felicidade, o amor em Deus. Quanto a este, o primeiro diálogo da Parte Um do *Breve tratado* o ilustrará: trata-se da discussão entre, por um lado, *Amor*, *Entendimento* e *Razão*, e por outro, a *Concupiscência*. O Amor principia declarando ser sua perfeição dependente da perfeição do Entendimento e da Razão, posto que se se aperfeiçoam e vinculam-se a um objeto perfeitíssimo, suscitam a geração de um Amor perfeitíssimo. Entendimento afirma contemplar a Natureza em seu conjunto e a Razão afirma a unidade da Natureza infinita. Mas Concupiscência nega que sejam compatíveis a unidade e pluralidade resultantes da compreensão de uma Natureza composta de substância extensa e substância pensante; o todo sendo uma terceira substância, é impossível sejam Natureza, extensão e pensamento um só. A Razão responde defendendo que pensamento e extensão são *atributos* da substância única. Concupiscência volta à carga e diz que não pode ser salva a unidade substancial, uma vez que esta causa os efeitos constituídos pelo pensamento

[98] SPINOZA, B. *Ética,*p. 240: "Amor est laetitia concomitante idea causae externae. *Explicatio*. Haec definitio satis clare amoris essentiam explicat. Illa vero auctorum, qui definiunt amorem esse voluntatem amantis se iungendi rei amatae, non amoris essentiam, sed eius proprietatem exprimit".

e extensão, sendo assim distinta deles; mas a Razão retruca defendendo agora a ação imanente pela qual age a causalidade substancial da Natureza, isto é, não se trata de causa e efeitos distintos absolutamente, mas de uma causa que produz interiormente e não transitivamente, uma causa *que é* seus atributos. O Amor pode, assim, aderir à Razão e ao conhecimento da substância única com que é alcançada a suprema beatitude.

A demonstração do que é apresentado de modo literário no diálogo surge nos Capítulos XXI-XXVI do *Breve tratado*, Parte II, em que são finalmente apresentadas as duas outras formas de conhecimento, para além da opinião e do simples testemunho. Trata-se do conhecimento chamado "pela razão" e do conhecimento chamado *verdadeiro*. O conhecimento racional é maior que a simples opinião porque investiga a causalidade pela qual se gera dado efeito — correspondendo no exemplo da regra de três, à descoberta das normas mesmas da proporcionalidade; mas é inferior ao modo de conhecimento chamado "verdadeiro", pois somente este apreende imediatamente o objeto. De tal maneira que é indispensável inteligir o objeto mais perfeito por esse modo de conhecimento: "E, posto que entre Deus e nós há uma união tão estreita, é evidente que *não podemos entendê-lo senão imediatamente*" (Espinosa, 2017, p. 141, itálico no original). Tal união consiste naquilo que Espinosa chama "renascimento": seguir-se-ão tais mudanças que, assim como o primeiro nascimento teve lugar quando nos "unimos ao corpo", dar-se-á o segundo ao percebermos os efeitos tão mais grandiosos do amor que acompanha o conhecimento desse objeto extenso-incorpóreo, Deus.

Confrontada a importância que o afeto amor assume no *Breve tratado* com a que assume na *Ética*, constata-se um esvaziamento gradual no espinosismo daquilo que o vincularia a uma filiação mística. A maior proximidade do *Breve tratado* perante tal filiação ocorre sem dúvida em função, primeiro, de parte de seu universo conceitual marcadamente teológico em adição ou conflito à terminologia cartesiana; segundo, em função do papel do amor, definido, assim como em Leão Hebreu, como "gozar uma coisa e unir-se com ela" (Espinosa, 2017, p. 101). Se algo desse cariz teológico-conceitual permanece na *Ética*, já o faz de maneira mitigada; por, pelo menos, dois fatores: o uso maduro por Espinosa de uma ordem demonstrativa geométrica, e o comedimento do conceito de amor pela expansividade de outros afetos primordiais. Na *Ética*, o amor terá sua presença diminuída em prol do desejo e da alegria. Por quê? Porque, concomitantemente à depuração expositivo-conceitual, temos igualmente o desenvolvimento de uma tese apenas em germe quando do *Breve tratado*, aquela relativa ao papel do *conatus*. O amor — marcadamente místico, como união — cede lugar ao desejo de conservação e à alegria como potencialização.

O *conatus* surge no *Breve tratado* uma vez, no Capítulo V da Primeira Parte: "[...] o *conatus*, que encontramos na Natureza inteira e nas coisas particulares, e que tende a manter e conservar seu próprio ser" (Espinosa, 2017, p. 75).[99] O desejo, na definição das paixões da opinião após a admiração, o amor e o ódio (Capítulo III da Segunda Parte), "consiste unicamente, como querem alguns, no apetite ou atração por obter aquilo de que se carece, ou, como querem outros, por manter aquilo de que já gozamos". E mais à frente, ainda sobre as paixões do desejo e agora também da alegria, é dito (Capítulo VII da Segunda Parte): "Visto que surgem das mesmas causas de que provém o amor, nada temos a dizer delas, senão que devemos recordar o que anteriormente dissemos" (Espinosa, 2017, respectivamente, pp. 97 e 106). As definições do desejo e da alegria aparecem submetidas à do amor. Mas na *Ética*, à definição do amor antecede a da alegria, de que se faz, inclusive, dependente. E na proposição 56 da Parte III, afirma-se a pluralidade e variedade de afetos em dependência de sua composição ou derivação dos afetos originários, o desejo, a alegria e a tristeza: se compostos por dois ou mais, temos a flutuação de ânimo; se efeitos de um afeto predominante, temos a derivação. Ainda: se no *Breve tratado* a alegria e o desejo possuem causas similares ao amor, e o desejo é definido como carência de algo, aqui este é pura afirmação, posto que definido como "a própria essência do homem", não sendo mais uma negação (o que falta), mas afirmação das volições (quer conscientes ou não) pelas quais age o indivíduo. O desejo abrange agora, na *Ética*, "todos os esforços da natureza humana" ("ut omnes humanae naturae") diversamente chamados de "apetite, vontade, desejo, impulso" ("appetitus, voluntatis, cupiditas vel impetus"), segundo a definição 1 dos afetos (Espinosa, 2008, pp. 236-237). E por isso lhes são seguintes as definições de alegria e tristeza como passagem ou de uma perfeição menor a uma maior, ou de uma maior a uma menor.

A teoria do *conatus* em Espinosa transforma a dinâmica do amor em dinâmica do desejo-esforço por conservação.[100] Definido como essência humana, ganha anterioridade

---

[99] A nota à edição brasileira de que nos servimos esclarece, na mesma página: "O termo holandês 'poginge' significa esforço ou tendência, e é o correspondente exato do latim 'conatus', um dos conceitos fundamentais da *Ética*".

[100] Poderíamos tecer considerações acerca da leitura de Thomas Hobbes por Espinosa, a propósito da discussão do *conatus* ou impulso como elemento semântico de nossa abordagem, não fosse isso ser retomado adiante, no Capítulo 4. Da mesma maneira, privilegiamos Descartes como geômetra precursor, embora não possamos deixar de observar a geometria em Hobbes. Na "Epístola dedicatória" ao Conde Guilherme de Devonshire, inserta na edição de 1647 do *De cive*, publicada em Amsterdã, encontramos o programa filosófico da *Ética*: "É certo que os geômetras souberam administrar bem o seu campo. O que a observação dos astros, a descrição das terras, o registro dos tempos, as navegações de longo curso podem dar como contribuição ao bem-estar da vida humana, o que há de belo nas edificações, de sólido nas fortificações, de maravilhoso nas máquinas — enfim o que distingue o nosso tempo da primitiva barbárie — quase tudo é benefício da geometria. E o que devemos à física, a física deve à mesma geometria. Se a filosofia moral tivesse exercido o seu ofício com igual êxito, não vejo em que ainda mais poderia contribuir o esforço dos homens para o próprio bem-estar nesta vida. Se conhecêssemos a natureza das

ontológica frente ao amor, uma vez que toda apetência é um *esforço*, e como tal pode resultar em bem-estar e alegria ou, opostamente, dor e tristeza. O *conatus*, expressão de nosso ser atual, é pura potência — não enquanto devir, aristotelicamente compreendido, mas realidade atual. A universalização do *conatus* (presente no *Breve tratado*, mas ainda não desenvolvida) como essência de cada coisa, estabelece *o agir* a partir de uma nova ordem, uma ordem de potencialização, pela qual o próprio amor (definição 6 dos afetos na Terceira Parte da *Ética*) não será senão uma modalidade de alegria (definição 2 dos afetos). O "amor intellectuallis erga Dei" é a compreensão por meio do terceiro gênero de conhecimento, o da *scientia intuitiva*, de tudo aquilo que *é*, no mundo, enquanto é *em* Deus (à frente, 2.3.2): a saber, é modo de ser de Deus. E por isso a alegria do conhecimento ao se saber acompanhado pela ideia da potência absoluta que a tudo envolve como princípio imanente. Proposição 32 da Quinta Parte V: "Nós nos deleitamos com tudo que compreendemos por meio do terceiro gênero de conhecimento, com uma alegria que vem, certamente, acompanhada da ideia de Deus como sua causa" (Spinoza, 2008, p. 399).[101] O amor advindo é a maior afirmação do *conatus*, maior expressão de nossa felicidade, potencialização máxima de nosso *desejo*, nossa existência *sendo*. É esse ancorar-se no *esforço* de preservação que retira grande parte da remanente carga de *teologia mística* à manifestação do amor na *Ética*, algo por cumprir no *Breve tratado*.

Não neguemos em Espinosa a presença residual daquilo a que se chama filosofia mística: mas o seu *esforço* se deu no sentido de *depurar* o pensamento a ponto de torná-lo o mais reflexivo, assertivo: "(…) toda felicidade ou infelicidade consiste apenas na qualidade do objecto ao qual aderimos por amor" (Espinosa, 1987, p. 26), parágrafo [9] do *Tratado da emenda do intelecto*.[102] O amor intelectual para com Deus é amor, mas mediado pelo conhecimento: é um *esforço* de saber. Não é abandono do discurso nem da singularidade; mas afirmação de uma singularidade, como veremos (2.3.3), enriquecida por uma discursividade filosófica que encontrara no cartesianismo seu modelo de autocompreensão e autodemonstração cada vez mais racionalizadas, *emendadas* pelo modelo da geometria.

---

ações humanas com uma certeza igual àquela com que conhecemos a natureza das grandezas das figuras, a ambição e a avareza, cuja força se apoia em falsas opiniões do vulgo sobre *justo* e *injusto*, ficariam desarmadas, e os seres humanos gozariam de uma paz tão constante que não mais seria necessário lutar, a não ser por um lugar no espaço, devido ao crescimento populacional" (HOBBES, 1993, p. 277). Em síntese, "a ciência passa pelas definições" (idem, ibidem, p. 265).

[101] SPINOZA, B. *Ética*, p. 398: "Quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eu delectamur, et quidem concomitante idea Dei tamquam causa".

[102] ESPINOSA, B. *Tratado da reforma do entendimento*, p. 27: "[...] tota felicitas, aut infelicitas in hoc solo sita est; videlicet, in qualitate objecti, cui adhaerimus amore".

2.2.3 A mosca infinita, a alma quadrada e a Ethica ordine geometrico demonstrata

> Se, portanto, queremos investigar a primeira coisa de todas, é necessário que haja um fundamento a dirigir nesse sentido os nossos pensamentos. Depois, uma vez que o Método é o próprio conhecimento reflexivo, esse fundamento, que deve dirigir os nossos pensamentos, não pode ser outro senão o conhecimento do que constitui a forma da verdade e o conhecimento do intelecto, suas propriedades e forças; com este, teremos adquirindo o fundamento de que deduziremos os nossos pensamentos e da via pela qual o intelecto, na medida da sua capacidade, poderá chegar ao conhecimento das coisas eternas, tendo em conta, é claro, as forças do intelecto (Espinosa, 1987, p. 88).[103]

Bens e sumo bem. Das traduções em português para o título do *Tractatus de intellectus emendatione* as menos convenientes são as que o vertem para *Tratado da reforma do entendimento* e *Tratado da reforma da inteligência*. Não apenas pela substituição do conceito de "intelecto" por seus afins-diferenciados, mas pela perda semântica da ideia de "emenda" e a associação involuntária e inevitável da "reforma" à Protestante. Decerto que há outra reforma a que devemos ligar a do holandês, uma *reforma dos próprios pensamentos* ("réformer mes propres pensées"), locução da Segunda Parte do *Discurso* de Descartes.[104] Mas o verbete *emenda* atende ao étimo original latino, como mantém certo sabor da época e mesmo de agora: coloquialmente não perguntamos a alguém cujo proceder nos parece impróprio "Então, não te emendas?" Não dizemos das próprias correções malsucedidas serem piores que o soneto (aludindo implicitamente ao estrambote, a cauda de três versos que se seguia originalmente aos quatorze)? E aquelas de que não gostaríamos tanto de nos lembrar, as famigeradas emendas parlamentares? Nos hoje clássicos dramaturgos seiscentistas (os moralistas da chamada Idade de Ouro das letras hispânicas e constantes alguns na biblioteca de Espinosa), encontramos a emenda como essa *correção* de costumes, necessária para que os personagens varões ditos *galáns* não sejam indignos de sua condição, tornando-se "vilões". Em *La verdade sospechosa*, do mexicano Juan Ruiz de Alarcón (1580-1639), o fidalgo Don García possui o péssimo vício de mentir desbragadamente por ostentação ou como recurso para sair-se de algum apuro. Um Letrado responsável pela educação e instrução de Don García é o

---

[103] *TIE* [105], p. 89: "Si igitur rem omnium primam investigare velimus, necesse est dari aliquod fundamentum, quod nostras cogitationes eo dirigat. Deinde quia methodus est ipsa cognitio reflexiva, hoc fundamentum, quod nostras cogitationes dirigere debet, nullum aliud potest esse, quam cognitio eius, quod formam veritatis constituit, et cognitio intellectus eiusque proprietatum et virium. Hac enim acquisita fun damentum habebimus, a quo nostras cogitationes deducemus, et viam, qua intellectus, prout eius fert capacitas, pervenire poterit ad rerum aeternarum cognitionem, habita nimirum ratione virium intellectus". Adotamos as menções ao *Tratado* também a partir de sua divisão em parágrafos (indicados entre colchetes) que, desde a edição Bruder de 1843, vem sendo acolhida.

[104] NEGRI, A. *A anomalia selvagem*, p. 63: "'Emendatio' é um termo da medicina, designa uma técnica, uma operação com uma finalidade precisa: a reforma do intelecto é sua cura para que desse modo o intelecto seja restabelecido no ser e portanto chegue à virtude".

primeiro a aludir à falta única que observara no pupilo e de que jamais se *emendara*: a falta de "não dizer sempre a verdade".[105] A que o pai do jovem, Don Beltrán, consternado, replica esperar que na corte, em que se veem tão válidas as *escolas de honra* (esse bem de que logo trataremos espinosanamente como ilusório), se opere a emenda. Mas a peça avança e os imbróglios em que se mete Don García em consequência de sua lábia e prosápia terão um final consternador: vence a moralidade e a *verdade suspeitosa* far-se-á insuspeita, o vício será derrotado pela virtude.

É em prol de uma virtude também, porém não no sentido moralizante da dramaturgia do seiscentos, que o *Tratado da emenda do intelecto* nos coloca, desde sua primeira frase, *sub specie emendatio*: arremete contra a existência cotidiana, julgando-a vã e fútil ("vana et futilia"). Sendo o propósito máximo da vida o usufruto da união da mente à Natureza, e esse propósito não se realizando senão com um *modelo de vida* em que os fins normalmente almejados não devam ser procurados por si, o confronto entre *costumes* e *metafísica* só pode resultar em favor da segunda e em detrimento daqueles, de onde a asseveração da vanidade e futilidade frequentes na vida corrente. Porém, não consideremos à letra esse desprezo ao cotidiano: além de inspirado na Primeira Parte do *Discurso do método*,[106] consiste num tropo retórico, ponto de partida filosófico-literário a partir do qual, por contraste, se evidencia a excelência do que se procura. Também desconfiemos de que sejam um o autor do *Tratado* e o *eu* que neste nos fala: parecendo-nos o denunciador do ordinário um *personagem-personagente*, um estereótipo do sábio meditativo outrora desgarrado, mas agora de *vida solitária* (lembremos Petrarca), e que alimentaria durante anos a errônea imagem de filósofo recluso atrelada a Espinosa. Os primeiros biógrafos têm responsabilidade quanto ao fortalecimento dessa imagem: já no Prefácio de Jarig Jelles à primeira edição da *Opera postuma* é dito de Espinosa

---

[105] Em notas preciosas à sua tradução (reproduzidas na edição portuguesa de Abílio Queirós), Alexandre Koyré destaca as presenças da *expurgatione intellectus* de Bacon e da *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae* de Hobbes como inspirações para a noção e o intuito da *emenda* no *Tractatus*. Acrescentemos um registro literário: o termo emenda (e flexões) aparece cinco vezes ao longo da peça de Alarcón: duas na *Escena II* do *Acto primero* e correspondem às falas do Letrado e de Don Beltrán a que aludimos; uma terceira na *Escena VI* do *Acto segundo* e é novamente Don Beltrán quem se pronuncia: "Por dicha, con el cuidado/ que tal estado acarrea,/ de una costumbre tan fea/ se vendrá a ver enmendado;/ que es vano pensar, que son/ el reñir y aconsejar/ bastantes, para quitar/ una forte inclinación". Não vemos nessa fala a consideração da potência dos afetos e a inutilidade da admoestação para retê-los? A quarta aparição na *Escena VI* do *Acto tercero* e deve-se a um comentário de Tristán, *gracioso*: "Fingiendo agora/ que se engañaron tus ojos,/ lo enmendarás"; a última é de novo de Don Beltrán, pai do anti-herói, *Escena IX* do mesmo ato: "Y cuando ni esta vergüenza/ le obligue a enmendar suas faltas,/ servirále por lo menos/ de castigo el publicallas". ALARCÓN, Juan Ruiz de. *La verdad sospechosa*, respectivamente pp. 38; 63; 69.

[106] Cf. Descartes, R. *Discours de la méthode*, p. 127: "[...] embora no julgamento que faço de mim eu trate sempre pender para o lado da desconfiança antes que para aquele da presunção; e, ao olhar com um olho de filósofo as diversas ações e empreendimentos de todos os homens, não haja quase nenhum que não me pareça **vão e inútil**, não deixo de receber uma extrema satisfação do progresso que penso já ter feito na procura da verdade" (grifo nosso).

que “apesar de ter se apartado, por assim dizer, de todo o mundo, sua sabedoria e grande inteligência fizeram-no conhecido por muitíssimas pessoas” (Domínguez, 1995, pp. 46-47), e tão grande seu afã em busca da verdade, chegou a recolher-se em casa três meses seguidos. Kuno Fischer, em “Vida e caráter de Baruch Spinoza” (na coleta *Estudos sobre Espinosa*, organizada por César Benjamin), adota irrestritamente a imagem do filósofo retirado: “Quero descrever a vida reclusa e isolada de um homem solitário — uma vida dedicada ao objetivo único do pensamento puro —, tanto quanto ela pode ser revelada e admite mostrar-se à visão externa” (Benjamin, 2014, p. 13). Gebhardt, igualmente, considera as páginas iniciais da *Emenda* uma “confissão” (2007, p. 63). Os comentadores aceitam em menor ou maior grau a identificação entre *eu-discursivo* e *eu-pessoal*: Alessandro Dini, na Introdução à edição italiana do *Teológico-político*, afirma que, sendo a filosofia como procura do sumo bem a escolha decisiva de Espinosa, tal reclamaria uma nova regra de vida, “como resulta das densíssimas páginas autobiográficas com que inicia o *Tratado da emenda do intelecto*” (Spinoza, 1999, p. 12). Também Mercedes Allendesalazar Olaso (1988, p. 78), ao comentar que o efeito de uma paixão depende da força com que se manifesta, afirma que Espinosa, na *Emenda*, refere-se “à sua própria experiência”. Em *O espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*, Victor Delbos (2002, p. 200) acredita que o início da obra consiste numa “espécie de confidência do autor sobre a lição que tirou da experiência da vida [...]”, uma confidência “comovente por sua sinceridade”. Para Alexandre Koyré, é possível “ver-se nessas páginas a expressão de uma experiência pessoal: o que não é de nenhum modo uma autobiografia” (Espinosa, 1987, p. 96).

Então? Pensamos que o *Tratado da emenda* se diferenciará estilisticamente, quanto à “pessoa narrativa” (a “pessoa elucubrativa”), daquele *eu* montaigniano, bem como cartesiano, permeados ambos pela biografia individual: o teor pessoal e confessional só o é em atendimento a uma lógica dinâmica da potência do *bem* a que se dirige o *eu* em questão, de modo algum necessariamente o eu-Espinosa, mas o *eu-perseguidor* que pode ser o de qualquer pessoa. Nos parágrafos [2-14] ocorre toda uma cadeia de idas e recuos assentada sobre uma oposição basilar, a de um bem estável e duradouro frente ao instável e perecível. O personagem-filosófico do *Tratado da emenda* reconhece certos bens como próprios à felicidade e opõe-lhes sua expectativa quanto à “fruição eterna de suprema e contínua alegria” (Espinosa, 1987, p. 22); trata-se de início do confronto entre os *bens* (plurais e certos) e o *bem* (singular e incerto). Mas diante da fragilidade e perecibilidade dos inicialmente tidos como certos, e da consideração da natureza do bem tido como incerto, constata o meditativo que aqueles são na verdade impróprios e este, se não quanto à obtenção, quanto à natureza, é que é seguro; a seguir, como

a ponderação constata a série de adversidades que advêm daqueles bens, podem agora ser concluídos como males, ao passo que o bem procurado, pelo fato de o ser, propicia algum contentamento, tornando-se certo quanto à sua natureza e obtenção. Dada sua certeza, cabe fortalecê-lo, vivenciá-lo cada vez mais e, o que é realmente importante, compartilhá-lo com o maior número de outros aspirantes [14].

A relação de bens contrapostos à verdadeira alegria contribui para o realce do caráter literário do início do *Tratado da emenda*: honras ou glória, riqueza e concupiscência constituem um conjunto de *personagens filosóficos* ou *conceitos performáticos* reiterados ao longo de séculos como se indiciassem uma súmula suficientemente autorizada pela *sabedoria das nações*, a *experiência das gentes*, um *lugar-comum* quase constituído em *noção-comum* moral. A começar pela referência mais próxima a Espinosa, vemo-la, à lista tríplice de bens, parcialmente no *Discurso do método*, ainda na Primeira Parte, quando Descartes, ao tratar de ciências como a jurisprudência e a medicina, diz ter conhecimento das "honras e riquezas" propiciadas aos que as cultivam; vemos os três bens mencionados numa nota de Thomas Hobbes (1588-1679) ao capítulo 14 do seu *De Cive*;[107] ainda Hobbes no Capítulo XIV do *Leviatã*, ao alegar que só podem levar a cumprimento dos pactos o medo de retaliação ou o orgulho de não se querer aparentar faltar à palavra; mas este é raro de encontrar, "sobretudo entre aqueles que procuram a riqueza, a autoridade ou os prazeres sensuais, ou seja, a maior parte da humanidade" (Hobbes, 1979, p. 84); no Cap. II da *Didactica magna* de Jan Comenius (1592-1670), em que o filósofo-pedagogo assegura a finalidade última da vida humana residir fora desta, na vida eterna, e os bens perseguidos temporalmente serem fonte de insaciabilidade: "Se alguém ama o poder e as riquezas, não encontrará onde saciar a sua fome, ainda que chegue a possuir todo o mundo [...]. Se alguém arde com sede de honras, não poderá ter paz ainda que seja adorado por todo o mundo". E finalmente: "Se alguém se entrega aos prazeres, embora todos os seus sentidos nadem num mar de delícias, todas as coisas lhe parecem gastas e o seu apetite corre de um objeto a outro" (Coménio, 1996, p. 85); ainda em Sexto Empírico, no início de *Contra os retóricos*, ao esclarecer a definição de Platão acerca da Retórica como persuasão, mas não instrução, por meio das palavras. Sexto dirá que Platão enfatiza a mediação das palavras porque outros artifícios persuadem sem estas, como a beleza: assim foi que Friné, acusada de profanar os Mistérios de Elêusis, ao despir-se diante dos juízes, comovera-os de uma maneira que o discurso de seu defensor Hipérides não conseguira. E acrescenta: "O mesmo

[107] HOBBES, T. *De cive*, Capítulo Quatorze ("Das leis e das transgressões"), p. 291: "Digo, portanto, que embora alguns homens possam saber, mediante o lume da razão, que *Deus existe*, não poderão sabê-lo, todavia, homens envolvidos com a busca contínua de prazeres ou riquezas, ou honrarias".

também é válido para o dinheiro, o prazer e a glória, pois veremos que cada um desses é tão persuasivo que, por vezes, faz alguns ultrapassarem os limites" (Empírico, 2013, p. 5); em Luciano de Samósata (ca. 125-197) que, ao ridicularizar a filosofia num de seus diálogos satíricos, o *Hermótimo*, antepõe a riqueza, glória (honras) e prazeres (concupiscência) ao — neste caso — muito incerto bem resultante da prática da virtude;[108] finalmente, no ponto 4 do Livro I da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, sem dúvidas fonte originária de muitos dos subsequentes: ao indicar a felicidade como a finalidade maior a que se deve voltar a ação humana o estagirita nomeia as coisas desejadas pelo vulgo em oposição ao sábio: aquele pensa que a felicidade seja "alguma coisa simples e óbvia, como o prazer, a riqueza e as honras". O sábio vê na felicidade um bem "que é autossubsistente e também é causa da bondade de todos os demais" (Aristóteles, 1973, p. 251).

Uma súmula de *desejos* que, à época de Espinosa, e a contar desde o século IV a.C. de Aristóteles, alcançava a tradição reiterativa de cerca de 2000 anos e que em nossos dias resume ainda o fim a que tendem as ações de tantos, tantas: fama, dinheiro e sexo. Mas nos parágrafos [12-13] a revelação surpreendente de que, a despeito de procurar em oposição a estes um bem fixo — *bem* e *mal*, perfeito e imperfeito são noções relativas. Em si mesmas, as coisas não são perfeitas ou imperfeitas, designações que lhes advêm da comparação da sua com outra natureza de maior ou menor realidade, "melhor" ou "pior". Como, porém, é concebível o aperfeiçoamento em direção a uma natureza humana muito mais firme que a atual, o que conduzir a essa condição será o *verdadeiro bem*, e *sumo bem* a sua partilha. De que resulta um direcionamento dos saberes a essa finalidade, desde a Moral à Pedagogia (Educação das crianças, "Puerorum Educatione"), da Medicina à Mecânica. Tendo por meta uma *natureza perfeita*, a perfeição mesma é relativa, porque dependente da realidade atual de cada coisa e do cotejamento com outra. A perfeição é uma meta pretendida por quaisquer que pretendam adquirir remédios para a conservação de seu ser ("remedium ad nostrum esse conservandum") [7]. Mas à medida que compreendemos tudo acontecer de acordo com certa ordenação eterna, tanto mais conhecida *a ordem natural das coisas*, mais perfeita a natureza de quem nela se reconhece. Por isso Espinosa adianta que o aperfeiçoamento humano e sua maior conservação

[108] LUCIANO. *Hermótimo ou as escolas filosóficas*: "LICINO — Mas como podes tu saber que essa coisa lá em cima é de facto a felicidade, e que ela é tal, que vale a pena suportar tudo para alcançá-la? Sim, que tu, pessoalmente, nunca estiveste lá em cima. HERMÓTIMO — Mas acredito no que diz o meu mestre, que o sabe muito bem, como pessoa que já vive nessas alturas. LICINO — Então, pelos deuses!, que é que ele diz das condições de vida e da felicidade que lá reinam? Fala, por exemplo, de riqueza, glória, prazeres incomparáveis? HERMÓTIMO — Mais respeito, companheiro: essas coisas não têm nada que ver com a vida virtuosa".

e alegria dão-se quando do "conhecimento da união que a mente tem com a toda a Natureza".[109] Trata-se de uma transição sutilmente levada a efeito de um problema, o da conservação, inicialmente tratado com ênfase nos costumes, para uma orientação epistêmica (já ali contida, decerto). Como a sanidade exige tempo e é preciso viver nesse entretempo, Espinosa adianta "medidas cautelares" a adotar enquanto o intelecto labora em sua nova empreita: três regras amiúde comparadas às da Terceira Parte do *Discurso do método* e que sintetizam, duas delas mormente, o resultado da reflexão anterior acerca dos bens perecíveis.[110] A primeira regra pondera sobre a necessidade de adaptação da fala e das ações àquelas comuns à maioria das pessoas ("ad captum vulgi") a fim de não lhes ocasionar prevenção; pelo contrário, capturar-lhes a simpatia em prol de sua escuta; a segunda regra postula a moderação no usufruto dos prazeres: destes gozar apenas o bastante para a saúde; enfim, o que pode ser alongamento do anterior, o mesmo quanto às riquezas e demais bens, usufruídos em compatibilidade aos costumes e à manutenção da vida, jamais ultrapassando tal medida.

Ordenação do pensamento. *Ordenada* a vida prática em atenção à sua nova finalidade, cabe ordenar o pensamento: o *Tratado da emenda* é sumarizado na carta 37 a Johannes Bouwmeester como resposta à pergunta que este teria dirigido a Espinosa numa missiva hoje perdida. Bouwmeester indagaria pela existência ou não de um método através do qual possamos nos dirigir com passo firme e sem danos ao conhecimento das coisas mais elevadas; "ou sucede antes que nossas almas, assim como nossos corpos, estão submetidas ao acaso e que nossos pensamentos estão regulados pela fortuna, mais que pela arte?" A que o filósofo responde que depende de nossa natureza a aquisição de ideias claras e distintas, consistindo o verdadeiro método no conhecimento do puro intelecto, distinguindo entre o entendimento e a imaginação, as ideias verdadeiras e as fictícias, falsas e duvidosas; e,

---

[109] ESPINOSA, B. *Tratado da reforma do entendimento*, p. 29: "Quaenam autem illa sit natura ostendemos suo loco, nimirum esse cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet".

[110] Dado o cotidiano exigir ações que raras vezes permitem adiamento, surge em Descartes a necessidade de uma *moral provisória* que permita a existência diária, mesmo sem a completa firmeza da retitude dos feitos: um recurso para evitar que a incerteza estenda sua vacilação e inoperância das ciências à prática da vida. As "três ou quatro máximas" direcionadoras do agir em meio à irresolução do juízo consistem em exercícios de bom senso: 1) obedecer aos costumes pátrios e à religião de sua formação, deixando-se guiar pela moderação, inclusive no tangente às opiniões; 2) apesar de não haver certeza quanto à norma de ação, seguir com constância a conduta adotada como fora certa; 3) dobrar a si antes que à fortuna, mudar a si antes que ao mundo, uma vez que se evita o sofrimento inútil de desejar o que supera em muito o limite individual; 4) das ocupações possíveis, ver a melhor para si: no caso de Descartes, prosseguir com o "ócio criativo" da busca da verdade. Atilano Domínguez, em nota à sua tradução muito bem comentada do *TIE*, adverte que as *vivendi regulae* em Espinosa "respondem à atitude ante os três bens antes analisados e rechaçados": para a honra, a primeira norma; para o prazer a segunda, para a riqueza, a terceira. "As máximas da **moral provisional** que dá Descartes põem o acento na liberdade e firmeza interior frente à flexibilidade e acomodação exterior e são de signo mais marcadamente estoico" (nota 22 a SPINOZA, *Tratado de la reforma del entendimiento*, p. 302, grifo nosso). Em *Descartes*, Michelle Beyssade define tais regras como uma moral menos provisória (como ficou conhecida) e mais provisional. Angela Gonçalves trabalha a questão em "Moral por provisão ou provisória em René Descartes": cf. referências.

confirmando que a *emenda* teórica segue a passo com a *prática*: "Com estes poucos esclarecimentos penso ter explicado e demonstrado o verdadeiro método e ter mostrado, ao mesmo tempo, o caminho para se chegar a ele" E: "Só me resta advertir-lhe que se requer uma meditação assídua e ânimo e decisão firmes; e para conseguir isto se exige antes de tudo, estabelecer certa forma e plano de vida e fixar um fim determinado" (Spinoza, 1988, pp. 256-257 [188-189]).

Começa com o parágrafo [18] a investigação sob o prisma dominante da epistemologia: procura do *modo de percepção* (Espinosa os denomina "modos de conhecimento" no *Breve tratado* e "gêneros de conhecimento" no famoso escólio 2 da proposição 40 da Segunda Parte da *Ética*), e posterior exame das ideias ficcionais [50-65], falsas [66-76] e duvidosas [77-80] a serem recusadas, para a caracterização, enfim, da Memória e da imaginação [81-90]. A tipologia das percepções na *emenda* consiste numa redução daquelas a quatro modos: 1) percepção por ouvir dizer ("ex auditu") como o dia de nascimento, ou por sinal arbitrário, convencional: o *Tratado* não fornece exemplificação, mas no escólio mencionado da *Ética* temos as palavras e as imagens por estas suscitadas; 2) percepção por experiência vaga ("experientia vaga"), não determinada pelo intelecto, mas pela realidade externa e por casualidade, como ao se deduzir a própria morte a partir da morte de outras pessoas, ou ao se associar um efeito a dada causa, embora *sem conhecimento de causa*, isto é, sem a explicação eficiente por que, por exemplo, o azeite é bom para manter a chama e a água para apagá-la. Na *Ética* este e o anterior constituem um só gênero de conhecimento, o da opinião ou imaginação; 3) a percepção causal inadequada da essência de uma coisa a partir de outra ("essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate"), em que agora a causa é atribuída ao efeito por inferência, derivação, e não por sua percepção de realidade em si mesma, ou quando a partir de raciocínios gerais, de universais, se extraem suas propriedades. Exemplo: do conhecimento de que à visão um objeto pode aumentar ou diminuir conforme se afaste ou aproxime, resulta a conclusão de que o sol é maior do que nos parece. Na *Ética* as noções comuns são aqui incluídas e esse gênero é o segundo, chamado de razão; 4) percepção da coisa apenas por sua essência ("per solam suam essentiam") ou por sua causa próxima ("proximae cause"): no caso da mente e do corpo, conhecimento claro de sua união a partir do conhecimento da essência da mente. Na *Ética* esse é o terceiro e chamado *ciência intuitiva* ("scientiam intuitivam"). A propósito, o que o *Tratado da emenda* ainda se esforçará por enunciar, o escólio da proposição 40 sintetiza: "Este gênero de conhecimento parte da ideia adequada da essência

formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas" (Spinoza, 2008, p. 135).[111]

Foram apresentados exemplos para cada um dos *modos de percepção,* agora diferenciados por exemplificação geral que os escalonará segundo os diversos usos da regra de três, essa (a despeito de Espinosa) recorrente *metáfora*. Assim como na classificação das *percepções* quando confrontados o *Breve tratado*, o *Tratado da emenda* e a *Ética*, também aqui há variações. Na primeira obra os níveis são o do por "ouvir dizer", em que a regra de três é executada porque fora explicado o procedimento, mas sem aprofundamento quanto a *por que deva ser assim* (opinião); depois o nível de quem examina a prova do que ouvira, estendendo-a a novos cálculos, verificando que se aplica a, ao menos, muitos casos, conferindo-lhe assentimento (crença); o nível de quem, não se contentando com a universalização abstrata do particular, pretende descobrir a razão pela qual a regra funciona, compreendendo a própria natureza dos números proporcionais, alcançando a intelecção clara e distinta; o nível último de quem, prescindindo do ouvir dizer, da experiência, do raciocínio, "com sua intuição vê imediatamente a proporcionalidade e todos os cálculos" (Espinosa, 2017, p. 93). O cerne permanece inalterado do *Breve tratado* ao *Da emenda* e mesmo à *Ética*: embora no segundo haja a *ilustração numérica* da proporcionalidade com os números 2, 3, 4, 6, e nesta com os números 1, 2, 3 e 6, está claro que nada muda quanto ao propósito do exemplo. Há também o abandono do termo *crença* (resquício maimonidiano? 2.1.1) como designador de um nível no *Breve tratado* (o da experiência), e que tanto no *Tratado da emenda* como na *Ética* Espinosa atribui curiosamente aos comerciantes, profissão por ele exercida. Ainda é de ser notada a indicação, nessas duas obras, de que o conhecimento da proporção pelos matemáticos advém de entenderem a natureza da proporcionalidade com a demonstração da proposição 19 do livro VII de Euclides, o que lhes assegura a transição do terceiro modo de percepção ao quarto (na *Emenda*), em que veem sem demonstração [24]. Mas do segundo gênero ao terceiro, na *Ética*, em que *vemos* (a primeira pessoal do plural é adotada por Espinosa ao final do escólio) "de um só golpe de vista" ("uno intuitu videmus"). Causa alguma estranheza o apelo à metáfora da *visão*, reiterada: afinal, sequer a "experiência dedutiva", a que aplica a regra da proporção sem conhecer a natureza desta, é aceita como nível de clareza e distinção; imagine-se a experiência "por ver". Mas, como Espinosa o dirá na *Ética* (2008, pp. 391 e 393), "os olhos da mente, com os quais ela vê e observa as coisas, são as próprias demonstrações",[112] e essa metáfora, ao

[111] No original, p. 134: "Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundum Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum".
[112] EV, esc. da prop. 23: "Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, quam quas in memoria habet" (p. 392).

mesmo tempo que fortalece o recurso à *imagem* como potência esclarecedora de um conhecer que, em sua imediatidade, não pede, antes despede o uso até de deduções (quiçá das imagens e palavras-imagens), também reorienta a *conotação* para seu uso *denotativo*, o "ver", se ver é, como *intuição intelectual*.

Para Lívio Teixeira, da imediatidade da intuição como quarto modo depreendemos a *concretude:* por oposição à *abstração,* ignorância do encadeamento total em que se insere o objeto. Mesmo o terceiro modo, embora consista num raciocínio correto e se dirija à essência da coisa, ainda não é o mais adequado porque não estabelece aquela essência em atenção à ordem inteira da realidade. A oposição entre as percepções não se daria porque a terceira do *Tratado da emenda* é dedutiva e a quarta intuitiva; mas por aquela ser *abstrata* ao extrair sua compreensão de *propriedades* (as relações que fazem de uma proporção matemática ser o que é), ao passo que esta apreende o objeto como um "caso concreto" (Teixeira, 2001, p. 32). Duas conclusões: "1. Que não é possível nenhum conhecimento parcial do universo, da natureza. Nada conhecemos — a não ser inadequadamente — se não conhecermos o todo". Portanto: "Toda dedução, ainda que lógica, que se fizer a partir de elementos destacados do todo e não justificada pelo rigoroso relacionamento com o todo é inadequada. É a isso [...] que Espinosa chama *abstração*". E: "2. Que a perfeição moral do homem depende desse pensamento do Todo. É isso precisamente que significa a afirmação de que o nosso supremo bem vem do conhecimento que temos da união da alma com a natureza inteira" (Teixeira, 2001, p. 37). Essa argumentação consta da tese de livre-docência de Lívio Teixeira, *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa* (originalmente de 1954), e confirmada na apresentação à sua tradução do *Tractatus* (de 1966), em que, no entanto, a ênfase é outra e recai sobre a essência, mais do que sobre o conhecimento necessário da ordem como totalidade: o que diferenciaria os modos de percepção seria que, apesar de corretamente deduzidos, os de terceiro nível não ultrapassam a verdade lógica pelo estudo das propriedades, enquanto o quarto nível, para além das propriedades, conhece a essência mesma, o que faria coincidirem o *Tratado da emenda* e a *Ética*, a despeito de suas diferenças.[113] Nas duas obras Lívio Teixeira deixa claro que não considera dedução e intuição a oposição básica entre terceiro e quarto modos de percepção/ segundo e terceiro gêneros de conhecimento: com que estranhamento, pois, lemos em sua tese que "Espinosa, a despeito do 'more geométrico' da *Ética* é, antes de tudo, um metafísico, um intuitivo, um místico, cuja maior aspiração é a

[113] Cf. TEIXEIRA, Lívio. "Introdução" ao *Tratado da reforma da inteligência*, p. XVII, e p. XIX: "Em suma, os modos de percepção ou gêneros de conhecimento não se caracterizam pelos processos mentais que usam, mas pela maior ou menor realidade dos objetos, isto é, das ideias a que se aplica nossa mente".

filosofia unitiva que o leva a identificar-se pela inteligência com a Realidade Total" (Teixeira, 2001, p. 55). Ele o diz para diferenciar a apropriação matemática de Descartes da de Espinosa: mas se é para chamar a este de "místico" e "intuitivo", por que tanto empenho em defender que não é pela imediatez da intuição que se a deve diferenciar da razão e da *operação* dedutiva do intelecto? Parece-nos que, não obstante a pertinência de cada uma das conclusões — a abstração como desconhecimento da ordem a que o particular deve se vincular a fim de sair de sua condição de *erro* como inadequação ou compreensão parcial da realidade; o conhecimento adequado como sendo o que apreende a essência e, assim, a fim de que tudo possa ser ordenadamente deduzido, aquela essência devendo ser a da causa primeira ou *de si* [92]; a perfeição humana como intelecção de seu pertencimento à ordem absoluta; — não obstante a pertinência de cada uma das conclusões (perfeitamente em acordo ao que desenvolverá o *Tratado da emenda* após discutir a potência nativa da mente), não se oculta certa inquietação do comentador quanto ao problema da intuição, conhecimento imediato. Pudera: toda a *Ética* é um encadeamento dedutivo. Como pretender que a dedução se constitua como um gênero inferior de conhecimento, e a intuição, isenta de cálculo e "proposição", seja o gênero mais elevado, se Espinosa afirma a cadeia de demonstrações (dos atributos de Deus às coisas singulares) como expressão da *scientia intuitiva*?[114] Não será legítimo, antes, sugerirmos que a insistência de Espinosa quanto a exemplos matemáticos o leva a uma *metáfora* inexata no caso da regra de três, a despeito de ele a repetir em três de suas obras? Ou que a inexatidão se encontra no acento que dá à imediatez do terceiro gênero? Se a *Ética* se constitui discurso adequado, é discurso de terceiro gênero; mas a discursividade, por si só, pede relação entre conceitos, entrelaçamentos, tudo o que a demonstração geométrica oferece, e que — *encadeamento* de essências — *não é* imediato.

Há uma *tensão* entre a intuição como o imediato da essência tal como inteligida pela mente e a *desenvoltura* exigida pela explicitação daquilo que aquela essência *envolve*. Podemos conceder que a intelecção de uma definição como a de *causa de si* seja *imediata*, sem que envolva nenhum "cálculo" para sua aceitação, como o quis Anselmo a propósito de sua definição do *ser* no *Proslógio* (2.2.1); mas tão logo a causa de si é envolvida pela demonstração de uma proposição que, por sua vez, envolve outra definição (a de substância, subsistente por si mesma, pela demonstração da proposição 8 da Primeira Parte da *Ética*), então vamos, sim, de essência em essência (em se tratando de *causa de si*¸ *substância* e *Deus*, a mesma essência provisoriamente considerada a partir de uma pluralidade de definições), mas *mediatamente*

[114] Sobretudo EII, o supracitado esc. da prop. 40 e o esc. da prop. 47 em que, do conhecimento adequado das noções comuns, podemos chegar à ciência intuitiva.

porque proposições e demonstrações, corolários e escólios sempre serão mediações discursivas. Dirão que esses componentes integram a forma e que o conteúdo da demonstração é que é de essências. Sim, mas vimos (2.2.1) e veremos o papel singular da *geometria* como *ordem expositiva* na filosofia de Espinosa, indissociável do que expõe; depois, mesmo que todo o aparato regulatório do discurso e, mais — o próprio discurso como o dizer das essências — fosse considerado acessório, por hipótese consideremos sua eliminação e as essências em si mesmas, sem a operação mediadora de seu dizer: que teremos? Um conjunto desconcatenado de realidades, uma impossibilidade de se explicitar o envolvimento de um conceito por outro, um *parcelamento* da totalidade em unidades estanques, *mônadas inintercomunicáveis*: em suma, *abstrações*. Ou o oposto: pensamento absolutamente atual sem mediações e demonstrações, o que é próprio apenas de Deus que, segundo a carta 19 a Blijenbergh, "não conhece abstratamente as coisas nem forma definições gerais" (Spinoza, 1988, p. 170 [92]). Para que aceitemos a *scientia intuitiva* como encadeamento de essências, precisamos que a intuição se desdobre e, plano discursivo, se resolva como fora uma dedução da razão: porém, não a partir das propriedades, sim das essências. Aquele arroubo de Lívio Teixeira (Espinosa, *intuitivo*, *místico*), se exponente no *Breve tratado*, menos o é no *Tratado da emenda* e, na *Ética*, se o é, o é na Quinta Parte, o que trataremos ao final de 2.3.1.

Após a análise dos modos de percepção, a pergunta por qual o mais adequado para o aperfeiçoamento da mente [26]. O primeiro é pura dependência da exterioridade: nada diz da proporção em si, somente de seu uso e mediante o ensinado por outrem; o segundo, embora perceba algo da proporção, não sabendo de que se deriva, mostra-se ainda incerto e insuficiente: ao analisar o seu alcance [27], Espinosa tem em vista a indução da empiria e seu limite, à medida que nada diria da essência das coisas, somente de sua acidentalidade; quanto ao terceiro e quarto modos, o texto não ajuda: Espinosa emprega quase a mesma locução para designar uma propriedade dos dois, ambos sendo "sem perigo de erro" ("absque periculo erroris" e "absque erroris periculo"). Mas é dito do terceiro modo, também, não ser "por si só" ("per se") suficiente para a perfeição da mente. Não sendo ainda a intelecção das essências, porém das propriedades comuns às realidades naturais, por que são jungidas num corpo de saber determinado, o terceiro modo propicia o aporte para que o quarto modo, enfim, realize a integração das essências numa ordenação universal. O quarto modo é o responsável por inteligir o que há de eterno na realidade, mesmo na realidade singular: não o faz por *abstração*, como vimos, por um detimento em particularidades da realidade universal ou universalizações de realidades particulares, mas vai ao cerne da coisa, percebendo, se finita, sua causa próxima, se infinita, sua essência *incriada*, *causa de si*. Como o consegue? É preciso um método para descobri-lo? E

um método para o método? Em [30-31] Espinosa defende a força nativa do intelecto, sua natureza produtora: como instrumentos foram originalmente inventados e, a partir deles, outros, e assim sucessivamente, por uma potência inata a mente alcança gradualmente níveis complexos de realidade, desde que munida das ferramentas adequadas. Se no axioma 6 da Primeira Parte da *Ética* temos que "Uma ideia verdadeira deve convir ao seu ideado" ("Idea vera debet cum suo ideato convire"), isto se dá porque uma coisa é o ideado e outra a ideia verdadeira, diz a *Emenda* no parágrafo [32]. Pelo antecipado na discussão do quarto modo, sabemos que este intelige as essências: implica, pois, o grau máximo de adequação da ideia ao ideado ou, em termos anteriormente tratados (2.2.1), da realidade objetiva à realidade formal ou atual, abolindo a necessidade de acréscimo de certeza a essa intelecção, um sinal verificador de validade. A intelecção verdadeira garante a si mesma sua verdade. Claro que à primeira vista estamos diante de uma *petitio principii*. Mas não para o racionalismo do século XVII em que, não havendo *fé* (*fides*), há *confiança* (*confidentia*) em que a verdade se assegure por sua inteligibilidade, sendo o erro, não uma "fatalidade" (como para os pirrônicos), sim um "descuido". Espinosa partilha dessa confiança e a ordem sintética será a consecução maior da verdade índice de si mesma, mediante apenas sua autovalidação demonstrativa.[115]

É no parágrafo [38] do *Tratado* que o método, perguntando pela ideia *adequada*, se diz *ideia da ideia*, *reflexivo*. Mas a ideia da ideia é ideia e, evitando a regressão ao infinito, antecipa que ideia será aquela buscada pela mente: como há correspondência entre essência formal e objetiva, deve-se pretender a de maior realidade objetiva, a que envolve a essência do Ser perfeitíssimo ("Entis perfectissimi"). Com o ganho da verdade índice de si e do falso, e da ordem pela qual a verdade será deduzida, chegamos ao expurgo da mente dos óbices possíveis à sua reta intelecção. O levantamento das ideias por evitar em vista da perfeição da mente resume-se em que todas constituem espécies de *abstrações*. As ficções, primeiramente: são abstrações que dizem respeito à existência ou à essência de uma coisa: 1) à existência quando a coisa é tal que não é impossível (um círculo quadrado é impossível, por conter a contradição em sua própria definição) nem necessária (Deus, porque sua existência segue de sua essência

[115] Como bem sintetizado por Alain, no Capítulo I, "O método reflexivo", de seu *Spinoza*, p. 32: "Para saber se uma ideia é verdadeira, não é necessário olhar outra coisa além dela. Há certamente nas ideias alguma coisa de real pelo qual as ideias verdadeiras se distinguem das falsas. Há certamente uma maneira de pensar que, por ela mesma, é verdadeira. Não é preciso aproximar a ideia ao objeto para saber se é verdadeira, um tipo de ideia verdadeira, de uma maneira verdadeira de pensar. De onde se vê que a verdade de uma ideia está na maneira com que ela é ideia, e, como se diz, em sua forma, dependendo ela unicamente da natureza e da potência do intelecto". Uma radicalização epistemológica de Espinosa é a ausência de uma prova corroboradora (em última instância, fundamento posterior) da percepção clara e distinta: pois ao chegarmos à correta concepção, chegamos já ao indício do verdadeiro e do falso. O conceito mesmo é índice de si (do que é) e do que não é, concebido em si e por si. O problema de um dogmatismo inerente à ideia verdadeira como índice de sua própria verdade leva Marcos André Gleizer à investigação da relação *Verdade e certeza em Espinosa*.

necessariamente), inscrevendo-se num plano de *possibilidade* por ser ignorado o que a determinaria (Pedro virá, Pedro não virá, etc.);[116] 2) à essência quando a mente, menos entendendo e mais percebendo, confunde realidades, "fingindo" o que não ocorre, como a atribuição da fala a árvores, a aparição de espectros nos espelhos, transformação do nada em algo. Quanto mais conhecimento da essência, menor espaço para que a imaginação opere sua desmedida, como a de uma *mosca infinita*[117] e uma *alma quadrada*, coisas dizíveis (e risíveis), mas ininteligíveis. Em parágrafos que lembram as regras do *Discurso* de Descartes, as enunciadas na Segunda Parte, Espinosa adverte que essa ficção despropositada, em que incorremos por ingerência do pensamento, se deve à inadequação com que julgamos conhecer algo, quando conhecemos apenas uma sua parte. Distinguir as partes simples que compõem um múltiplo é o remédio para que não resvalemos em confusão: cada coisa que integra o conjunto sendo considerada a partir de si mesma, a realidade complexa desfar-se-á em simples. Além das ideias fictícias, há as falsas e as duvidosas. As ideias falsas são as mesmas ficcionais, com a diferença de que contam com o assentimento de quem as tem. As duvidosas são as que decorrem da incerteza pelo confronto de percepções contrárias, como as que por vezes colocam em questão as verdades dos sentidos. Tão logo esclarecida a natureza da essência a que diz respeito a ideia, a dúvida é abandonada: nega-se a legitimidade de se supor um Deus enganador, exceto se não há no conceito de Deus a mesma evidência com que é definida a natureza de um triângulo a partir de seus três ângulos iguais a dois retos. Invalida-se o ceticismo (obviamente o exemplificado por Montaigne, mas também aquele puramente metódico de Descartes), a não ser que perdure o pirronismo por uma espécie de má-fé em que "falará contra a sua própria consciência" ou por uma convicção oriunda de preconceitos, "ocorrência exterior" (isto é, da potência de uma realidade externa atuante sobre o intelecto, mais do que pela sua potência inata).[118]

---

[116] Essa é a discussão mais tarde desenvolvida na *Ética*, desde a EI, claro, com a consideração da necessidade divina, mas sobretudo na EIV, a partir dos axiomas 3 e 4 (coisas singulares contingentes e coisas singulares possíveis). Quanto a Pedro, virá pela manhã em discussão bem adiante (4.3.1).

[117] Correndo o risco de uma tese "entregue às moscas", citemos Johannes Colerus e sua *Breve, porém fidedigna biografia de Benedictus de Spinoza,* de 1705: "Quando [Espinosa] estava em casa, não incomodava ninguém, passava a maior parte do tempo sentado tranquilamente em sua habitação. Porém, quando se cansava de suas especulações, descia e falava com os hóspedes de tudo quanto acontecia, ainda que fossem simples bagatelas. Sua distração consistia, além disso, em fumar um cachimbo, ou quando buscava outro passatempo, procurava umas aranhas e as fazia lutar entre si ou buscava algumas moscas, punha-as na teia da aranha e contemplava com tal prazer a batalha que até se deitava a rir". Em DOMÍNGUEZ, A. *Biografías de Spinoza*, p. 114 [26].

[118] Espinosa, B. *Tratado da reforma do entendimento* [47], p 49: "Si postea forte quis Scepticus et de ipsa prima veritate, et de omnibus, quas ad normam primae deducemus, dubius adhuc maneret, ille profecto aut contra conscientizam loquetur, aut nos fatebimur, dari homines penitus etiam animo occaecatos a nativitate, aut a praejudiciorum causa, id est aliquo externo casu".

A definição perfeita. Chegamos à Segunda Parte do Método [91], na qual são apontados os seus propósitos e os meios de os atingir: antes se tratara da refutação dos empecilhos *existenciais* (o dispêndio da vida com o fortuito) e *intelectivos* (as ficções, as ideias falsas, duvidosas) a fim de assegurar o exercício da mente e seu fortalecimento para a vera cognição; agora se trata de bem expressar a ideia verdadeira de máxima essência, Deus. A "Secundam Partem" diz respeito, portanto, à ferramenta necessária ao pensamento, a definição, e à ordem de seu encadeamento. No parágrafo [95], temos: "Para que se diga perfeita, a definição deverá explicitar a essência íntima da coisa, tendo *a cautela* de não empregar alguns próprios em vez da essência" (Espinosa, 1987, p. 82, itálico nosso). Vimos (2.2.2) em que consistem os *propria*: menos na indicação da natureza da coisa, mais na predicação por qualificações, propriedades enganosamente tidas por essenciais. O exemplo para a correta definição é o de uma "coisa abstrata", o círculo. Este pode ser inexatamente tido como uma figura de linhas iguais do centro à periferia: inexatamente porque não se o define com essa indicação, apenas se lhe descreve uma das propriedades. A definição correta levará em conta, sendo a coisa finita, sua causa próxima: deverá explicitar a razão de sua produção enquanto objeto ou realidade mental. Ao dizermos do círculo que é uma figura desenhada a partir de uma linha com extremidade fixa e outra móvel, concebemos a circunscrição da figura pela rotatória em torno de seu eixo. Sendo a definição correta a que alia a demonstração da gênese ou produção da figura à potência própria do intelecto, seria curioso nos perguntarmos qual a definição precisa de triângulo a partir de sua causa próxima, uma vez que ao tratar dessa figura Espinosa sempre a ela se refere descritivamente, embora alegando tratar de sua natureza: ou ser uma figura de três ângulos iguais a dois retos explica a causa próxima do triângulo?[119] Quanto

[119] Não apenas porque é uma "figura" matemática; não porque nos aproveitemos da anfibologia do termo "figura"; mas tamanha a recorrência do triângulo na obra de Espinosa, a título de exemplificação de um grau de certeza, como não o ver metaforicamente, para além de sua pretensão anti-imagética? Na carta 21 a Blijenbergh, duas vezes, atestando que o caráter polemista e inusitado do que ali afirma, ao apoiar-se numa imagem matemática, salva-se da acusação de inconsistência: ao tratar das ações e de seu valor intrínseco [128] e ao tratar da necessidade da existência de Deus [130] (também na 35 a Hudde [181]). Na 56 a Hugo Boxel [261], a oposição conceito-imagem a partir do recurso à mesma figura: "À sua pergunta, se acaso tenho de Deus uma ideia clara como a do triângulo, respondo afirmativamente; porém, se me pergunta se tenho de Deus uma imagem tão clara como a do triângulo, contestarei negativamente: pois não podemos imaginar a Deus, sim, entendê-lo" (*Correspondencia*, p. 330). No *TTP,* Cap. IV [62-63], ao discutir a noção de decreto divino; e em nota ao Cap. VI [84], num uso muito similar ao do *TIE* e ao da carta 21. Na verdade, trata-se de um "figurante conceitual": vemo-lo em Descartes (*Discurso do método*, Quarta Parte) e em Hobbes, *De cive*, Cap. 9 (p. 131): "Os que até agora tentaram comprovar o domínio dos pais sobre os filhos não aduziram outro argumento que o da *geração*, como se fosse evidente ser meu o que foi gerado por mim. Seria o mesmo que julgar ver imediatamente num dado triângulo, sem um novo raciocínio, que seus ângulos são iguais a dois retos". Com a restrição de que aquilo que para Espinosa é compreendido numa só intelecção, a partir da natureza da própria figura, para Hobbes parece exigir raciocínios posteriores. Há ainda casos de uso flagrantemente metafórico de figuras matemáticas em Espinosa, desta vez quadrados, triângulos e círculos, como na carta 12 [55] a Oldenburg, ao negar a divisão da "substância extensa" como formada por corpos ou partes: "É como se alguém se empenhasse em formar, com a simples adição ou conglomerado de muitos círculos, um quadrado ou triângulo ou outra coisa de essência radicalmente diversa" (p.

ao círculo, acreditamos que Espinosa colhera as duas definições numa mesma fonte, o *Tratado da esfera* de Johannes de Sacrobosco, livro constante da biblioteca do filósofo. Bem no início do Capítulo 1, lemos: "Esfera segundo Euclides é um corpo gerado pelo movimento da circunferência do meio círculo levado ao redor até tornar ao seu lugar, estando o diâmetro fixo". Complementando: "Segundo Teodósio, esfera é um corpo maciço recolhido debaixo de uma só face que tem no meio um ponto do qual todas as linhas levadas até a circunferência são iguais, este ponto se chama centro da esfera" (Sacrobosco, 2011, p. 9). Espinosa acolhe a definição de Euclides originariamente relativa à esfera, simplificando-a, como própria à concepção da causa próxima do círculo e repele a de Teodósio como inadequada por descrever propriedades da figura. A correção dessa definição extrínseca, algo nominal, para uma intrínseca, gerativa, expressiva quanto à produção da figura, é necessária às coisas criadas. Mas para as incriadas, outro o procedimento [97].

Para a coisa incriada, o Ser perfeitíssimo de que viemos tratando, é capital 1) que a definição exclua remissão a outra coisa pela qual seja compreendida, o objeto bastando a si para sua explicação, o que nos remete à substância (definição 3) da *Ética* I; 2) que não haja lugar para a dúvida quanto à sua existência, o que nos remete à causa de si (definição 1); 3) que no tocante à mente não contenha nenhum substantivo adjetivável, isto é, que não se dê a conhecer a partir de abstrações de sua essência, como as propriedades de "ser causa de todas as coisas", "bem supremo", "eterno", "imutável" (exemplos que extraímos do *Breve tratado*, Primeira Parte, Capítulo VII); aqui, portanto, cabe lembrar a definição 4 de atributos que nos remeterão, não a "qualidades" da substância, mas realidades que a substância essencialmente *é*, e que não meramente *derivam* de seu ser; 4) enfim, que da definição se concluam as propriedades (não devem ser confundidas com a definição, conforme o item anterior, porém devem dela resultar). Em suma, a ideia da coisa incriada, aquela de que partirá o intelecto, deve ser de tal maneira que, a um só tempo implique a máxima expressão de realidade, como permita que dela tudo o mais seja extraído, a saber, "a série das coisas fixas e eternas" ("seriem rerum fixarum aeternarumque") [100]. Dá-se a partir de Gueroult a denominação de "definição genética" a essa articulação em Espinosa entre a definição da coisa incriada, a substância, e seu desenvolvimento conceitual como expressão da própria ordem produtiva natural.[120] As

131). Na *Ética*, inúmeras passagens: dem. alternativa 1 da prop. 11 da EI, ou item 2 do esc. da prop. 49 da EII. Tornaremos, inevitavelmente, ao emprego dessas metáforas.

[120] Em *Meaning in Spinoza's method*, Chapter 6 ("Definitions in Spinoza's Ethics"), de Aaron V. Garrett: Gueroult "argumenta que através da definição genética de Deus, a *Ética* de Espinosa espelha a estrutura da natureza. O *mos geometricus* era consequentemente uma necessária, estrita, causal dedução dependente de genéticas (ou generativas) definições, particularmente a genética definição de Deus. De acordo com Gueroult, Espinosa deriva

definições da *Ética* resultam de um processo conceptivo longo, cujo rastreamento se estende pelas obras aqui investigadas como pela correspondência (cartas 4, 10, 34, 36, 60, 72), em que muitas vezes as respostas às dúvidas, demandas de esclarecimento e objeções constituem um laboratório para refinamento da doutrina mediante provas e demonstrações alternativas. Mas o *Tratado da emenda* contém, vimo-lo, a súmula propedêutica pela qual se justifica a ordem demonstrativa empregada na *Ética*: suas explanações constituem, assim, *prolegômenos a toda metafísica futura*. E nesse sentido devemos interpretar as remissões que esse tratado faz ao que chama, em corpo de texto [41; 51; 83] e em notas a [31; 36; 76], "a filosofia", a "minha filosofia", "nossa filosofia".

Numa reversão do exemplo-metáfora empregado no parágrafo [81] da *Emenda do intelecto* acerca de uma propriedade da memória, quem sabe possamos dizer da *Ética* ser ela, a despeito de Espinosa, uma *forma narrativa* ("forma narrationis") em que as palavras devidamente integradas possibilitam uma maior fixação?

2.3 Prospecção. Análise e síntese: "fidelidade geométrica"

> No fim, amabilíssimo amigo, disponho de algum tempo para comunicar-lhe estas coisas, e ao mesmo tempo lhe posso explicar por que acedo a que este tratado seja publicado. Com efeito, quiçá com essa ocasião algumas pessoas, que ocupam o primeiro escalão em minha pátria, mostrarão seu desejo de ver as demais coisas que tenho escrito e reconheço como minhas. Em cujo caso procurarão que eu o possa fazer sem nenhum inconveniente nem perigo de ordem legal (Spinoza, 1988, p. 140 [64]).

De análise e de síntese. É ao final das *Segundas objeções* que o Reverendo Padre Mersenne solicita a Descartes a exposição das *Meditações* pelo "método dos geômetras". Descartes concede, mas responde que já vem fazendo uso da ordem geométrica porque evitara nas *Meditações* a antecipação do que quer que fosse, dispondo as razões de modo que o conseguinte só seja demonstrado em virtude do que o antecede e o antecedente seja conhecido sem apelo ao que lhe sucede. Porém, a ordem mesma podendo ser apresentada por duas vias, a da *análise ou resolução* e a da *síntese ou composição*, Descartes prefere a primeira. Assegura que com a análise há o reconhecimento do processo gestativo da verdade, o acompanhamento do saber em seu processo formativo: o leitor tem a oportunidade de seguir *pari passu* o engendramento da descoberta e, ao fazê-lo, pode tomar como sua aquela perquirição, pode sentir-se ele mesmo o *conceptor*. A contrapartida é que pela análise os mais recalcitrantes ou desatentos correm o risco de não se deixarem convencer, pelo motivo de muitas vezes lhes

---

sua teoria do *De corpore* de Hobbes (a primeira parte dos *Elementos de filosofia*) e *Examinatio mathematicae hodierne*" (p. 149).

escapar que as conclusões ali apresentadas possuem o caráter de verdadeiras demonstrações. Mas com a síntese dá-se o oposto: "serve-se de uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas a fim de que, se lhe neguem quaisquer consequências, faça ver que estão contidas nos antecedentes e arranca o consentimento ao leitor, por mais obstinado e opiniático possa ser" (Descartes, 2004, p. 388). A síntese, entretanto, não mostra aquele encaminhamento da investigação, não põe a descoberto a via pela qual o conhecimento foi alcançado: é menos própria ao ensino, portanto. O que não impede o filósofo de dispor sinteticamente suas *Meditações*, atendendo ao pedido de Mersenne: as "Razões que provam a existência de Deus e a distinção que há entre o espírito e o corpo humano dispostas de maneira geométrica" é, seguramente, a maior inspiração para a *ordem geométrica* da *Ética,* juntamente com *Os elementos* de Euclides.[121] Mas as "Razões" das *Segundas respostas* são ligeiras, compostas como exemplificação de uma síntese jamais preferida por Descartes à análise. Por isso as definições ali apresentadas transparecem pouca concisão e objetividade a julgar pelo que se espera da exposição sintética: complementam-se com explicações e justificativas, a que se seguem os postulados com suas petições de princípio: é próprio do postulado dever ser aceito como uma prerrogativa do "postulante", não tendo a mesma pretensão de autoevidência dos axiomas ou noções comuns. Tão preambular quanto as "Razões" é a primeira formulação geométrica do pensamento de Espinosa de que temos notícia, a que serve de apêndice ao *Breve tratado*: dividida em duas partes, das quais apenas a primeira é formalmente sintética, com seus axiomas e proposições (mas nenhuma definição), serve-nos como parâmetro para que saibamos o quão fora doravante aprimorado o recurso da síntese por nosso filósofo, e o quanto fora debatida como recurso expositivo por outros.

Em 1662, aproximadamente vinte anos após as *Meditações*, Antoine Arnauld (o famoso jansenista organizador das *Quartas objeções)* e Pierre Nicole publicam a primeira edição da que viria a ser conhecida como a *Lógica de Port-Royal*[122] cuja última parte é dedicada ao Método: "Pode-se chamar geralmente método a arte de bem dispor uma série de pensamentos diversos, ou para descobrir a verdade que ignoramos ou para prová-la a outrem quando já a conhecemos" (Arnauld e Nicole, 1970, p. 368). Os autores seguem de perto a diferenciação de Descartes, acrescentando à análise o apodo de *método de invenção* como à síntese o de *método de doutrina*. Do método de doutrina dizem (Capítulo III da Quarta Parte da *Lógica*) que consiste em iniciar pelo mais geral e mais simples e passar ao menos geral e mais composto. A fim de

[121] Contamos com uma edição integral em português d'*Os elementos*. Para contextualização e notícias sobre a recepção e trajetória da obra, a Introdução do tradutor Irineu Bicudo, in: EUCLIDES. *Os elementos*, pp. 15-94.
[122] *Logique ou l'art de penser,* volume 123 da Biblioteca de Espinosa.

nada admitir que não seja comprovativo, os geômetras costumam adotar três preceitos: 1) não permitem nenhuma ambiguidade nos termos; 2) estabelecem suas razões a partir de princípios claros e evidentes; 3) provam todas as conclusões a que chegam. Finalmente, para cumprimento desses pressupostos, observam cinco regras: para a definição, 1) não deixam nenhum termo obscuro ou ambíguo por definir; 2) empregam nas definições apenas termos conhecidos ou já elucidados; para os axiomas, 3) postulam somente coisas perfeitamente evidentes; para as demonstrações, 4) provam as proposições com uso das definições precedentes, dos axiomas já convencionados, ou de proposições já demonstradas; e 5) não abusam da equivocidade dos termos, restringindo-os com as definições que os explicam. Apesar de tais precauções, Arnauld e Nicole não deixam de indicar os defeitos comuns ao método sintético: 1) os geômetras têm mais cuidado quanto à certeza que quanto à evidência, mais convencem que esclarecem o espírito. Quer isto dizer que suas demonstrações visam sobretudo o assentimento e menos à instrução. É crítica inspirada na defesa que faz Descartes, como dito há pouco, da análise como modelo afeito ao ensino da verdade à medida que permite o acompanhamento de sua elaboração. Como essa deficiência é a base para os demais, os autores da *Lógica de Port-Royal* não se detêm em exemplificá-lo; 2) provam coisas que não precisam ser provadas. A fim de obterem aquela anuência, estendem suas provas inclusive ao que é óbvio e prescindiria de qualquer comprovação; exemplo: Euclides prova que *os dois lados de um triângulo tomados conjuntamente são maiores que um só*, embora seja algo indubitável em si mesmo; 3) demonstram pelo impossível. A demonstração não pelo princípio inerente à coisa mesma, mas pela evidência do absurdo resultante de considerá-la diferentemente: mais uma vez há o convencimento, porém não o esclarecimento do espírito que, se chega a saber que *a coisa é*, não chega a saber *por que é*; a *redução ao absurdo* é uma falta, se o mesmo puder ser provado positivamente; se não puder, por que pretender demonstrá-lo? Dizem de *Os elementos* haver muita *reductio ad absurdum* (o que, por nossa conta, exemplificamos com as proposições 6, 7, 26, 27, 39, 40, todas do Livro I);[123] 4) demonstram a partir de vias muito distanciadas. Na confirmação de suas proposições, recorrem os geômetras seguidamente a provas complexas perfeitamente substituíveis por outras menos oblíquas, mais fáceis, simples. Exemplo: na proposição 5 do Livro I dos *Elementos* Euclides prova que um triângulo isósceles tem os dois ângulos sobre a base iguais prolongando os lados do triângulo e fazendo outros triângulos comparados entre si; 5) não têm nenhum cuidado com a verdadeira ordem da natureza.

[123] As indicações da redução ao absurdo variam, nos *Elementos*, entre "o que é absurdo" (prop. 6) e "o que é impossível" (propp. 7; 26; 27; 39, 40). Daí que Arnauld-Nicole chamem a esse tipo de prova redução ao impossível.

Novamente evidenciando a grande inspiração cartesiana dessa parte de sua *Lógica*, Arnauld-Nicole criticam os geômetras por não seguirem a devida ordem que é de começar pelas coisas simples e gerais e seguirem às compostas e particulares: "confundem todas as coisas e tratam a esmo as linhas e as superfícies, os triângulos e os quadrados: provam por figuras as propriedades das linhas simples e fazem uma infinidade de outras inversões que desfiguram essa bela ciência" (Arnauld e Nicole, 1970, p. 402); 6) não se servem de divisões e partições. Indicam, até, as espécies dos gêneros de que tratam; mas o fazem a partir das definições e, por uma decorrência da própria exposição, sem que se agrupem os tipos de figuras em conformidade ao gênero a que pertencem. Exemplo: seria mais claro ao leitor se Euclides fornecesse uma divisão dos triângulos segundo seus lados (os três iguais, triângulo equilátero; dois iguais, isósceles; os três desiguais, escaleno) ou ângulos (os três agudos, acutângulo; dois agudos e um reto, retângulo; dois agudos e um obtuso, obtusângulo). O principal alvo de Arnauld e Nicole é mesmo Euclides, a quem Espinosa reiteradamente cita (*Tratado da emenda do intelecto* [24]; *Princípios de filosofia cartesiana,* Parte II, proposições 16 e 17; *Ética* II, escólio da proposição 40; *Tratado teológico-político*, nota a [111], Capítulo VII; carta 56), sempre como reconhecimento à precisão e exatidão. Descartes e Euclides: os expoentes, na *Lógica de Port-Royal*, da análise e da síntese, os dois principais referenciais para a *ordine* da *Ethica*. Para Leon Brunschvicg (1971, p. 166), a geometria espinosana é mais devedora daquele que deste: a ordenação exterior, sim, é euclideana; mas "aos olhos de Espinosa, Euclides fixou a forma da exposição geométrica; não a aplicou à ciência de relações puramente intelectuais que se chama, na linguagem do século XVII, a *Geometria*".

***More* e *ordine geometrico*.** À primeira vista parecerá pouco surpreendente que um livro como os *Principia philosophiae cartesianae* com seu anexo *Cogitata metaphysyca* saia da pena de Espinosa em 1663: livro a que a própria *Ética* fará menção no escólio da proposição 19 da Parte I. Os *Princípios* resultam das lições que Espinosa ministrara ao então amigo e aluno Caserius, o mesmo que deixara enciumado Simon de Vries pela proximidade que podia desfrutar do filósofo (carta 8). No entanto, como responde Espinosa (carta 9), o convívio com o discípulo mais o aborrecia que aprazia: devido à ainda demasiada juventude Caserius mostrava interesse acentuado pelas novidades e menos pela *verdade.* E por isso insta a De Vries que evite, inclusive, comunicar ao jovem algo de sua filosofia pessoal, em discussão no momento entre os amigos Colegiantes. É graças a esse importuno que Espinosa compõe a primeira versão dos *Princípios de filosofia cartesiana* e posteriormente, consoante a carta 13 a Oldenburg, os revisa e publica com intuito de chamar atenção à sua própria filosofia. Assim, aquela impressão inicial de aceitação espontânea dos *Princípios* se desfará: como pôde uma

obra de Espinosa apresentar uma filosofia alheia, repleta de teses das quais discordava já em boa parte; como pôde uma obra tal ser escrita *à maneira geométrica* (*more geometrico demonstrata*)?[124] Ao capítulo de seu *L'Éthique de Spinoza et la méthode géométrique* dedicado a essa questão, Francis Kaplan chama "O problema". Problema a que poderíamos nos furtar se considerássemos axiomático o método empregado nos *Princípios* e aquele da *Ética* o método matemático clássico. Mas o método axiomático (mesmo se ignorássemos o anacronismo de seu surgimento no século XIX entre geômetras não-euclidianos), por partir de noções primitivas arbitrárias, desde que não-contraditórias, seguramente não seria afim ao interesse de Espinosa: porque o que interessa ao filósofo é a evidência das noções primitivas, característica do modelo metodológico clássico de geometria. Logo, não é à diferença de métodos que devemos creditar a possibilidade de que os *Princípios* provem à maneira dos geômetras teses equívocas. Então, a quê? "Na realidade, entre o método axiomático e o método clássico há o método clássico mal aplicado porque os axiomas de que se parte não são perfeitamente claros e distintos" (Kaplan, 1998, p. 32). Espinosa expõe os axiomas da filosofia cartesiana, discutíveis, como se fossem indiscutíveis: supondo-se que se fosse o próprio Descartes a expô-los, o faria de modo equivocado por ser equívoca a sua doutrina; daí que seja necessária a observação de Lodewijk Meyer no *Prefácio* à obra quanto a não serem aquelas as opiniões de Espinosa mesmo.

Assimila-se, assim, que Emanuel Angelo da Rocha Fragoso diferencie entre *more geometrico* e *ordine geometrico*:[125] a despeito da primeira fórmula aparecer com alguma frequência na obra de Espinosa (mas sempre relativamente aos *Princípios de filosofia cartesiana*, com exceção à carta 2 e ao *Prefácio* da Parte Terceira da *Ética*), para Emanuel Fragoso a segunda formulação indicaria com propriedade a valência do uso da geometria espinosana. O "more", "à maneira de", caberia a Descartes, o qual se utiliza do método matemático, porém não necessariamente o sintético; por isso também os *Princípios de filosofia*

---

[124] Às vezes ocorrem confusões até na apresentação do problema. André Scala: "A expressão do desejo de Lodewijk Meijer traz uma dificuldade. Dispor na ordem sintética o que Descartes havia disposto na ordem analítica, e demonstrar isso à maneira dos geômetras, era algo que o próprio Descartes já havia feito nas *Segundas respostas às objeções*, e Lodewijk Meijer sabe disso, tanto que cita no prefácio uma passagem do texto cartesiano. Além do mais, se Lodewijk Meijer se felicita por descobrir que Espinosa dispôs à maneira dos geômetras uma parte dos *Princípios de filosofia* de Descartes, seria óbvio pensar que os *Princípios da filosofia* de Descartes estavam expostos na ordem sintética. Consequentemente, ou bem Lodewijk Meijer se engana (e Espinosa, ao reler o prefácio, deixa passar esse erro), ou bem Espinosa dispôs na ordem sintética o que Descartes havia colocado na ordem sintética, ou bem Descartes, a despeito do que havia dito, não dispôs na ordem sintética o que havia apresentado na ordem analítica, ou bem..." (a suspensão é do autor): *Espinosa*, p. 55. André Scala parece ignorar que os *Princípios de filosofia* de Descartes não estão na ordem sintética e estes foram assim dispostos por Espinosa; o que Descartes expusera sinteticamente nas *Segundas respostas* foram as *Meditações*, logo, caberia a exposição sintética dos *Princípios* de Descartes, o que é objeto dos *Princípios de filosofia cartesiana* de Espinosa.

[125] FRAGOSO, E. "Considerações sobre a *ordine geometrico demonstrata* na Ética de Benedictus de Spinoza". Revista Philosophica, São Cristóvão, n. 4, março de 2003, pp. 21-38.

cartesiana, que têm Descartes por tema, seriam *more geometrico*, conforme o subtítulo da obra. Mas à *Ética* só compete a subtitulação *ordine geometrico demonstrata* com sua síntese euclidiana. Permanece, no entanto, dúbia a relação Descartes-Espinosa, dubiedade traduzida por Marilena Chauí a partir de uma fórmula também *ambígua*: "fidelidade infiel". Para Chauí, à pergunta: "como pode Espinosa demonstrar geometricamente teses cuja verdade não aceita?", a resposta é: "Espinosa não o faz" (Chauí, 1999, p. 363). As diversas alterações da ordem como dos preceitos de Descartes ao longo dos *Princípios,* inclusive a sugestão de que as perfeições da extensão não devem ser inteiramente removidas de Deus, sugerem à comentadora que o espinosismo está ali, subjacente, tácito. Não se trata de uma "correção" de Descartes: fosse isso, e o método seria realmente esvaziado do sentido que tem para Espinosa e que na *Ética* alcança sua expressão maior. Trata-se de uma apresentação preliminar do espinosismo. É similar a leitura de Filip Buyse, para quem Espinosa "desmascara" Descartes a partir da inserção de elementos espinosistas opostos ao do filósofo francês, mais especificamente em se tratando da concepção do corpo.[126] Mas em *Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos Princípios de filosofia cartesiana*, Homero Santiago afirma (e o faz corretamente, pensamos) que ao adotar a exposição geométrica Espinosa não invalida ou relativiza o método, embora empregado para expor um pensamento do qual já se afastara. Não há anulação da verdade do método, mas sua confirmação à medida que por ele apresenta *com fidelidade* o cartesianismo. Ou seja: a fidelidade ao método, que Homero chama "fidelidade geométrica" expõe corretamente o que, em si, para Espinosa, não seria de todo correto: "Por isso apresentar nos *PPC* um cartesianismo geometrizado e sobretudo conforme a Descartes consiste numa exibição metodológica e instauradora da verdade espinosana da obra" (Santiago, 2004, p. 247). Espinosa atende ao fito a que se propõe, à exposição geométrica de uma filosofia que não é a sua; ao fazê-lo, mostra a potencialidade do recurso que emprega. Toda alteração expositiva com relação à filosofia original visara à maior correção, não dessa filosofia, mas de sua ordem: um exercício, portanto, de *ordenamento* que resultará numa potencialização discursiva como será a *da Ética*.

De posse da *semântica* do *Breve tratado* (seu conteúdo filosófico essencial aprimorado), e da *sintaxe* cartesiana-euclideana espinosanamente aprimorada, a potência nativa da mente de que nos fala o *Tratado da emenda,* pode iniciar sua legítima intelecção. A *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica* é potência intelectiva apta a compreender adequada e objetivamente as essências formais, das quais uma, a de Deus, porque expressão da totalidade, em seu encadeamento dedutivo e ordenador, determina não apenas as razões de vínculo entre a

[126] BUYSE, F. "Le 'démasquement' de Descartes par Spinoza dans *les Principia Philosophiae Cartesianae*". In: Theoria, 2, 12, pp. 15-43.

mente e o corpo, mas entre a mente e a natureza inteira. A síntese permite que evitemos os percalços da investigação que parte do finito, cuja multiplicidade jamais se deixará apreender adequadamente pela sensibilidade, uma vez que a empiria sempre se limitará ao particular e, portanto, estará impedida de aceder às essências universais. Só uma apreensão imediata pela potência inata da mente, treinada em exercícios de intelecção que a depuram e a aprimoram; só uma percepção de quarto modo/uma intelecção de terceiro gênero, que na síntese geométrica ganham sua expressão mais própria; só essa combinação de recursos, o do inteligir e o do exprimir, levados à sua potência máxima, explicam o que Espinosa pretendera com a *Ética*. Pretendera iniciar do ponto de vista certo: o da universalidade, porquanto é por esta que os particulares se explicam (a compreensão dos modos é dependente da dos atributos a que aderem); pretendera eliminar o ceticismo, porquanto a verdade se põe como índice de si e de seu outro (a síntese, à medida que apenas muito paulatinamente vai extraindo de seus pressupostos as consequências, e num remetimento contínuo ao anterior, a fim de que nenhuma dúvida permaneça quanto à necessidade da ilação, a síntese esmigalha a desconfiança, redu-la a uma questão de má vontade ou preconceito e superstição); pretendera ser didático, como que dando prosseguimento às lições ministradas aos Colegiantes, possivelmente aqueles a quem tinha o filósofo em pensamento como leitores de sua obra; pretendera estender a estes a salvação que acreditava ter, individualmente, alcançado.[127] A esses resultados, Léon Brunschvicg acrescenta um importantíssimo: o de que a transcorrência demonstrativa da *Ética* também se adequa à sua visão antifinalista de mundo. O que também Pierre-François Moreau (1987, p. 52) nos recorda: "o método dos geômetras é o único que permite escapar à ilusão finalista; sem ele, nunca os homens teriam alcançado o verdadeiro conhecimento das coisas, enredados que estão nos seus preconceitos". A demonstração *ordine geometrico* não é, pois, uma exterioridade formal, uma escolha arbitrária ou como diria Yovel, uma "espécie de metáfora".[128] Condiz, pelo

[127] Citaremos o Cap. II "La méthode", de *Spinoza et ses contemporaines*, p. 34: "Em uma palavra, a filosofia deve ser exposta da mesma maneira que a geometria. O caráter próprio do método matemático é, com efeito, a exclusão das causas finais, a consideração única das essências e de suas propriedades. Graças a esse método, a filosofia se compõe de verdades que se engendram e se encadeiam nelas mesmas; ela se cria de algum modo por sua única virtude interna, e se traduz exatamente nas formas da demonstração; o progresso da ciência é adequado ao progresso do espírito. A aplicação desse método à filosofia nos desembaraça dos hábitos intelectuais que nossa infância, nossa educação, nossos gostos, nossa conduta anterior e nossos interesses práticos nos fizeram involuntariamente contrair; é preciso descartar todo preconceito para uma verdadeira obra de inteligência. Um sistema original e livre reclama, para ser compreendido, um pensamento original e livre. O método geométrico pareceu a Espinosa como o instrumento necessário para essa obra de libertação e purificação".

[128] YOVEL, Y. Espinosa *e outros hereges*, pp. 144-145: "Como qualquer leitor reconhecerá, a *Ética* deve muito à linguagem natural e ao vocabulário tradicional da filosofia; contém elementos temáticos, alusão, conotação e outros que um verdadeiro modelo formal teria de rejeitar como opacos; e se a *Ética* os admite é porque sua linguagem não é verdadeiramente 'geométrica' e não pode sê-lo, dada a natureza do seu conteúdo. O verdadeiro discurso de Espinosa, mesmo no domínio da filosofia pura, é fundamentalmente não formal e, se bem que organizado segundo uma analogia vaga com um sistema formal, é subsidiário da história, da linguagem natural e

contrário, estreitamente com a doutrina imanentista espinosana, à medida que através do discurso dedutivo sintético vemos o operar de uma racionalidade cuja verdade não precisa de autoridade externa para sua comprovação, apenas precisa de rigor lógico. Uma tal pretensão elimina a necessidade de recorrência à tradição (muito embora faça uso de seu arcabouço conceitual), no que se distancia imensamente de um Maimônides e de um Leão Hebreu, profundamente calcados na tentativa de conciliação das verdades de fé teológicas e das verdades filosóficas aristotélicas platonizadas.

Defasagens. A exemplo do que fizemos com o *Breve tratado*, examinaremos a *Ética* inicialmente sob dupla abordagem: a *sintática* (2.3.1), em que será posta em questão a validade e alcance da síntese como ordem demonstrativa; e a *semântica* (2.3.2), em que discutiremos alguns dos principais aspectos da ontologia espinosana; ambas as abordagens pensadas a partir da noção de unidade e sua dizibilidade, isto é: a partir da compreensão da realidade como uma positividade absoluta que, sintaticamente, encontra na síntese geométrica sua expressividade mais adequada e na imanência e "incorporação" da extensão como atributo divino a *intensividade* mais dilatada. Mas, após as discussões pregressas de pensadores e discursos inspiradores-contraditores do espinosismo; e após a incursão em duas obras formativas de autoria do próprio Espinosa, interessa-nos encerrar este Capítulo 1 com a tematização das suficiências e (a nosso ver) insuficiências da *Ética*, com o que daremos por finda a interpelação do Ser. Do ponto de vista sintático (sempre em atendimento ao uso do termo que viemos fazendo), apresentaremos correções possíveis à formulação geométrica espinosana, desde *emendas* atreitas à disposição mais formal (reparos a elementos integrantes do discurso, as definições, axiomas, proposições, etc.), como à composição em geral (contrastada em sua aparente dicotomia de, por um lado, pretender o rigor e encadeamento matemáticos estritos, e por outro, dilatar-se em interferências polemistas e adendos nada condizentes com aquele modelo). Mas discutiremos ainda a defasagem da linguagem que se pretende adequada à ciência de uma intuição imediata e, no entanto, ainda tão morosa em se tratando da vivência daquela intelecção. Do ponto de vista semântico, não há dúvidas de que Espinosa é inovador ao negar que a definição de uma coisa deva seguir a orientação aristotélica de gênero e espécie (2.2.2), e evite igualmente confundir atributos da substância com suas qualificações ou adjetivações; a substância espinosana tem por essência a própria realidade, sua

---

da experiência humana cumulativa. Deste ponto de vista, o modelo geométrico, antítese do discurso metafórico, em Espinosa, é em si mesmo uma espécie de metáfora". É admirável a análise que Yovel faz da metáfora em Espinosa, e do intercâmbio imagem-conceito em muitos momentos do discurso espinosano. Mas aquilo com que não podemos concordar é que a *Ética-metáfora* seja uma intenção de Espinosa: ela o é, hoje, ao nosso olhar que a pode afirmar, como o fizemos, uma "forma narrativa"; mas *a despeito de Espinosa*.

ordem de coisas, razão por que não se abstém de assumir como sua integrante também a extensão. O imanentismo divino espinosano amplia o horizonte do absoluto, do Ser, assimilando a matéria como dimensão de sua essência: mas sofre a seu modo o que outros chamariam de problema de predicação, pois de toda uma infinidade de atributos da substância vê-se limitado à apresentação de dois, o que instaura uma distância infinita entre *aquilo que é* e *aquilo que, do que, é se diz*. Nosso filósofo parece bem-sucedido ao lidar com a esfera mais universal da substância, a da natureza naturante; porém, ao chegar à natureza naturada, outra lacuna, a de quais sejam os modos infinitos, imediatos e mediatos. Não há comentador que possa dar por concluída a questão. Finalmente, desenvolveremos em 2.3.3 uma consideração sobre a singularidade humana no conjunto da *Ética*, em que a trinca de conceitos com que viemos desenvolvendo nossa reflexão-narrativa, a saber, *ser-pensar-dizer,* ganha mais incisivamente a complementaridade de uma quarta categoria, a do *agir* que, não obstante, já se fazia presente nas discussões do *Breve tratado* e do *Tratado da emenda.* Ressaltaremos também aqui o aspecto *tensional* de uma proposta que se volta para a abordagem do dinamismo dos afetos através de uma autonomia paralela de corpo e mente, mas em que é grande o risco de submissão a um mecanicismo empobrecedor da própria originalidade e dinamismo latentes no paralelismo espinosano; e a tensão, enfim, quanto à finalidade da obra, a felicidade e salvação individuais às voltas com o inevitável problema da sociabilidade, o que nos remeterá ao Capítulo 3 de nossa Tese.

2.3.1 "Outra norma de verdade": abordagem sintática da unidade do ser na *Ética*

> "[...] Deram, por isso, como certo que os juízos dos deuses superavam em muito a compreensão humana. Essa razão teria sido, sozinha, realmente suficiente para que a verdade ficasse para sempre oculta ao gênero humano, se a matemática, que se ocupa não de fins, mas das essências das figuras e de suas propriedades, não tivesse mostrado aos homens outra norma de verdade" (ESPINOSA, 2008, p. 67).[129]

"Sintaxe". Neste segmento trataremos da *Ética* conforme uma abordagem de sua sintaxe. Na seguinte, de sua semântica, correlativamente ao que empregáramos quando da incursão pelo *Breve tratado* (2.2.2). Isto é: muito embora não possamos discernir como fossem extrínsecas 1) a ordem geométrica da ontologia espinosana e 2) a ontologia espinosana geometricamente ordenada, privilegiaremos agora o aspecto pelo qual a *ordem* pode ser considerada, sobretudo, como ordem discursiva, ainda que de modo algum ignoremos a

[129] No original: "Unde pro certo statuerunt, deorum iudicia humanum captum longissime superare: quae sane única fuisset causa, ut veritas humanum genus in aeternam lateret, nisi mathesis, quae non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset" (p. 66).

correlação, em Espinosa, entre essa ordenação e a da própria realidade. Viemos do exame da *emenda do intelecto*, daquilo que nos diz acerca da ideia verdadeira e de seu convir ao ideado, embora este lhe seja distinto; também da ideia pela qual deve iniciar a filosofia. Essa ideia é, sem dúvidas, a de *causa sui*, a de abertura da *Ética*. Ainda na *Emenda* nos é apontada a necessidade de dedução contínua do que se segue de uma ideia originária de maior realidade ou, no caso, de absoluta realidade. A dedução, pois, pede um modelo: o geométrico. A correspondência entre o positivo do conteúdo da doutrina, domínio absoluto do ser, e o positivo da demonstração matemática, domínio absoluto da verdade, funda a indiscernibilidade entre ordem geométrica e ordem ontológica. É claro, pois, que só privilegiamos esse aspecto sintático como recurso epistêmico e pedagógico, para efeitos de facilidade argumentativa, dada a indissociação, em geral e neste caso em particular, entre sintaxe e semântica. De fato, para que gramaticalmente classifiquemos uma oração como "subordinada substantiva objetiva direta" (quanta metafísica subjacente), precisamos compreender a função dos termos individualmente (sua classe gramatical) e em conjunto (em acordo ao sentido das frases da oração), isto é, não podemos abdicar de certa semântica. Aqui, o mesmo: a despeito de a *ordem geométrica* desenvolver-se em atendimento à demonstração de um conteúdo semântico, podemos analisá-la, metodologicamente, como autônoma, observando antes a correlação lógica entre o pressuposto e o posposto, em compatibilidade ao que *deve ser exposto* ("dever ser" implicado pela estruturação do pensamento-discurso em desenvolvimento). Num primeiro momento apresentaremos algumas "fraturas" nessa cadeia produtiva de conceitos e realidades, conceitos-realidades. A despeito do trabalho realmente admirável desenvolvido ao longo de anos por Espinosa. Apesar do *esforço* de ultrapassagem das lacunas predecessoras quanto a uma adequada apreensão e expressão da realidade sob o ponto de vista da identidade entre o inteligido pelo intelecto humano e a própria mente de Deus, o empreendimento se mostra, por vezes, lacunar, se a ele aplicado exame inspirado no de Espinosa mesmo a Maimônides (2.1.1) ou Descartes (2.2.1). *Tensionando* o cartesianismo, distendendo-o ao encaminhar as disposições latentes em direção ao extremo que comportam, o espinosismo procura superar o que permanecera embrionário ou propositadamente tolhido ali: embrionário, por exemplo, o uso do *more geométrico* como forma expositiva, uma só vez empregado, na síntese das *Meditações* nas Segundas objeções e respostas; tolhido, por exemplo, quando no *Praefatio* à Quinta Parte da *Ética* a nova "norma de verdade" (assim denominada no Apêndice da Parte I) e a regra de "nada deduzir que não fosse de princípios evidentes por si mesmos; e nada afirmar senão aquilo que percebesse clara e distintamente" é abandonada, ao tratar da união mente-

corpo, pelo apelo a uma glândula pineal, "hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas" (Espinosa, 2008, p. 367).[130]

Na supracitada *L'Éthique de Spinoza et la méthode géométrique*, Francis Kaplan, ao questionar o que caracteriza um grande filósofo, conclui que não é, certamente, sua infalibilidade, haja vista a revisão ou superação contínua de um pensamento por seus pósteros (quando não por si mesmo). O que faz um grande pensador é a defesa bem definida de sua intuição a partir de certa sistemática, cuja suficiência ou insuficiência se deverá mais à própria concepção filosófica que a um limite pessoal do filósofo.[131] Para mostrar que esse é o caso de Espinosa, em que a filosofia se alia às matemáticas num projeto estruturalmente totalizante de ontologia, epistemologia e ética, Kaplan empreende uma análise detida do *more geometrico*. Não pretende percorrer *pari passu* a obra magna como o fazem Pierre Macheray e seus cinco volumes de *Introdução à Ética*. Limita-se à Parte I e, mesmo essa, não a percorre inteira: apenas até a proposição 11.[132] Porém o suficientemente para assegurar a insustentabilidade dos conceitos inaugurais da *Ética* e de várias de suas deduções; finalmente, da ambição filosófica espinosana de uma correlação ordem das coisas/ordem das ideias. Não obstante, para Kaplan, esse insucesso metodológico em Espinosa é o responsável por sua originalidade. Há precursores para o uso do método geométrico, mas antes não se fizera aplicação tão incisiva e com tamanha amplitude: mesmo em Descartes o uso da síntese é incipiente e muito mais a título ilustrativo, sem maiores pretensões epistêmicas.[133] Devendo-se a grandiosidade de Espinosa ao

---

[130] Citação completa do trecho (ibidem, p. 366): "Profecto mirari satis non possum, quod vir philosophus, qui firmiter statuerat, nihil deducere nisi ex principiis per se notis, et nihil affirmare nisi quod clare et distincte perciperet, et qui toties scholasticos reprehenderat, quod per occultas qualitates res obscuras voluerint explicare, hypothesin sumat omni oculta qualitate occultiorem".

[131] Cf. KAPLAN, F. *L'Éthique de Spinoza et la méthode géométrique*, Troisième Partie, "Qu'est-ce q'un grand philosophe?, pp. 191-203.

[132] Kaplan apresenta inúmeras objeções a Espinosa. Alega, por exemplo, quanto à definição de causa sui, que não define unitariamente seu objeto, na verdade duplica-o sob a falsa equivalência do "ou seja" ("sive id"). Para o crítico, a definição "é dupla: 'por causa de si compreendo a) aquilo cuja essência envolve a existência [...] e b) cuja natureza não pode ser concebida senão como existente'. Sem dúvida, para Espinosa, as definições reenviam ao mesmo; elas dizem a mesma coisa diversamente: *diversamente dito*, precisa ele. Mas pode-se, em bom método geométrico, contentar-se com afirmar que duas definições são equivalentes? Não seria preciso demonstrá-lo, isto é, considerar uma das definições como uma definição e a outra como teorema?" Ibidem, p. 45. E à p. 51: "a definição 1 não é uma definição". E prossegue assim. Nossos apontamentos sintáticos são diversos: limitamo-nos menos à discussão do núcleo temático das definições e proposições, mais à sua "ordem expositiva", sua "forma", principalmente quanto às suas antecipações (cf. a seguir).

[133] Kaplan enumera, de acordo com outros comentadores, pensadores que em maior ou menor grau foram indicados como precursores possíveis de um uso filosófico do modelo demonstrativo matemático. Victor Delbos cita Proclus com *Institutio theologica*; Alain de Lille com *De Arte seu articulis catholicae fidei*; Geuslinx com *Methodus inveniente argumenta*, além do Resumo das *Meditações* de Descartes. Harry Austryn Wolfson acrescenta Porfírio com as *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Duns Scotus com os *theoremata*, Burgersdijck com as *Institutiones logicae*, Giordano Bruno com *De imenso et innumerabilibus*, Maimônides com as vinte e seis proposições da Segunda Parte do *Guia dos perplexos* e outros. Mas, conforme Kaplan, "Para falar com todo rigor, ninguém antes de Espinosa aplicou realmente o método geométrico à filosofia". Op. cit., "L'originalité de Spinoza", pp. 19-28.

desenvolvimento sistemático de seu pensamento, resta, segundo Francis Kaplan, a tarefa de mostrar por que tal sistematicidade, ainda assim, resulta em falha: o comentador desenvolve uma série de observações restritivas às definições, axiomas e primeiras 11 proposições da Primeira Parte da *Ética*, críticas que nos parecem apenas parcialmente legítimas.

Por nosso turno, elencamos uma série de indicadores de que o esforço dedutivo da *Ethica*, laboriosamente realizado, não a impediu, de incorrer em formulações que, *a rigor*, podem ser ditas contrárias *ao rigor*. É claro que algumas demarcações poderão dever-se a uma nossa má compreensão; certamente não a maioria. Também não são devidas a uma excessiva exigência: houvesse tal e os exemplos se multiplicariam. *Ilustraremos* o quanto, por mais escrupulosamente deduzido o discurso espinosano, o é em linhas gerais, incorrendo por vezes (muitas vezes, segundo críticos como Francis Kaplan ou Jonathan Bennet) em defasagens comprometedoras da própria doutrina. Vejamos:

1. A def. 2 da P. 1 fornece exemplos e a def. 6 uma *Explicação*. Quanto à primeira, não antecipa demasiado ao inserir as noções de corpo e pensamento como não limitantes entre si? Não se trata o exemplo de uma proposição? Quanto à segunda, é cabível uma explicação (quando o que se pede de uma definição é que seja compreendida a partir de si mesma)?
2. A def. 6 da P. 1 envolve a noção de essência eterna ao tratar dos atributos de Deus. Mas só será dito o que se deve entender por eternidade na def. 8.
3. A explicação da def. 8 de eternidade apela ao conceito de duração que só será definido na P. 2, def. 5.
4. No esc. 2 da prop. 8 não deveria Espinosa abandonar o plural aplicado à substância, já que na prop. 5 demonstrara só poder haver uma? Dirão que usa o plural em atenção àqueles de quem fala, os que confundem "substâncias" e "modificações"; porém, logo usará o singular, o que implica, no mínimo, numa impropriedade estilística.
5. Ao final da primeira *demonstração alternativa* da prop. 11 há o uso do conceito de "perfeito" associado ao ente absolutamente infinito. Mas se na proposição se trata ainda da existência de Deus, aludir à sua "perfeição" não é antecipar um sentido identitário que só na P. 2, def. 6, se explicitará? Pois somente ali é indicado: "Por realidade e perfeição compreendo a mesma coisa".
6. No corol. da prop. 14 a inserção das noções de coisa extensa e coisa pensante — não é abrupta?

Para um comentário das fontes indicadas por Kaplan a partir de Delbos e Wolfson, o artigo de FRAGOSO, E. A. R. "Benedictus de Spinoza e o método geométrico: para uma análise das suas origens".

7. Na prop. 15 o esc. remete a outro, o supramencionado 2 da prop. 8. Diz que neste fora demonstrada a impossibilidade de uma substância ser produzida ou criada por outra coisa. Mas deve um escólio demonstrar?
8. A prop. 16 diz que a essência dos atributos é infinita *em seu gênero*, ou seja, não é absolutamente infinita, como a da substância; mas nem a definição dos atributos, nem a "explicação" à definição de Deus explicitam a distinção apresentada na proposição e dada como provada.
9. Na prop. 21 é suposto ser o pensamento um atributo de Deus, o que será proposto e demonstrado somente na proposição 1 da P. 2. Alegarão que por isso mesmo é o pensamento ali tomado como "suposto": mas sua menção não evidencia a inseparabilidade dos atributos com relação à substância que constituem? Daí a antecipação ser incontornável e, assim, já estar em emprego o conceito do atributo pensamento antes de sua definição? O que, aliás, é evidenciado pelo corol. 2 da prop. 14.
10. Por que a antecipação, na prop. 25, do escólio ao corolário?
11. A prop. 33 vê-se obrigada a utilizar os conceitos de necessidade e contingência, adiantando em seu escólio 1 o que entende por necessário, possível e contingente, realmente definidos somente na P. 4.
12. A def. 2 da P. 2 indica o que é "pertencer à essência de uma coisa". Mas o conceito de essência aparece desde a definição inicial da obra, a de causa sui. Estava, pois, pressuposto, e só agora explicitado o seu sentido? Não deveria, já que às definições seguem por vezes explicações, vir como explicação já após a def. 1 da P. 1? Charles Ramond, em *Le vocabulaire de Spinoza* chama a atenção para o mesmo.[134]
13. O ax. 3 da P. 2 é mesmo um axioma? Tem a legibilidade e inteligibilidade de um? Ainda que tenha sido indicado na def. 3 o que entendermos por "ideia", não necessita realmente de nenhuma demonstração?
14. Como observado por Macherey,[135] por que os ax. 4 e 5 passam da primeira do singular à primeira pessoa do plural? Por nossa vez, lembramos que também na P. 5, no esc. da prop. 23 o plural será adotado ao tratar igualmente de "sentir-se", embora se trate, então, de sentir e experimentar a eternidade. Numa passagem de conteúdo similar, no *TIE* [35], "o modo como sentimos a essência formal é a própria certeza" ("id est, modus, quo sentimus

[134] RAMOND, C. *Le vocabulaire de Spinoza*, pp. 26-27 ("Essence"/*essentia*): "O termo 'essência', apresentado desde a primeira linha da *Ética*, entre as definições da 'causa de si', do 'atributo', de 'Deus', e joga um papel constante e fundamental em toda a primeira parte da obra (I 34: 'a essência de Deus é sua potência mesma'). Não é definida, muito estranhamente, senão no começo da segunda parte, que marca a passagem da natureza naturante ('de Deus') à natureza naturada ('da alma', etc.). Poder-se-ia pensar inútil definir um termo como 'essência', de um lado porque seu sentido é bastante intuitivamente claro (a essência de uma coisa é sua natureza), e de outro porque o círculo lógico é difícil de evitar a propósito de um tal termo: se definir, com efeito, é caracterizar a essência de uma coisa, vê-se bem que será difícil definir a essência (isso reenviaria a procurar a essência da essência, o que supõe uma pré-compreensão do termo a definir)".

[135] MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentale*, p. 19.

essentiam formalem, est ipsa certitudo"). Ainda quanto ao axioma 5: deve um axioma remeter para postulados posteriores?

15. A prop. 8 se diz clara pela prop. precedente, mas mais ainda pelo esc. precedente. Deve um escólio ter maior poder de prova que a demonstração?
16. Na prop. 9 há uma demonstração que se segue a um corolário. Tal corolário deveria bem ser transformado em "proposição". O mesmo se observa quanto à prop. 10.
17. O lema 1 após a prop. 13 tem sua demonstração remetendo a um escólio (o da prop. 15 da P. 1), por ser este mais claro quanto ao proposto que as próprias propp. 5 e 8 da P. 1 a que Espinosa também reenvia. Consentâneo ao observado no item 12, deve um escólio ser mais claro que a demonstração seguida às proposições?
18. Nos axiomas insertos após a prop. 13 (em meio a uma série de lemas!) o de número 3 pode ser dividido e sua segunda parte, a começar por "De acordo com isso, direi que são duros os corpos" ("Atque hinc", etc.), é na verdade uma definição nominal.
19. Na prop. 17 uma demonstração se segue a um corolário, o que é impróprio. O corolário é já "coroamento", a ele só se seguindo (deixa-se passar) outro corolário, e o escólio.
20. A demonstração da prop. 18 define "arrependimento" e "satisfação consigo", mas já haviam sido definidos na prop. 30.
21. Na prop. 26 outra demonstração após um corolário. O mesmo para as propp. 44 (após o corol. 2) e 49.
22. Na prop. 15 da P. 3 uma demonstração após o corolário. O mesmo para a prop. 27 em que se seguem três corolários, cada qual com sua demonstração; o mesmo para as propp. 36, 40 e 55 (ambas com uma demonstração após o corol. 2).
23. Na prop. 41 o esc. segue a demonstração e a esta segue um corolário seguido de outro escólio.
24. A def. 5 da P. 4, dos afetos contrários, se desenvolve de tal maneira que parece incluir incidentalmente uma proposição, a de que, embora de mesmo gênero, afetos podem opor-se. Note-se ainda o uso esdrúxulo da noção de "acidente" ao fim da definição.
25. A def. 6 da P. 4 não o é! Simplesmente reenvia para os esc. 1 e 2 e prop. 18 da P. 3.
26. Na prop. 9 o corolário após o escólio; na prop. 12 uma demonstração após o corolário.
27. Na prop. 45 os corolários 1 e 2 entre os esc. 1 e 2.
28. Na prop. 63 o corolário após escólio e seguido de demonstração e novo escólio.

Deixamos fora do elenco notações acerca da presença do *negativo* (voltaremos a esse conceito em 2.3.2.) nas definições. Espinosa assegurara, e o assinalamos ao final de 2.1.1, que os prefixos negativos de certas palavras não devem impedir a compreensão positiva da realidade que indicam. Mesmo se a definição contém verbalmente uma formulação negativa, o importante é que seja afirmada intelectivamente. A considerarmos o caráter genético da

definição espinosana, pensamos que esta deva evitar, no entanto, locuções que expressem uma negação. Duas das definições da Parte I da *Ética*, as de *causa de si* e *substância* (1 e 3) contêm negações em seu segundo período, articulado ao primeiro por uma marca de explicação adicional. Essas marcas expletivas (respectivamente, "sive id" e "hoc est"), ao tempo em que ligam os dois períodos da sentença, indicam nova formulação para idêntico objeto. Vimos que Francis Kaplan adverte que por vezes essas continuidades não o são: constituem desbordamentos, porque sob a aparência conjuntiva de dizerem o mesmo, acrescentam conteúdo ao inserirem uma realidade somente em aparência idêntica à do período anterior. Aqui, entendemos que a definição, "en bonne méthode géométrique", deve ser assertiva-afirmativa e não expletiva-negativa, ainda mais em se tratando de uma realidade a ser considerada *pura positividade*. Assim que a definição de causa de si, em sua adição explicativa após a marca conjuntiva "sive id" ("ou seja"), poderá ser redita, reeditada também positivamente: "Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, *ou seja*, aquilo cuja natureza só pode ser concebida como existente". Filigrana, mas em se tratando da própria abertura do livro e de conceito-base como o de *causa sui*, merece consideração. Sobretudo porque se a definição é mais do que nominal, mais do que designação extrínseca do objeto por uma palavra ou termo convencionais, logo, em certa medida, arbitrários; se a definição se quer expressão de essência, e a essência se define pelo que é, não pelo que lhe falta, sua formulação *deve ser* positiva. Apliquemos o princípio anterior à definição 3 e a seu "hoc est" (isto é"): "Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, *isto é*, aquilo cujo conceito exige apenas a si mesmo para ser formado". O procedimento deve ser ainda adotado com relação à definição 2 da Segunda Parte, a propósito do que pertence ou não à essência de uma coisa, e cujo período complementar se inicia com "vel id": com a *reforma*, temos "Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, retirado, a coisa é necessariamente retirada; *ou seja*, aquilo somente pelo qual a coisa pode existir e ser concebida e vice-versa, aquilo que só pela coisa pode existir e ser concebido". Na Terceira Parte pensamos não caber qualquer revisão porque quando a negação surge, fá-lo para indicação de realidade que não se liga à inteira positividade: caso da *causa inadequada* ou *parcial* (definição 1) e do padecimento de uma ação (definição 2), que por sua vez envolve a ideia de causa parcial, logo, de alguma negação. Na Quarta Parte, igualmente, no concernente às coisas chamadas de "possíveis" (definição 4). A Quinta Parte não tem definições. Evidentemente as demarcações acima vêm a título de aperfeiçoamentos das deduções, aprimoramentos plausíveis da estrutura discursiva, sem esquecermos em instante algum a monumental diligência de Espinosa. Como diria em sua obra aforística *Membretes* o

poeta argentino Oliverio Girondo (1999, p. 71): “Os críticos esquecem com demasiada frequência que uma coisa é cacarejar, e outra é botar o ovo”. Por enquanto, cacarejemos.

Em nossa listagem, os itens 2, 3, 5, 9, com relação à eternidade, à duração, à perfeição, atributo, aparecem a título de exemplificação porque o que nos interessa, nesta apreciação “sintática” da *Ética*, em que não discutiremos ainda o *sentido* dos termos, é seu emprego como elemento compositor de uma *ordem discursiva*, a validade de sua presença naquele *contexto ontológico* (já que definições, axiomas, proposições, demonstrações, etc., e ontologia como que se indistinguem aqui); o que de momento importa é a sustentação da *Ética* enquanto *demonstração geométrica*. Para o problema específico das antecipações conceituais, não obstante as destacarmos, dificilmente Espinosa poderia evitá-las: ou, antes, ele as evita já em grande escala, à medida que a ordem demonstrativa por si só conclama à minudência. Mas talvez seja uma questão incontornável. O objeto de Espinosa não é o mesmo de Euclides, seu conteúdo doutrinário lida com uma tradição mais que milenar de conceitos que não se reduzem ao plano uniforme das figuras matemáticas. Seu cuidado em bem definir e bem deduzir não elimina as antecipações porque o caráter polissêmico amplo pede por si a remissão dos conceitos a outros e, se estes fossem antes apresentados, talvez requeressem, por sua vez, novas remissões. Nós mesmos, em nosso comentário, com toda a liberdade de que dispomos para além da estreiteza da síntese geométrica, quantas vezes nos obrigamos a antecipações? Concedamos que a *Ética* evita em grande medida as infrações de que viemos tratando, embora não o consiga completamente. Mas ao mesmo tempo em que Espinosa quer também reduzir a prolixidade inerente à ordem de seu discurso, precisa conceder *extensibilidade* a este.

Conduzir pela mão. Chamaremos a atenção para um uso particular que faz Espinosa da demonstração geométrica, a disposição extensivamente crescente dos blocos discursivos. A organização nuclear da *Ética* dá-se em “efeito cascata”, numa expansão gradual dos seus pronunciamentos. A obra inspiradora referencial para a adoção do sintético, *Os elementos* de Euclides, não se permite essa amplificação *reverberativa*: enxuta, basicamente assentada nas definições, postulados, axiomas, lemas, e demonstrações precisas, com raras aberturas para comentários suplementares, os “coroamentos” (os corolários), e isenta de escólios. Mas quando na Modernidade a matemática se amplia e condiciona a própria visão física de universo, espacializando-o geometricamente, surgem os tratados sobre a natureza com inspiração euclidiana: vimos que é o caso de Newton e seus *Princípios matemáticos da filosofia natural*, em que o rigor propositivo nem de longe se compara à que viemos exigindo de Espinosa. Em Newton, a cada definição se segue uma espécie de exemplificação correspondente à demonstração (sem necessária proposição), mais como apelo aos casos

empiricamente comprovadores de que o objeto pode ser definido como o fora: "A força centrípeta é aquela pela qual o corpo é atraído ou impelido ou sofre qualquer tendência a algum ponto como a um centro" (definição V). A correspondente exemplificação ou *demonstração empírica*: "Assim é a gravidade, pela qual o corpo tende ao centro da terra, a força magnética, pela qual o ferro tende ao centro do ímã, e aquela força, seja qual for, pela qual os planetas são continuamente afastados dos movimentos retilíneos [...]" (Newton, 1983, p. 6). A força pela qual os planetas são "obrigados a seguir linhas curvas" (ibidem), sabemos hoje, é a mesma gravidade. De onde, duas observações: quando um *filósofo da natureza* expunha, no século XVII, sua investigação a partir do modelo sintético, não deixava de apoiar-se na experiência; uma experiência que não podia ser considerada "vaga", pois também metodicamente conduzida. Dessa empiria resultam demonstrações menos como extração e mostra do sentido implícito da definição, numa sempre necessária autorreferenciação, tal como na *Ética*, mais como asseguramentos da adequação do definido pela prova da realidade física. Como a natureza em Espinosa é antes de tudo *metanatureza*, metafísica, seu discurso sobre a natureza é também *metadiscurso*, voltado não apenas à realidade por ele expressa, mas maximamente à "força" com que a expressa. E, segunda observação: sendo assim, é cabível que se exija mais de Espinosa do que de Isaac Newton ou de qualquer outro pensador que não dera ao modelo matemático a mesma relevância intelectiva e discursiva fundante. Newton afasta-se do estrito rigorismo porque não depende deste a validação do que nos apresenta: mas da experiência, ainda que permeada de implicações metafísicas e, claro, matemáticas. Alonga-se nos escólios para discutir o tempo e o espaço absolutos ou nas hipóteses o caráter de repouso do "centro do sistema do mundo" (op. cit., p. 18) porque são considerações por confirmar ou não, sem que uma desconstrução lógica do enunciado, por si só, implique em invalidação: somente a indução com resultados empiricamente diversos o faria.[136]

Como nos lembra Marilena Chauí, em *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*,[137] houve quem considerasse a demonstração sintética em Espinosa como anacronismo, por destoar do alcance da *análise* cartesiana então em pleno vigor (2.2.1). E houve quem se

[136] Como na nota de Newton à segunda edição dos *Princípios matemáticos* (p. 18): "Na filosofia experimental devemos considerar as proposições inferidas dos fenômenos por uma indução geral como exatas ou ao menos como *aproximadamente verdadeiras*, não obstante qualquer hipótese contrária que se possa imaginar, até o momento em que outros fenômenos ocorram que as façam mais exatas ou sujeitas a exceções. Esta regra deve ser seguida para que o argumento da indução não se perca em hipóteses" (itálico nosso).

[137] Mais precisamente em "Discurso e contradiscurso", à p. 90. Após apontar os embates e subversões operados pela filosofia espinosana, Chauí a denominará um "contradiscurso": porque oposição a certa hegemonia de pensamento. É óbvio que a metadiscursividade com que definimos há pouco, em particular, a *Ética*, pode muito bem ser vista em apoio a essa contradiscursividade: haja vista a desconstrução de vários princípios da metafísica escolástica e mesmo cartesiana pelo radicalismo da imanência espinosana, sinteticamente desenvolvida.

mostrasse favorável à síntese por favorecer mais a retenção das verdades, tendo por vantagem adicional manter-se numa imanência textual que evita a recorrência a referências externas, como as da teologia. Por nossa vez, advertimos que basta recordar o emprego do sintético por Newton para escusar Espinosa de qualquer extemporaneidade. Quanto às vantagens da via dedutivo-geométrica, sem dúvidas há, ainda em conformidade com o olhar seiscentista. A despeito da prolixidade reconhecida algumas vezes pelo próprio Espinosa (já indicamos o escólio da proposição 18 da *Ética* IV), o encadeamento ordenado das deduções como que conduz "pela mão" ("manu ducere").[138] Contudo, apenas parte dessa prolixidade é devida à ordenação mesma: a que pede o desdobramento de uma ideia-realidade em proposições, demonstrações subsequentes a fim de que aos poucos sejam externalizadas suas latências. Mas há uma prolixidade que é de Espinosa, não de Euclides. A que reforça o "efeito cascata" e que espicha, alonga o texto; não por necessidade deste, mas de seu redator, tantas vezes apoiado no desbordamento, no transbordamento a fim de dar-se mais a ler, a entender. É neste momento que Marilena, continuando sua enumeração das interpretações, indica haver quem considere a existência de duas *Éticas*, a "sintética das proposições e dos corolários, e a polêmica e histórica dos escólios". Bastante arguto o que diz a seguir: "Esta última interpretação, interessante e verdadeira, contudo é parcial, pois reduz o aspecto polêmico do texto aos momentos de referência explícita a outros pensadores, perdendo a natureza crítica do próprio *more geométrico*" (Chauí, 1981, p. 90). Ou seja: é justa a chamada de atenção para a criação de um *lugar-espaço de fala* polemista no interior da obra que advém da própria ordem expositiva e da exatidão com que se efetua. Mas, soma-se à intenção espinosana de convencimento pela *potência dedutiva* uma exigência de suplementação para além da *ordem demonstrativa*, por isso *sintaticamente* contrária a esta, embora *semanticamente* em acordo com o demonstrado por esta.[139]

A potência geométrica supõe a aceitação do definido e demonstrado através de sua verificação como ideia *clara e distinta*: sendo a verdade índice de si e do falso, evidenciar a coerência interna do afirmado é já expor o *discurso* como verdade. E, se "a verdade" a ser exposta não o é de todo, como acontece com a filosofia cartesiana desenvolvida nos *Princípios*

---

[138] Prefácio da Segunda Parte da *Ética*, "Da natureza e origem da mente" (De natura et origine mentis).

[139] É interessante lembrar o que diz a esse respeito Mercedes Allendesalazar Olaso, para quem a escrita da *Ética* é estratégica e, por conseguinte, mesmo as rupturas são propositais: "Sem embargo, a Ética não está só construída *more geometrico*, ou se se prefere, o *more geometrico* também é *more estrategico*. As ideias até as mais geométricas são forças, forças que para se afirmar necessitam translocar outras forças e contra as quais há que lançar mão de meios que não são necessariamente os da geometria. [...] A ordem geométrica é uma ordem estratégica, como estratégicas são as aparentes roturas ou infrações a esta ordem que constituem os prefácios, escólios e o Apêndice do Livro I". *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, pp. 38-39.

por Espinosa (2.3), nem por isso deixa de ser melhorada pela "maneira" dos geômetras. Se acontece, porém, o acordo entre a verdade e o modo de dizê-la, suposto caso da *Ética*, por que a complementação ao *geométrico*, não apenas numa exterioridade textual (Prefácios, Apêndices), mas internamente, com os corolários e escólios? À minuciosidade própria do método há acréscimos e intervenções irruptivas, quase "pensamentos disruptivos", dobras cuja finalidade é, no mínimo, dupla: 1) alcançar implicitudes que apenas com muito maior elastecimento das demonstrações seriam expressas; o que talvez explique a profusão de corolários por sua vez demonstrados no interior já de uma demonstração (assinalamo-lo em nossa listagem) e alguns anexos propositivos: mostram *implicitudes* da doutrina, sobretudo suas vantagens práticas (dentre outras passagens, o escólio final da Segunda e o Apêndice da Quarta Parte); 2) alcançar a eliminação de *interpretações* de realidade frontalmente contestadas no "núcleo duro" da *Ética*. O espinosismo apresentado, digamos, em sua "nervura" (a parte mais inflexível das definições, axiomas e demonstrações), em si é polêmico por enunciar teses opostas à filosofia predominante no seiscentos (o aristotelismo escolástico e, emergente, o cartesianismo). Não obstante, o polemismo resultante do *nervo discursivo* atende ao âmbito positivo de apresentação da doutrina, dela dizendo *o que é*. Falta-lhe a convulsão polemista pela qual refute diretamente *o que não é*, antecipando-se às objeções. É essa polêmica contra o que a doutrina *não é*, contra o que a realidade defendida pela doutrina *não é*, que muitas vezes alonga uma exposição já tendente à extensividade por pedir desdobramentos, esmiuçamentos (dentre outras passagens, escólio da proposição 17 e Apêndice da Primeira Parte; escólio da proposição 10 da Segunda Parte; Prefácio da Terceira Parte; Prefácio da Quarta Parte). Que concluir, provisoriamente? Porque o racionalismo do século XVII *tende* a se pensar matematicamente, o *more geometrico* promovido a *ordine* ganha em Espinosa uma inédita *intensidade* lógica e ontológica. O que não elide a incursão reiterada em apontamentos não-matemáticos, *expletivos*, e mesmo não impede, por vezes, a subversão da ordem no interior do modelo geométrico (com o uso antecipado de conceitos por serem definidos, o deslocamento do corolário de seu lugar específico ou sua proliferação em detrimento de novas proposições, assim evitadas). Dar por aceite que as demonstrações são produções de terceiro gênero de conhecimento, significa que toda a *Ética* é de idêntico nível? Terão a mesma validação uma demonstração, um corolário e um escólio? Ou será que não detectamos de modo geral uma lassidão, uma frouxidão crescente no remetimento a provas anteriores à medida que passamos de uma demonstração a um corolário e de um corolário a um escólio? Serão os próprios escólios

de mesmo nível? E quando um deles apela ao simples *ouvir dizer*, como o da proposição 39 da *Ética* IV?[140]

Uma terceira *Ética*? Não fizemos notação à Quinta Parte da *Ética*. É uma Parte sem definições. Isso nos convoca ao exame daquilo a que tão acertadamente Deleuze chama a "velocidade do pensamento", ao destacar a singularidade dessa que considera uma espécie de "terceira *Ética*": "A *Ética* das definições, axiomas e postulados, é um livro-rio que desenvolve o seu curso. Mas a *Ética* dos escólios é um livro de fogo, subterrâneo. A *Ética* do livro V é um livro aéreo, de luz, que procede por relâmpagos" (Deleuze, 1997, p. 170). Metáforas que definem e ao mesmo tempo ilustram: sob o enfoque de uma "geometria projetiva óptica", inspirada em Tese de Yvonne Toros, Deleuze *reconfigura* a obra magna de Espinosa a partir de uma tripartição que a caracterizaria em suas disposições de linguagem: "Uma lógica do signo, uma lógica do conceito, uma lógica da essência: a Sombra, a Cor, a Luz. Cada uma dessas três *Éticas* coexiste com as demais e se prolonga nas demais, apesar de suas diferenças de natureza" (Deleuze, 1997, p. 170).[141] Essas diferenças de natureza residiriam na adequação do discurso a graus variados de projeção de *luz* (retornamos ao conceito-metáfora-chave de Balling e de muitos modernos): os escólios e demais extratos controversos, por em geral terem como finalidade tratar de "signos", efeitos, afecções enquanto "afectos", são espaços penumbrosos em que a experiência de realidade resulta entrecortada, dilacerada pelo fortuito dos encontros de corpos, pelas variações de sensação e percepção, pela cognição abstrata, sempre numa compreensão parcial do que lhe sobrevém. Se tais signos compõem uma lógica própria, não é resultante de uma operação organizativa do intelecto, mas de uma espécie de reenvio que fazem as sensações às próprias sensações, como os escólios reenviam aos escólios. Mas a lógica do conceito é a do intelecto e das noções comuns, de certa maneira relacionada à anterior, pois em meio à variação ininterrupta dos efeitos dá-se uma regulação pelo que encontram de identitário,

---

[140] SPINOZA, B. *Ética*, pp. 313; 315: "Tal como ouvi contarem de um poeta espanhol, que fora atingido por uma doença e que, embora dela tenha se curado, esqueceu-se, entretanto, de tal forma de sua vida passada que acreditava que não eram suas as comédias e tragédias que havia escrito"; "(…) ut de quodam hispano poeta narrare audivi, qui morbo correptus fuerat et quamvis ex eu convaluerit, mansit tamen praeteritae suae vitae tam oblitus, ut fabulas et tragoedias, quas fecerat, suas non crediderit esse", pp. 312; 314.

[141] Há uma ampla base para a abordagem da geometria espinosana a partir de um viés "óptico", a começar pela profissão exercida de polidor de lentes. Também a *Correspondência* torna ao tema com frequência: na carta 26 a Oldenburg, em que Espinosa alude a um tratado das cores de Boyle; na 32 em que afirma polir manualmente suas lentes esféricas, razão por que desdenha da máquina construída por Huygens para o mesmo mister; ao final da 36 a Hudde, autor de uma *Dióptrica*, em que Espinosa lhe pergunta se concorda com a preferência por lentes convexas planas e não convexo-côncavas a serem torneadas; na 39 a Jarig Jelles dedicada a refutar um argumento da *Dióptrica* de Descartes, em que é tomada por razão única do aumento ou diminuição das imagens "no fundo do olho" a distância do cruzamento dos raios partidos do objeto, sem levar em conta a "magnitude do ângulo" dos raios quando cruzados na retina, discussão continuada na carta 49. Ainda, o opúsculo atribuído a Espinosa, o *Cálculo algébrico do arco-íris*, incluído como apêndice ao *Tratado breve*, Alianza Editorial.

e já não identidade como impressão sensível do externo sobre a mente, já não percepção abstrata generalizante, mas ação ou esforço intelectivo em direção à apreensão da essência do objeto. Dessa relação de "claro-escuro" entre "afectos" e sua ordenação pelo intelecto, resultam os "conceptos", responsáveis pela linguagem dominante, quase integral da *Ética*, a linguagem da ordem geométrica, inclusive em sua Quinta Parte. Por que, então, esta constituiria, uma *Ética* "à parte"? Porque possui uma velocidade ímpar.

Nos *Cursos sobre Spinoza em Vincennes*, a lição de 02 de dezembro de 1980 versa sobre as "Velocidades relativas do pensamento".[142] A *Ética* V seria uma "terceira", porque apesar de *envolver* as lógicas dos signos e dos conceitos, a lógica das essências pede exposição toda própria, com velocidade demonstrativa "absoluta" e não porque trate de novo assunto, mas porque ao tratar do que resulta das Partes anteriores, o faz com o uso máximo do terceiro gênero de conhecimento, o da *scientia intuitiva*, numa "espécie de pensamento como relâmpago" (Deleuze, 2009, p. 71). Estilisticamente, como ignorar que a Quinta Parte basicamente se despeça dos corolários e, relativamente aos segmentos anteriores do livro, conceda aos escólios uma espacialidade bem mais reduzida, conferindo-se realmente uma distinta "velocidade" expositiva, uma velocidade "absoluta"? Sim: Deleuze designa "absoluta" a essa velocidade com que a apreensão do objeto se dá sem maiores ilações discursivo-demonstrativas, por apreensões imediatas, em que o terceiro gênero de conhecimento se instaura de bojo como idêntico em ideia à essência ideada. Dessa identificação temos uma velocidade que, em sua absolutidade, se identifica, por sua vez, à própria imobilidade, pois o imediato da apreensão não implica deslocamento e*m direção a* —. Não havendo deslocamento quando a velocidade da intelecção é "absoluta", não há diferenciação desta quanto à sua aparentemente oposta imobilidade. É importante que nos detenhamos nessa consideração. A julgar por Deleuze, tanto na lição mencionada dos Cursos de Vincenne (embora ele confesse ali, à p. 79, ser "muito livre" o que diz), quanto em "Spinoza e as três 'Éticas'", a singularidade da Quinta Parte incide na potencialização pela qual as demonstrações vão prescindindo de explicações mediadoras, tornando-se acentuadamente carregadas de hiatos, elipses, implicitudes em que os desdobramentos costumeiros são evitados e, o que anteriormente aparecia como cintilação pontual, velocidade relativa, eclode em "velocidade absoluta das figuras de luz" (Deleuze, 1997, p. 170). Como é "muito livre" a terminologia deleuziana, mesmo *absoluta* a velocidade do pensamento pode ser *mais* ou *menos* rápida... Mas seria assim para Espinosa?

[142] DELEUZE, G. *Cursos sobre Spinoza*, pp. 71-81.

Considerando um dos poucos escólios longos da Quinta Parte, o da proposição 20, temos que o fundamento do conhecimento de terceiro gênero é o conhecimento de Deus (já víramos no *Tratado da emenda* que devemos partir da ideia de Deus), e na demonstração da proposição 25, o terceiro gênero "procede da ideia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas" (Spinoza, 2008, p. 393).[143] Não há dúvidas, pois, de que o filósofo considerava sua *Ética* um exercício de pensamento de terceiro gênero, deduzindo da existência necessária a necessidade das existências determinadas, exatamente o que a obra realiza, do nível ontológico mais perfeito porque açambarcador da totalidade ("De Deo") às essências conhecidas da substância (pensamento e extensão) e algumas de suas respectivas modificações (nossa mente e corpo); destas à explanação das modificações que lhes são inerentes, os afetos; da potência destes como servidão e da potência de fazer-lhes frente como liberdade humana. É uma concatenação estreita entre o *dito* e o *ideado*, *signos-conceitos-essências* sob o *ponto de vista da substancialidade*; mas depois de realizado o "Itinerário de Deus à mente" (parafraseando e invertendo o título de uma obra de São Boaventura a que retornaremos no Capítulo 4), deve-se fazer o percurso inverso, numa reversibilidade possível: da mente a Deus. Porém, quando a apreensão é imediata, como é a do terceiro gênero, quando a velocidade do pensamento é "absoluta", então as mediações se tornam desnecessárias, porque a mente poderá a qualquer momento, por um esforço intelectivo, pensar-se *sub specie aeternitatis* (proposição 29), instalar-se em cheio no bojo da eternidade.

Chegamos novamente à *intuição*, responsável por conduzir "os olhos da mente" ("mentis enim oculi", escólio da proposição 23), as demonstrações, à sua própria supressão enquanto experiência levada a cabo por quem já tem um olhar de *síntese*. Se a intuição consiste, para Descartes (2.2.1), na efetividade de podermos apreender com uma só *vista-d'olhos* aquelas subdivisões comportadas pelas questões matemáticas complexas (e problemas em ciências afins, a que o método também se aplicaria), compreendidas agora imediatamente como fossem simplíssimas, porque deslindadas; se a *scientia intuitiva* é o gênero de conhecimento em que a apreensão da essência do objeto é imediata, dispensando inclusive sua expressão (como na essência da regra de três intuída *sem uso explícito da regra*), então a rigor a *experiência* da intuição da totalidade só se dá fora da loquacidade da *Ética* em que mesmo sua Quinta Parte seria morosa demais! Semelha haver um desalinhamento, um desnível qualquer: contra o que vínhamos propondo, parece que a *síntese discursiva* do geométrico, por mais aproximativa seja da *síntese cognitiva* da intuição matemática, nem por isso supera, ultrapassa uma

[143] No original: "*Demonstratio*. Tertium cognitionis genus procedit ab adequata idea quorundam Dei attributorum ad adequatam cognitionem essentiae rerum", p. 392.

descompensação entre realidade dita e realidade inteligida porque a intelecção pelo terceiro gênero sendo imediata, e sua expressão exigindo um tardar, um vagar laborativo-demonstrativo, apenas o *sentir* e *experimentar* a eternidade poderá corresponder à "velocidade absoluta" do intuir.[144] Apesar de não haver vestígios da eternidade na duração corporal, "sentimos e experimentamos que somos eternos" ("At nihilominus sentimus experimuque, nos aeternos esse" (Espinosa, 2008, pp. 391 e 390): esse célebre excerto do escólio da proposição 23 da *Ética* V, que afirma o sentimento experimentado ao ser compreendido *demonstrativamente* o pertencimento à ordem eterna, ao mesmo tempo afirma a necessidade propositiva de um discurso geométrico graças ao qual a mente se convença de sua verdadeira identidade, como sugere o prescindir da exposição quando a compreensão desse pertencimento está já firmada, bastando-lhe agora assentir ao conhecido, e consentir na fruição da unidade, no sentir e experimentar a sua própria *eternidade*.

A mente sente-se *imediatamente* eterna desde que se conceba *atualmente* sob o âmbito da eternidade, não da duração: e o consegue pelo terceiro gênero de conhecimento, intuitivo, empregado como discurso na *Ética* e que tem na Quinta Parte sua expressão mais adequada porque mais livre (a liberdade sendo-lhe não só afeita como tema, "conteúdo", mas também como "forma", uma vez a menos apelativa às notas de polêmica, ao registro de seu avesso, a mais integralmente envolvida pela condição do *ser livre*). Porém, a vivência da intuição, mais do que no percurso da *Ética*, em sua transcorrência, dá-se na ocorrência da intelecção imediata da mente a si mesma como ideia de Deus, *para aquém* das demonstrações, envolvendo-as, inclusive, numa experiência em última instância inefável, já que de um pensar-sentir (*pensentimentar*) imediato que cabe a cada qual como modo singular. O escólio da proposição 31 é elucidativo, porquanto afirma que quanto maior a força com que cada qual se compreende a partir do terceiro gênero, mais se conhecerá e a Deus; mas "[...] a fim de explicar mais facilmente [...] vamos considerá-la, como fizemos até aqui, como se ela tivesse começado agora a existir e a compreender as coisas sob a perspectiva da eternidade" (Espinosa, 2008, pp.

---

[144] Não é curioso que um empirista como John Locke defina a intuição das máximas, sem raciocínio, como "mais alto grau de conhecimento"? Cf. *Ensaio acerca do entendimento humano*, Livro IV "Conhecimento e opinião", Capítulo XVII, "Razão": "Algumas das ideias que estão em nossa mente são tais que elas podem ser por si mesmas comparadas imediatamente entre si; e nisto a mente é capaz de perceber que elas concordam ou discordam tão claramente como as tem. Nisto consiste a evidência de todas as *máximas*, e ninguém tem qualquer dúvida sobre elas, mas todo homem (não, como é afirmado, apenas aquiesce com isto, mas) *sabe* que são verdadeiras logo que são propostas ao seu entendimento. Na descoberta e assentimento dessas verdades não há lugar para a faculdade discursiva, *nenhuma necessidade de raciocínio*, mas são conhecidas por um grau superior e mais alto de evidência" (p. 334, itálicos do autor). Locke conhecia não somente a obra política de Espinosa (o que veremos adiante, em 4.3.2): seu primeiro contato com o holandês foi através da leitura dos *Princípios de filosofia de Descartes*, conforme o Prefácio de Raymond Klibansky às *Cartas sobre a tolerância*, p. 20.

397, 399).[145] A dizibilidade é necessária para "melhor fazer compreender" o que se quer demonstrar: como se a mente *começasse a ser eterna* a partir do momento em que se entende como tal, o que por um lado é um contrassenso, por outro não é. É um contrassenso quando sabemos que a eternidade não tem "agora" nem "a partir de", logo se trata de um "como se" didático ("como se ela tivesse começado agora"), formulação de cunho pedagógico necessária ao convencimento de quem lê a *Ética*, e ainda *começará*, mas não de Espinosa mesmo, cuja mente já se concebia sob o âmbito da eternidade, antes até de iniciada a redação de sua obra.[146] Não é um contrassenso porque apesar de em parte sua essência ser eterna, ideia de Deus, a mente pode jamais dar conta de si como tal, jamais, portanto, *começando* a ser eterna. É, na verdade, nominação laica do "renascer" das religiões. Um começar a ser, um nascer para a eternidade: uma vivência da eternidade na duração.

A demonstração é ferramenta pedagógica de convencimento: a mais adequada, como expressividade, ao terceiro gênero. E, no entanto, dispensável diante do sentir e experimentar o conteúdo da intuição mesma (quando já se conhece a sua verdade pelo percurso demonstrativo que é a *Ética*). E se utilizamos o termo *experiência*, o fazemos porque ele é próprio de Espinosa, no contexto da vivência do amor intelectivo a Deus. Para o *Tratado da emenda* (2.2.3) a experiência, mesmo "experiência de raciocínio", a partir da aplicação da regra de três a casos particulares e posterior conclusão de sua correção, é insuficiente como nível de conhecimento. O que, naquele contexto, não é senão a transposição da abstração indutiva da experiência sensível para o domínio das matemáticas. Agora, falamos de uma *vivência da intuição* como *experienciar* o pertencimento da mente à eternidade *que é Deus*. Essa experiência, ora, ela não é a mesma do percurso da *Ética*. Ela é sem deduções, porque as deduções foram todas (ou as necessárias) feitas. Ela, em si, é *inexprimível*: porque experiência,

---

[145] O escólio completo (pp. 396, 398): "Quod igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui et Dei conscius est, hoc est, eo est perfectior et beatior, quod adhuc clarius ex seqq. patebit. Sed hic notandum, quod, tametsi iam certi sumus, mentem aeternam esse, quatenus res sub aeternitatis specie concipit, nos tamen, ut ea, quae ostendere volumus, facilius explicentur et melius intelligantur, ipsam, tamquam iam inciperet esse, et res sub aeternitatis specie intelligere iam inciperet, considerabimus, ut hucusque fecimus; quod nobis absque ullo erroris periculo facere licet, modo nobis cautio sit nihil concludere, nisi ex perspicuis praemissis". No esc. da prop. 33 a reiteração: "como se ele [o amor a Deus] tivesse tido um nascimento" ("perinde ac si ortus fuisset"), pp. 399 e 398.

[146] Já que o "como se" ("ac si") é característico das analogias, da ordem das imagens, seria interessante rastrear na literatura de Espinosa a sua frequência e contextos: lembremos do final do Prefácio da EIII, em que as figuras matemáticas, uma vez mais, são utilizadas como *imagem*: "[...] E considerarei as ações e os apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos" (p. 163). "[...] et humanas actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset" (p. 162). Mas antes disso, o "como se" do esc. da prop. 17 da EII (pp. 1089-109): ao tratar da razão pela qual consideramos presentes coisas ausentes, Espinosa afirma que a explicação fisiológica de "partes fluidas" do corpo humano em seu choque com "corpos exteriores" pode não ser a explicação exclusiva, mas a considerará "como se tivesse indicado sua verdadeira causa" ("ac si ipsam per veram causam deterostendissem").

é *vivível;* dizível é a sua legitimação, a sua possibilitação, sua *razão de ser*, a loquacidade que ela é quando se demonstra, e até o estado psicossomático em que se realiza, o estado de alegria racional.[147] A inefabilidade da *experiência intuitiva* não é a impossibilidade discursiva de sua validação: não é inefabilidade mística, porque o intento foi desfazer-se dos "mistérios". A indizibilidade não é impotência do conhecer: pelo contrário, é de tal intensidade a cognição operada pela intuição da mente a partir de sua potência nativa que ela conhece imediatamente a essência a que se liga e, se seu discurso *é dito* de terceiro gênero, o é porque seu dizer é encadeamento de essências a partir *da essência* ontologicamente primeira cujo *existir é ser*. É apenas mediante o encadeamento discursivo de essências realmente conexas na natureza; é somente pela expressão da ordem das ideias corretamente correspondente à ordem das coisas, que a mente *intui* a totalidade num só "lance de olhar": por conceber-se essência singular de atributos que nada mais são senão a essência da realidade universal, Deus, à mente é cabível *sentir* e *experienciar agora* a afirmação de sua singularidade em grau máximo, sem todas as deduções da própria *Ética*, sem que precise percorrê-las, às demonstrações, porque já o fez e já as conhece. Muito provavelmente a anterioridade de uma *intuição* originária é que permite que haja a *Ética* e sua *escritura* em terceiro gênero, seu registro como *saber de essências*, *ciência intuitiva*.[148] Assim, não há uma "terceira" *Ética*. Há uma só, com maior ou menor velocidade, mas jamais absoluta: sequer a Quinta Parte. O terceiro gênero só possui velocidade absoluta para além do discurso, para além da *Ética* mesma, como experiência individual: na intuição da eternidade, na intuição do pertencimento da mente à unidade do ser.

A sintaxe alcança o máximo que lhe é possível, em meio às suas cisuras. Porém, querê-la absolutamente ilesa, isenta de atravessamento, livre de lacunas, seria exigir mais do que se propôs Espinosa com a demonstração geométrica. Sem dúvidas, há a pretensão de que a obra expresse uma *filosofia verdadeira* através da mais adequada forma expositiva. Mas, conforme experimentamos e sentimos, sempre há algo que não *o dizer*: esse algo-vivência,

---

[147] Rafael Estrela CANTO, "Spinoza: o desejo e o sumo bem, de filósofo a sábio" (p. 98): "Pois, se a filosofia é o conhecimento racional mediante conceitos, e o conhecimento mais alto é uma *intuição*, a qual parece ser mais uma sabedoria do que uma teoria de algo, então parece-nos que a finalidade da filosofia é o seu próprio término, quando o filósofo não mais sofre, de acordo com a sua antiga condição de amante, pela ausência da sabedoria, de modo a então passar a desfrutar do conhecimento tão-somente, levando uma vida na qual 'dificilmente tem o ânimo perturbado'". In: Argumentos, ano 10, n. 20, 2018.

[148] O que dizemos "anterioridade provável" a partir da intuição como ponto de partida para a episteme de Espinosa, Victor Delbos assinala quanto ao conteúdo dessa intuição: "[...] a unidade da substância, que na *Ética* será concluída por via lógica e conceitual, resultou de início, no pensamento de Espinosa, de uma afirmação primeira e de certo modo prévia: a afirmação da unidade e infinidade da Natureza, com o que a Natureza era identificada a Deus. Na própria *Ética*, em que o Ser uno e infinito é mais exclusivamente chamado de Deus, em que o racionalismo dos conceitos parece em certa medida dominar o naturalismo primitivo de Espinosa, a expressão 'Deus ou Natureza' ainda retorna: *Aeternum illud et infinitum ens quod Deum seu Naturam appellamus*, como é dito notadamente no Prefácio da 4ª. parte da *Ética*" (*O espinosismo*, p. 30).

dizível como percurso, o é também como definição de afeto: é felicidade, é beatitude. E é o eixo de uma *tensão* com a qual Espinosa buscara, obstinadamente, superar o silêncio místico em nome da comunicação racional de uma ordem geométrica.

2.3.2 "Tudo, afirmo, existe em Deus": abordagem semântica da unidade do ser na *Ética*

> Mesmo que assim não fosse, não vejo por que a matéria seria indigna da natureza divina, pois (pela prop. 14), além de Deus, não pode existir nenhuma substância da qual ela possa padecer. Tudo, afirmo, existe em Deus, e é exclusivamente pelas leis de sua natureza infinita que ocorre tudo o que ocorre, seguindo-se tudo (como logo mostrarei) da necessidade de sua essência. É por isso que não se pode, por razão alguma, dizer que Deus padece de uma outra coisa ou que a substância extensa — mesmo que se a suponha divisível, mas desde que se admita que ela é eterna e infinita — é indigna da natureza divina. Mas isso é, por ora, suficiente (Espinosa, 2008, p. 37).[149]

"Semântica". A *Ética* é a *pura absolutidade do positivo.* Uma "ontologia da univocidade do ser" (Chauí, 1981, p. 47). A fim de considerarmos semanticamente a positividade do ser como absoluto, acentuaremos o que, a nosso ler, confere potência à realidade-totalidade, Deus, estendendo a concepção de unidade a dimensões ontológicas *interditadas* a metafísicas pregressas. A simples unidade substancial não distinguiria o espinosismo de outras formulações, todas insistentes quanto a esse ponto: mas a imanência pela qual a extensão é pensada como atributo divino, sim, é conferir um sentido de potência drasticamente diverso daquele recorrente, a começar pela fonte metafísica mais coetânea de Espinosa, a do cartesianismo. Enfatizaremos, pois, a imanência em sua correlação à extensão e, ao fim, veremos o que ainda permanece de lacunar.

Em nossa análise do *Tratado da emenda* (2.3.3) consideramos as condições da definição quanto à coisa incriada. Na carta 34 a Johannes Hudde, de 7 de janeiro de 1666, Espinosa torna a tratar da composição de uma boa definição, indicando que deve fornecer "a causa positiva pela qual a coisa existe" (Spinoza, 1988, p. 246); no que concerne à coisa que existe por si mesma, a causa deve coincidir com sua própria definição, sem apontar para nada exterior, pois a existência pertence à sua natureza. Assim, as coisas *são* explicadas por si ou por outra coisa; delas devemos indicar a causa positiva pela qual são e se explicam: consideradas

[149] EI, appendix, p. 36: "Et quamvis hoc non esset, nescio, cur divina natura indigna esset, quandoquidem (per prop. 14) extra Deum nulla substantia dari potest, a qua ipsa pateretur. Omnia, inquam, in Deo sunt et omnia, quae fiunt, per solas leges infinitae Dei naturae fiunt et ex necessitate eius essentiae (ut mox ostendam) sequuntur. Quare nulla ratione dici potest, Deum ab alio pati, aut substantiam extensão divina natura indignam esse; tametsi divisibilis supponatur, dummodo aeterna et infinita concedatur. Sed de his impraesentiarum satis".

por si sós, todas as coisas somente são positividade. Então, em que consistirá a negação?[150] Há o *negativo* em Espinosa?[151] É célebre a sentença da carta 50 a Jarig Jelles em que o filósofo afirma que "a determinação é uma negação" [240], e o faz a propósito da discussão da *figura*. Jelles pergunta se a figura é uma negação, a que Espinosa responde afirmativamente, à medida que a noção de figura envolve a de limite e, portanto, de alguma negação. Enquanto a "matéria total" é destituída de qualquer limitação, se considerada em sua "forma indefinida", a figura, dizendo respeito ao limite extensivo de um corpo, implica negação (embora, ao ser definida, o deva ser positivamente). A matéria é dita "indefinida" e, não, "infinita", porque se trata de uma argumentação a partir dos *Princípios de filosofia cartesiana*. Mas em termos espinosanos a matéria seria antes infinitude, pois expressa o atributo extensão e todo atributo é infinito, ao menos em seu gênero (*Ética*, Parte I, definições 4 e 6). Considerar a existência de algo como implicando negação parece contradizer o que afirmáramos a respeito da positividade inerente a cada coisa ou ente: mas não. A limitação da figura surge em contraste à da matéria total sem limitação e sem determinação alguma. Quanto à existência singular a figura, os corpos, realmente se definem por serem limitados, por envolverem negação; tal se dá porque considerados em oposição a outras figuras e corpos, igualmente realidades parciais de uma realidade extensiva total, infinita. Porém, há duas maneiras (aparentemente avessas) de os reinserirmos na positividade: 1) ao considerarmos sua existência singular, sem relação a qualquer número ou pluralidade de entes que lhe sejam associáveis, como o deve fazer a boa definição; 2) ao considerarmos sua essência envolvida por outra essência que se defina, por sua vez, por si só, implicando indeterminação (ou autodeterminação, de qualquer maneira, ilimitude). No primeiro caso, fazemos uma abstração em meio à abstração: as existências singulares integrando uma existência substancial que é a da natureza inteira, pensá-las a partir de si mesmas é dar-lhes uma autonomia ontológica que não coincide com sua realidade; porém, tampouco coincide a sua definição como negação em confronto a outras realidades singulares por sua vez negativas em relação a outras singularidades e assim sucessivamente. Logo, ainda

[150] Não é de estranharmos que Hegel tenha, em sua compreensão lógica-ontológica de realidade creditado a Espinosa a inconsistência de uma ausência do negativo: tal crítica é certeira, mas só é também válida se nos pomos já do lado da dialética hegeliana. Se, grosso modo, podemos insistir na equivalência das asserções "o real é racional e o racional é real" e a da prop. 7 da EII em que a ordem das ideias é a mesma ordem das coisas, e se ambos os filósofos são sistêmicos e veem na compreensão conceitual erigida ao ponto de vista da totalidade a verdadeira filosofia, é certo que a disposição geométrica em Espinosa pede o inequívoco de uma dedução contínua (ao menos, sem interrupções bruscas, sem contradições flagrantes) em que o positivo é a tônica, sem espaço a um *nada* que não ente de razão, ao passo que Hegel parte da presença do negativo na identidade do próprio positivo.

[151] Para bom e sucinto esclarecimento da noção de "negação" em Espinosa, o verbete correspondente em DELEUZE, G. *Espinoza e os signos*, pp. 105-109. Ou, preferencialmente, a edição brasileira, *Espinosa: filosofia prática*, pp. 96-98.

no plano da abstração, mais próximo da verdade lógica e ontológica, é pensar as coisas finitas a partir de sua própria natureza, porque pensá-las em razão do positivo com que se definem e são em si mesmas. E no segundo caso, em que cogitadas em convergência à sua inserção na realidade universal, temos maior acordo com a lógica e ontologia adequadas, porque estamos já não no plano da abstração, porém da concretude e do todo (2.2.3). Finalmente, mais exato ainda, temos a possibilidade de a coisa finita afirmar-se integrante da realidade total do ser, coincidindo a intelecção da totalidade com a singularidade que a mente humana também é. Como vimos em 2.3.1, é este o caso da *experiência intuitiva*.

De acordo com o anterior, fica mais fácil aceitarmos que após a definição inicial de *causa sui*, nos deparemos com a de *coisa finita em seu gênero*. Para uma filosofia do inteiramente positivo, que a *res in suo genere finita* apareça como segunda definição, antes até das que se mostrarão complementares na formação da identidade do "sujeito absoluto" (Deus, substância, atributos), é no mínimo, intrigante. Mas a finitude não surge gratuitamente nesse momento tão inaugural: não pode haver gratuidade, nem sintática nem semântica. Ela cumpre uma função: instaura uma espécie de simetria, desde o início, em que a realidade absoluta da *causa sui*, na subsequência de sua explicitação, será acompanhada pelos desdobramentos da realidade dos *modos;* esse paralelo percorre toda a *Ética*, a nosso ver, de maneira intencional e *tensional*. Na Primeira Parte ("De Deo") o predomínio é, obviamente, da realidade em sua apropriação ampla, a dos seus fundamentos metafísicos; na Segunda Parte ("De natura et origine mentis") há uma transição para a apropriação do singular com as definições de corpo, ideia, duração (entre outras), porém novamente somos remetidos ao *ponto de vista* da totalidade com as proposições acerca dos atributos; mas logo a obra segue com a investigação da mente e alcança o pleno domínio *modal* em sua Terceira Parte ("De origine et natura affectum"), em que as paixões humanas são tratadas como objetos da matemática; segue-se a Quarta Parte ("De servitude humana seu de affectuum viribus"), na qual se realiza, ao contrário do que dá a entender o título, grande parte do necessário a fim de que a modificação chamada ser humano possa considerar-se livre, isto é, pronta para o reconhecimento de sua singularidade como essência eterna, reinsertando-se feliz na ordem absoluta, objeto da Quinta Parte e da obra inteira ("De potentia intellectus seu de libertate humana").

Mais uma vez uma questão de *tônica*. Na *Ética* I a modalidade é mostrada em sua integração à essência mais universal do atributo, afecção da substância (definição 5). Mas se, pelo que dissemos, o enfoque pela modalidade desponta na Segunda Parte, eclodindo na Terceira e Quarta como predominante, já o vemos preparado na *Ética* I com sua produção paralela à dos conceitos relativos à substância. Assim que, numa apreciação geral de percurso,

o bloco semântico do que diz respeito à realidade como *ser* (no sentido que lhe viemos atribuindo de realidade por excelência), incide sobre as definições 1 (causa de si); 3 (substância); 4 (atributo); 7 (coisa livre); 8 (eternidade); nos axiomas 1 (o que existe em si mesmo); 2 (o que é concebido por meio de si); 3 e 4 (causa dada e determinada ou *determinante*); 5 (o que é compreendido por si). Esse núcleo conceitual se desenvolve maciçamente, prevalentemente até a proposição 21. O bloco semântico que diz respeito aos *modos do ser* incide sobre as definições 2 (coisa finita em seu gênero); 5 (modo); 7 (coisa coagida); nos axiomas 1 (o que existe noutra coisa); 3 (efeito da causa dada e determinante); 4 (o que é envolvido enquanto efeito pelo conhecimento da causa); 7 (coisa que pode ser compreendida como não existente). Poderíamos ainda indicar que o *modo* está subentendido nos axiomas 2 e 5 (como o que é concebido e compreendido por outra coisa). Esse núcleo desponta com a proposição 22, e opera até a proposição 33, a partir da qual a discussão do contingente, do coagido, do finito volta à integração na absolutidade da potência do ser, Deus.

A *Ética* I procura, pois, exprimir os fundamentos universais da unidade lógica e ontológica do real, em que a modalidade desde o início é compreendida como *sendo* por *ser em outro ser*: alteridade e identidade demarcadas como *pontos de vista* acerca de uma realidade que, substancialmente, *é em si mesma*. A definição 1 de *causa de si* adianta aquela identidade a partir de sua dupla perspectiva, existência e essência necessariamente implicadas em se tratando do "isto" que existe porque seu ser é definido pelo existir. Mas, pensado isoladamente, abstraidamente de seu desenvolvimento posterior, o conceito de *causa sui* pouco adiantaria: que predicar dele? Já vimos que em Espinosa não se trata de *predicar* o ser, indicando-lhe "componentes" como fossem qualidades: porém, se o queremos dizer, se queremos ultrapassar a interdição (*interdicção*) da tautologia autoafirmativa "o ser é", precisamos inteligir a realidade que ele é: o ser *é o quê?* Sob esse aspecto, não há alteração quanto ao ponto de partida do *Breve tratado* e da *Ética*: ali, o Cap. I afirma "que Deus é"; o Cap. II "o que Deus é". Aqui, os conceitos de causa de si e substância (def. 3) apenas remetem, o primeiro, à essência-existência ainda "intransitiva" do *isto* (isto existe porque é: mas é o quê? Ainda não sabemos); o segundo, à compreensão *por si* de um *isto* que não pede o *isto* de outra coisa (mas o que é esse *isto* que é em si e por si? Ainda não o sabemos). É o conceito de atributo (def. 4) que começa a abrir espaço à expressividade, a alargar o *plano da imanência* do discurso, à medida que remete, ao menos, a outra realidade, a do intelecto, uma realidade singular, modal. O que o intelecto *percebe* ("percipit") da substância como essência é atributo; mas o que é *isto* que o intelecto

percebe? Ainda não o sabemos.[152] Que a definição seguinte (def. 5) seja, pois, a de modo, não apenas é consequente com a anterior que apelara para o que será modalidade (o intelecto), como encerra a tríade básica da ordem natural pela qual toda a realidade deve ser compreendida: o que é em si (substância e atributos), o que é em outra coisa (modos), conforme o dirá o axioma 1 desta Parte I. Contudo, novamente: o que é *isto* que o intelecto percebe como constituindo a substância? Não o sabemos. Sequer a definição 6, de Deus, o explicitará: porque muito embora Deus já não seja "isto", mas um *ente* ("ens") absolutamente infinito, o que esse ente é, para além de ser em si e por si (já que também dele é dito ser substância), não o sabemos. Sabemos de sua *intensidade*: exprime uma realidade infinita, mas qual seja essa realidade para além de suas denominações ("Deus", "substância"), nada sabemos. A definição dita genética corre o risco de reduzir-se a mera definição nominal, uma vez que das inicialmente oferecidas pouco deduzimos da realidade intrínseca de que tratam: dizem de um ente que absolutamente é. O recurso estilístico graças ao qual Espinosa ultrapassara a mera identidade do ser como um *sendo absolutamente*, adveio de que as definições 1, 3, 4, 6, posteriormente vinculadas pelas demonstrações, contém, cada qual, uma expressão diferenciada do mesmo ente: sua existência necessária (def. 1), sua originariedade e primazia ontológicas (def. 3), sua compreensibilidade pelo intelecto enquanto atributo (def. 4), sua infinitude (def. 6); apontarão para o idêntico, mas possuem características diferenciadas do idêntico.[153] Ou seja: para fugir à expressividade do ser pela predicação de propriedades (é necessariamente existente; existe em si e por si; é infinito), Espinosa o define três vezes (se não contarmos com as definições de atributo, coisa livre e eternidade igualmente a ele dirigidas). Não incorre na exposição inadequada por uma percepção de "terceiro modo" ou segundo gênero, pois define essências, não qualidades ou propriedades. Mas só alcança a riqueza polissêmica do ser que tem por meta expressar porque 1) o faz pelo desdobramento da definição do ser absoluto em várias definições (sobretudo, 1, causa de si; 3, substância; 4, atributo e 6, Deus). Evita assim as provas e contraprovas do *Breve tratado* em

[152] Percepção e conceito. EII, def. 3, p. 79.

[153] "Apontando para o idêntico": não concordamos com Deleuze quando este insiste em dizer (2009, pp. 76 e seguintes) que, ao contrário do que se propaga, Espinosa não "começa por Deus" na *Ética* (*Cursos sobre Espinosa, lição de 02 de dezembro de 1980* supracitada: 3.3.1) e sim "pelos elementos constituintes das substâncias, pelos atributos". Espinosa começa pela *causa sui* que é a expressão da pura identidade de Deus: não o nomeia como tal, "Deus", mas o nomeia como *sendo existência*, sua constituição mais própria que, depois de vários desenvolvimentos discursivos, sim, é percebida pelo intelecto humano a partir das realidades que a existência absoluta assume ou, antes, desde sempre *é*: pensamento, extensão e companhia ilimitada. A propósito, sendo a *causa de si* definida pela identidade ser-existir, seria um equívoco pensá-la como "primeira" de uma série: mesmo porque a série de causas, infinita, não teria princípio, a não ser como conceito prioritário na mente humana qual o é o de substância; a *causa sui* não pode ser vista como início de uma descensão processional como no neoplatonismo. Se Deus é imanente (como veremos), atua *em*, atua *como* todas as causas da natureza, infinito atual.

que o conceito único de Deus precisa dar conta de todas as constituições por si implicadas (de existência necessária, em si e por si, infinita, eterna); em suma, ao invés de adjetivar multiplamente o substantivo, Espinosa multiplica a substantivação; 2) o faz através de um recurso afeito ao seu uso da síntese geométrica, o da prolixidade, dos desdobramentos discursivos não só nas diversas definições para um mesmo sujeito, porém na explicitação do implícito daqueles conceitos originários. O que permitirá a Espinosa dizer, finalmente, o que é *isto*, agora *este* ente absolutamente infinito. As definições até então passíveis de serem tomadas como nominais, são na verdade *genéticas* porque delas se origina a multiplicidade da realidade em sua riqueza de essências e existências particulares, singulares. Por isso as demonstrações são "os olhos da mente": esta vê a realidade pelas deduções contínuas a partir de essências inteligidas e as interliga em similitude com a gênese que é a da própria produção de essências pela substância ou, antes, que *são* a substância em autoprodução.[154]

Reunamos duas considerações: 1) os atributos são afirmação da substância para além de sua identidade absoluta e originária de em si e por si; 2) os modos sendo afecções, devem ser compreendidos como envolvidos pelo que percebemos da essência da substância, ainda os atributos. Então: o que inteligimos como atributos e que modificações daí se seguem? Na *Ética* II as proposições 1 e 2 o demonstrarão sem apelo: pensamento e extensão são as essências que inteligimos. Mas para ficarmos com a *Ética* I, já a proposição 15 ("Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido"), antecipada pelo corolário 2 da proposição 14 ("Segue-se, em segundo lugar, que a coisa extensa e a coisa pensante ou são atributos de Deus ou (pelo ax. 1) são afecções dos atributos de Deus"), desenvolve em seu escólio a prova de que "a substância extensa é um dos infinitos atributos de Deus" (Espinosa, 2008, p. 31).[155] A terminologia é utilizada com toda a sua força de *ambígua desambiguação* (infra Capítulo 3): ao dizer "substância extensa" Espinosa parece apontar para

[154] A título de contraponto, recordemos o que diz Descartes acerca de Deus, logo após admiti-lo como existente e responsável, enquanto realidade formal, pela realidade objetiva de sua ideia na coisa pensante: "Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente, e pela qual eu mesmo e todas as outras coisas que são (se é verdade que elas existem) foram criadas e produzidas". *Méditations*, in *Oeuvres et lettres*, p. 294. Que é uma definição nominal, o trecho o assegura: "Pelo nome de"; mas ao mesmo tempo há a pretensão de que se estejam apresentando predicações que constituem a essência divina. Aí está: Espinosa tem o duplo ganho de 1) evitar a confusão ontológica da essência de Deus com predicações ou qualidades; 2) potencializar a definição a partir de sua identificação máxima com o sujeito-objeto definido, característica da definição dita *genética*.

[155] EI, cor. II (p. 30): "Sequitur 2. rem extensam et rem cogitantem, vel Dei atributa esse, vel (per axiom. 1) affectiones attibutorum Dei"; e prop. XV (p. 30): "Quicquid est in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipit potest". E: "Atque hinc conclusimos, substantiam extensão unum ex infinitis Dei atributis esse". Dessa proposição o título da presente seção de nossa Tese. Também o título de um artigo de Steven Nadler, em que investigada a relação entre a realidade da substância e dos modos finitos: "'Whatever is, is on God': substance and things in Spinoza's metaphysics". *Interpreting Spinoza. Critical essays,* pp. 53-70.

o múltiplo, pois o que não seja extensão e ao mesmo tempo seja substância indicará pluralidade de substâncias (por exemplo, e é o único exemplo possível, ao pensarmos "substância pensante"); porém, a expressão também opera em sentido inverso, pois ao indicar o atributo como essência da substância, o termo "substância extensa" quer dizer: não a substância como totalidade absoluta, mas algo que desta percebemos, uma de suas essências infinitas em gênero, a extensão. O que impede a sua admissão como atributo divino é, para Espinosa, uma má compreensão do que seja a natureza da "substância corpórea". Julgam-na constituída de partes e, assim, imprópria à natureza simples de Deus; pensam-na contraditória como princípio de unidade porque o infinito, sendo divisível, conteria infinitos maiores que outros (o infinito dividido ao meio e uma das metades subdivida em duas outras, resultando que estas seriam menores que a metade de que vieram e, esta, menor que o infinito antes de sua primeira divisão, havendo o absurdo de infinitos maiores e menores ou, ainda, cada divisão implicando um limite, o absurdo de infinitos "finitizados" pela sua partição). E tornamos à *abstração* (2.2.3): a razão pela qual aceitamos tão facilmente a extensão como divisível é que consentimos com a imaginação e sua percepção da *quantidade* como finitude e divisibilidade. Mas a ponderação da quantidade a partir do intelecto é diversa e mais difícil: consideradas as coisas em sua imediatez, parecerão divisíveis, acrescentáveis, mutáveis; assim uma porção de água pode ser retirada de um vaso e acrescentada a outro e pode evaporar se aquecida, porém, considerada como *substância corpórea,* tratar-se-á apenas de "matéria" à qual nada se acrescenta nem se subtrai, a qual não se transforma em outra, particulares que dizem de seus *modos de ser*, não de seu *em* e *por* si. Aqui, uma das mais significativas rupturas da metafísica espinosana com relação à tradição metafísica cristã e ao cartesianismo: como no trecho que abre esta subseção, não há por que considerar "a matéria indigna da natureza divina".[156]

Retomemos o argumento do *Proslógio* de Anselmo (2.2.1), agora em sua dimensão semântica: Deus, "o ser do qual não se pode pensar nada maior". Aquilo que o insipiente dissera em seu coração, e que não seria razoável pensar, isto é, que a existência de Deus não siga de sua definição, volta-se contra Anselmo e faz deste outro insipiente. Logo após os Capítulos (I-

[156] No artigo "Spinoza" de seu *Dictionaire historique et critique* Pierre Bayle (1647-1706) define Espinosa um "ateu de sistema" (*athée de système)* e a razão maior para fazê-lo é a inclusão da extensão como atributo divino. Já Voltaire (1694-1778), referindo-se às críticas de Bayle, diz-nos em *O filósofo ignorante*, p. 317: "Censurou-se o sábio Bayle por haver atacado duramente Spinoza sem compreendê-lo. Duramente, convenho. Injustamente, não creio. Seria estranho que Bayle não o houvesse compreendido. Descobriu facilmente o ponto fraco do castelo encantado. Viu que, efetivamente, Spinoza compõe o seu Deus de partes, embora seja conduzido a desdizer-se, apavorado com seu próprio sistema. Bayle viu como é insensato fazer de Deus astro e rã, pensamento e estrume, vencedor e vencido. Viu que essa fábula está muito acima de Proteu. Talvez Bayle devesse ter-se detido no termo 'modalidade', em vez de 'parte', pois é o termo 'modalidade' que Spinoza sempre usa. Mas é igualmente impertinente, se não me engano, que o excremento de um animal seja uma modalidade ou uma parte do Ser supremo".

IV) em que trata da existência necessária de Deus a partir de sua formulação ontológica, Anselmo extrai o que lhe parecem ser as consequências da definição: se a existência real é necessária pela impossibilidade de se negar que existir fora do pensamento é "mais", é "algo maior" do que existir unicamente na ideia, existem também as predicações ("os bens") os quais seria contraditório não admitir existentes: "Que tipo de bem poderia faltar, então, ao bem supremo, donde deriva toda espécie de bem? És, portanto, justo, verdadeiro, feliz e tudo aquilo que é melhor que exista do que não exista" (Anselmo, 1973, p. 110). Entretanto, vimos em que consistem "bem" e "mal", "perfeito" e "imperfeito" (2.2.3): e a *Ética* os confirmará como conceitos relativos em sua Quarta Parte, definições 1 e 2. Também vimos como não se trata, para Espinosa, de extrair de Deus predicações ou qualidades que digam *de* sua essência, mas não digam *a* sua essência. Daí que, se consideramos o argumento ontológico anselmiano naquilo que mais de perto lhe concerne, a prova da existência de Deus por sua *intensidade* de realidade, então Deus só poderá ser dito também matéria, porque a infinita *extensividade* é expressão de existência. Logo, "o ser do qual não é possível pensar nada maior", pode ser pensado maior se não o for também como extensão infinita: não é, portanto, "o ser do qual não é possível pensar nada maior" se se limita à existência na ideia, e à existência exterior inextensa. O ser do qual não é possível pensar nada maior é, finalmente, ideia da mente humana que o percebe como realidade inextensa (pensamento) e material (extensão). Já que Anselmo não se detivera por uma noção de quantidade tornada *intensividade* em seu argumento ("maior que"), não nos deixemos igualmente deter e afirmemos, a despeito da *insipiência* da frase: "maior que" o Deus de Anselmo é o de Espinosa.[157]

Um só indivíduo. A primeira consequência ampla que queremos comentar a partir da assunção da extensão ou matéria como atributo divino e em relação com o que neste segmento perseguimos, o sentido da identidade do ser reside na negação do vazio. Na carta 6 a Oldenburg, ao comentar alguns experimentos de Robert Boyle, "sobre o salitre, a fluidez e a solidez", Espinosa responde às três condições postas por aquele como hipóteses para que haja fluidez: 1) pequenez das partículas; 2) espaço vazio para o movimento das partículas; 3)

[157] Para Aaron V. Garret consiste numa espécie de ironia ("a sort of irony"), a demonstração pela qual Espinosa na *Ética* II expressa a dimensão material da substância, ou seja, com a simples remissão da prova do atributo extensão à fórmula apresentada logo antes quanto ao atributo pensamento. Trata-se de uma *irônica referência contextual* porque o próprio laconismo seguinte à proposição 2 como um espelhismo da proposição 1 acentua a evidência da prova, como fosse prescindível insistir nesse assunto que, não obstante, é seguramente dos mais polêmicos da obra. Ao dar à extensão uma validação textual tão sumária, Espinosa faria uso da ironia num sentido muito específico, a saber, o de pretender operar uma *emenda* na forma de seu leitor compreender a essência de Deus. Por que a aceitação fácil da proposição 1 e a recusa da proposição 2? Ambas se formulam e demonstram de maneira igual... Não caberia dúvida, segundo Garret, quanto à demonstração e, portanto, à validade da afirmação. Essa ironia, acrescentemos, fora, no entanto, preparada pelo escólio da proposição 15 que, como assinalamos, já confirmara a extensão como atributo divino. Cf. GARRET, A. V. *Meaning in Spinoza's method*, pp. 124-125.

movimento circular das partículas. Indica, em primeiro lugar, certa confusão na denominação das coisas "fluidas", assim ditas extrinsecamente segundo uma percepção comum dos sentidos que não atenta para as propriedades constitutivas da condição de fluidez; de acordo com estas, se corpos grandes mantivessem igual proporção de movimento com relação à sua massa que os corpos minúsculos ditos líquidos, também deveriam ser chamados "fluidos"; quanto à condição do vazio, é absurda; Espinosa admite sem reservas a terceira condição. Na carta 13 reitera que, não podendo ser admitido o vazio, as partículas de nitro, quando submetidas ao fogo e condensando-se, certamente são envoltas por alguma matéria, ainda que sutil, já que "o nada não tem nenhuma propriedade" e aquele espaço estaria preenchido (Espinosa, 1988, p. 143). É claro que a empiria aqui se submete à concepção prévia de uma metafísica para a qual o nada não tem existência, a não ser como ente de razão. Como não, se Deus é uma substância de infinitos atributos, dos quais pensamento e extensão são os dois suficientes para tudo que é percebido por um intelecto finito, isto é, são toda a *realidade humana*? Admitir o vazio seria admitir uma "brecha", uma "fissura", um não-ser em meio à absolutidade do ser; ao defender a identidade da extensão como só podendo ser inteligida, jamais imaginada, Espinosa elevava ao nível de terceiro gênero a apreensão imediata da matéria como essência: coesa, sempre preenchida de si, inalterável em perfeição ou realidade ou potência ou atualidade, a "substância corpórea" se estende já não indefinidamente, como em Descartes, porém infinitamente igual a si mesma. E como essa extensibilidade é expressão de uma necessidade divina, a de sua infinitude, falaremos a seguir de outra forma negada de não-ser, a do *contingente* ou *possível*. Mas, antes, perguntemos acerca daquilo que sempre aparece, ao leitor inicial da *Ética* I como questão-chave: sendo infinitos os atributos e não apenas em potência-perfeição/em essência-realidade, porém em número, que outros atributos, além dos dois indicados, podemos conhecer? A resposta é decepcionante: nenhum.[158]

Para Paul Wienpahl, a quem já conhecemos (de 2.1), essa decepção não seria devida porque consequência de uma má interpretação da definição de Deus. "Na definição de 'Deus' se diz que Deus é uma substância 'consistente em infinitos atributos'. A frase 'infinitos atributos' é ambígua". A ambiguidade consistindo em que a frase pode significar "que os atributos são inúmeros, ou pode significar que cada atributo se distribui, por assim dizer, ao longo de todo o ser" (Wienpahl, 1990, p. 86). Para o comentador, é por se confundir os atributos

[158] Não pode ser mais clara a resposta que aquela dada a Schuller, na carta 64 [277-278]: "É, pois, evidente que a mente humana ou a ideia do corpo humano não implica nem expressa nenhum atributo de Deus, fora destes dois. Além disso, desses dois atributos ou de suas afecções não se pode deduzir nem conceber nenhum outro atributo de Deus (pela proposição 10 da Parte I). Concluo, pois, que a mente humana não pode alcançar, mediante o conhecimento, nenhum atributo de Deus, fora desses dois, que é o que eu tinha proposto", p. 350.

com predicados do ser, que normalmente se os entende como devendo ser numericamente infinitos, à luz de uma tradição que derivava da substância infinita infinitas predicações possíveis. A ser como quer Wienpahl, temos resolvido um dos maiores problemas da ontologia espinosana, o que justificaria a *Ética* passar por alto esse hiato literalmente infinito entre dois e infinitos atributos. Mas há na própria *Ética* a reiteração de não serem, extensão e pensamento, atributos exclusivos: e isso a despeito de também não serem entendidos como predicações, sim como essência de Deus (distinta da substância apenas pela percepção humana). As proposições 10 e 11 da *Ética* I cuidam de afirmar a absolutidade de Deus pela existência necessária, inclusive quanto à infinidade numericamente compreendida de seus atributos. E eis uma das vantagens de conhecermos o *Breve tratado* (2.2.2): talvez porque alguns de seus excertos sejam respostas às dúvidas colegiantes, essa obra traduz, por vezes, mais do que outras a *perplexidade* de quem lê Espinosa. Quanto à limitação de nosso conhecimento relativamente aos atributos, há a longa nota ao parágrafo [8] do Capítulo I em que, numa acepção inspirada na prova ontológica da Quinta Meditação de Descartes, afirma que "algo" em nós aquiesce à ideia de que os dois atributos conhecidos pelo intelecto não podem ser todos os que são próprios ao ser perfeito: pensamento e extensão não nos podem deixar satisfeitos, então desejamos não apenas *mais*, mas a totalidade, uma infinidade de atributos pelos quais compreendamos a perfeição da natureza. Como aquele "algo" não pode estar em nós, pois não ultrapassamos o limite do que possuímos (não se pode dar o que não se tem), e possuímos somente o conhecimento de dois atributos; como não pode também estar nestes aquela premência de perfeição, só pode vir de um apelo dos próprios atributos ignorados. E que somos obrigados a admitir como existentes, dada a perfeição do ser de que tratamos, embora ignoremos *quais* sejam seus demais infinitos atributos. Daqui inferimos não ser nada desprezível a objeção da carta 66 a Espinosa, a que este responde brevemente e com evidente indisposição: o conde alemão Tschirnhaus pergunta ao filósofo —como não inferir que a mente humana, sendo um modo, não expresse igualmente a realidade dos outros atributos infinitos ignorados, mas, pela definição de substância, existentes? Por que a mente humana só percebe o corpo como modificação da extensão?

Questão grave que decorre da subversão operada por Espinosa quanto à definição de seu *subjectum*. A rejeição à adjetivação do *substantivo-substância*, que era também uma recusa de Maimônides, afirma-se já no *Breve tratado* e na *Ética* ganha sua expressão adequada por via da síntese geométrica mediante as definições múltiplas relativas ao mesmo *sujeito*, Deus. Porém há um preço: se a essência de Deus não se confunde com o que dela pode ser dito como qualidade ou propriedade, mostra-se antes como a própria realidade graças à qual as adjetivações são possíveis; essa realidade é aquela a que o intelecto humano tem acesso. Mas

sendo esse acesso limitado pela *negação* envolvida na definição da mente finita, então a realidade absoluta da substância vê-se limitada — não em si mesma, pois em si é e sempre será ilimitada, porém enquanto expressão intelectiva e discursiva humana. Sempre haverá uma distância infinita entre o que conhecemos da substância e o que *ela é*, embora possamos adequadamente defini-la: sua definição só exige a consideração de sua anterioridade ou originariedade ontológicas, e sua identificação a Deus exigirá a infinitude absoluta e a eternidade, coisas que podem muito bem ser ditas, embora apenas inteligidas por uma aceitação de sua essência como tal, originária, infinita, eterna, jamais pela distinção de suas infinitas realidades-essências, os atributos. No *Breve tratado* há uma confissão de ignorância; na *Ética* o problema é que é ignorado. Mas nós não o podemos ignorar: trata-se de um limite de expressão, oriundo menos de Espinosa, mais do próprio objeto, "subjectum" e que percorre a tradição metafísica de uma ou outra maneira. O escólio da proposição 10 da *Ética* I antecipara a identidade do múltiplo a partir dos atributos, defendendo que, embora sejam concebidos distintamente, não devem ser tidos por entes diferentes.[159] Os atributos se distinguem, cada qual em seu gênero, mas não apontam para entes distintos, nem se determinam mutuamente: unem-se na compreensão adequada que os sabe expressões distintas da única substância necessária.

Concordamos com Richard Mason, quando acentua que o problema dos atributos e modos consiste em *maneiras de conceber e dizer* a realidade que é uma só. Para Mason (2001, p. 32) "a resolução de Espinosa da relação entre o finito e o infinito é simples, embora camuflada por uma linguagem rebarbativa. O que ele chama *modos finitos* — para objetivos práticos, individuais — compõe em seu conjunto o que ele chama *modos infinitos*". Recordando a passagem da *Ética* II (escólio do lema 7) em que Espinosa afirma ser a natureza inteira um só indivíduo, cuja variabilidade das partes, ou seja, dos corpos, não implica mudança no todo; e a passagem da Parte V (escólio da proposição 40) em que a mente é dita um modo do pensar determinado por outro modo de pensar e assim ao infinito, constituindo, todos, o intelecto de

[159] EI, esc. da prop. 10, p. 23: "Fica claro, assim, que ainda que dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem a mediação do outro, disso não podemos, entretanto, concluir que eles constituam dois entes diferentes, ou seja, duas substâncias diferentes. Pois é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si mesmo, já que todos os atributos que ela tem sempre existiram, simultaneamente, nela, e nenhum pôde ter sido produzido por outro, mas cada um deles exprime a realidade, ou seja, o ser da substância". Em latim: "Ex his apparet, quod, quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia, sive duas diversas substantias constituere. Id enim est de natura substantiae, ut unumquodque eius attributorum per se concipiatur; quandoquidem omnia quae habet atributa simul in ipsa semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit; sed unumquodque realitatem sive esse substantia exprimit", p. 22. O trecho não parece muito feliz em sua expressão, pois diz dos atributos que sempre existiram *na* substância (mesmo uma tradução alternativa, mais próxima do original, dos atributos que sempre foram-estiveram *na* substância, como fossem modos, que "existem (são) *em* outra coisa"): mas fiquemos com o sentido geral, isto é, são um mesmo ente, apenas diferenciado pela percepção humana.

Deus, Richard Mason continua argumentando que à primeira vista temos um contrassenso: como aceitar que Deus possa ser feito de partes individuais? "A resposta está numa outra distinção, esboçada na *Carta sobre o infinito*, entre 'o que deve ser infinito por sua verdadeira natureza' e 'o que é ilimitado... em virtude de sua causa'. A substância é dita 'causa de si', os modos não" (Mason, 2001, p. 33). Para Mason, há duas relações por considerarmos: 1) a dos modos entre si, finitos e infinitos, que é uma relação de constituição, composição, não de causalidade. Os modos finitos podem ser pensados como constituindo uma só realidade, a natureza como um indivíduo inteiro, integrando, pois, modos infinitos; e 2) a dos modos infinitos com a substância, que também pode ser dita a relação entre natureza naturante[160] e natureza naturada ou uma relação, esta sim, que implicaria a causalidade da primeira sobre a segunda. Finalmente, "a infinitude da natureza é 'feita' de partes nesse sentido: a natureza compreendida modalmente é divisível. A mesma natureza compreendida como substância ou causa é indivisível" (Mason, 2001, p. 33). A ser uma questão de ponto de vista, de grau de intelecção, em que a particularidade pode fazer-se predominante, impulsionando a percepção parcelar da natureza, propiciando o que o *Tratado da emenda* já dispusera como *abstração*; e em que a visão de conjunto pode ultrapassar o domínio da imaginação abstrata, inteligindo uma realidade absolutamente infinita como substância, ou seja, seus infinitos atributos e o que deles se segue, tudo compreendido como um só ente. Mas são as proposições 21 a 23 da Parte I que concernem a essa tipologia controversa que a tradição de comentadores vem chamando modos infinitos imediatos (21) e mediatos (22-23) e que resultará na famosa distinção entre natureza naturante (a dos atributos ou Deus considerado causa livre) e natureza naturada (a dos modos ou das coisas pensadas a partir de Deus), operada pelo escólio da proposição 29.[161]

O que na *Ética* é tão sumário, merece no *Breve tratado* dois capítulos, o VIII e IX da Primeira Parte. Não obstante a linguagem híbrida, entre fisicalista e teológica de que se revestem as observações (sobretudo no capítulo IX), são importantes por acenarem a exemplos

---

[160] BACON, F. *Novum organum*, p. 93: "Engendrar e introduzir nova natureza ou novas naturezas em um corpo dado, tal é a obra e o fito do poder humano. E a obra e o fito da ciência humana é descobrir a forma de uma natureza dada ou a sua verdadeira diferença ou **natureza naturante** ou fonte de emanação (estes são os vocábulos de que dispomos mais adequados para os fatos que expressamos", grifo nosso. A despeito de seu cuidado quanto aos ídolos do foro (infra, 3.2.2), perceba-se a imprecisão vocabular ainda em Bacon, que não consegue evitar o platonismo na sua formulação.

[161] Dizemos que é uma denominação da crítica, mais que de Espinosa, porque — a rigor — nas respectivas proposições são apontadas as condições pelas quais devemos considerar essa produção ontológica da realidade a partir dos atributos e do que se lhes segue, mas as designações "modos infinitos imediatos", "modos infinitos mediatos" não aparecem textualmente assim. A divisão da realidade em natura naturans e natura naturata, reforçada pelo Prefácio da EIV em que a expressão "Deum seu naturam" é empregada, ocasionou uma discussão frequente sobre um suposto panteísmo em Espinosa. Como há a diferenciação de natureza entre modos e substância, e como só Deus é substância, mas, finalmente, como tudo que é, é *em Deus*, tem-se utilizado o termo "panenteísmo", criado por Karl Krause (1781-1832), para designar o espinosismo.

daqueles modos infinitos. Assim que quanto à *natura naturans* é dito ser a que se concebe clara e distintamente, em si e por si, como no que concerne à substância e atributos. Quanto à *natura naturata*, divide-se em duas, uma universal e outra particular, a primeira aquela cujos modos "dependem imediatamente de Deus" (Espinosa, 2017, p. 83), ao passo que a particular é causada pela anterior e desta dependente. Da universal sabemos que os modos imediatamente dependentes de Deus são o movimento para a matéria ou o atributo extensão, e o intelecto para o pensamento. O movimento é eterno, imutável, infinito em seu gênero como convém a uma determinação imediata de um atributo: mas por isso também é *modificação* ou, na locução exaltada do *Breve tratado*, "um filho, uma obra ou efeito imediatamente criado por Deus" (Espinosa, 2017, p. 84). O intelecto na "coisa pensante" ou atributo pensamento, simetricamente, é filho, obra, criação imediata de Deus, e tem por propriedade o conhecimento claro e distinto de tudo e eternamente. A *Ética* I não explicita o que devamos entender como exemplificação do modo infinito imediato da extensão, embora o *Tratado breve* o faça, assim como as cartas 63 Schuller-Espinosa (25 de julho de 1675) e 64 Espinosa-Schuller (29 de julho de 1675). Schuller solicita ao filósofo exemplos das coisas "de primeiro gênero", imediatamente produzidas por Deus e das de "segundo gênero", produzidas através de uma modificação. A resposta: "do primeiro gênero, no pensamento, o intelecto absolutamente infinito; na extensão, o movimento e o repouso; do segundo gênero, a face de todo o universo, a qual, ainda que varie de infinitos modos, permanece, não obstante, a mesma" (Spinoza, 1990, pp. 350-351). Resta a pergunta pelo modo infinito mediato do pensamento, considerando a *facies totius universi* correspondente à extensão e ao lema 7 da *Ética* II supracitado e para o qual o próprio Espinosa envia em sua carta. Segundo Joaquim de Carvalho, na Nota V à sua tradução da Parte I da *Ética*, Frederick Pollock sustenta ser a "ideia de Deus" o modo infinito mediato do atributo pensamento: o conceito aparece inicialmente na demonstração da proposição 21.[162] Mas é somente na *Ética* II, a partir da proposição 3, que Espinosa desenvolverá o que deve ser compreendido pela ideia de Deus: é a ideia que Deus forma de sua própria essência e do que dela se segue; como a essência de Deus envolve apenas a si como realidade total de atributos e modos, estes pensados como existindo naqueles, então é ideia única e simples. Como quer que seja, Espinosa não designara explicitamente o que entendermos por modificação infinita mediata do pensamento nem em outros lugares nem na *Ética*. Mesmo Marilena Chauí que, ao discutir a "Natureza Naturada" no volume II de sua *Nervura do real*, e ao considerar os modos infinitos o faz como se aquilo que deles diz fosse apresentado com igual transparência por

[162] "Notas Complementares do Tradutor" à EI, pp. 122-132. In: ESPINOSA, B. *Ética,* 1983 (Coleção Os Pensadores).

Espinosa; mesmo Marilena Chauí (2016, p. 79) admite, a propósito do modo infinito mediato, que "Espinosa se refere a esse modo no singular". Ou seja, contra toda expectativa de que o paralelismo entre extensão e pensamento fosse mantido nas determinações posteriores dos modos, há uma quebra naquela modificação infinita de uma modificação. Por que insistir, então, na dedução de determinações imediatas e mediatas dos atributos, se tais determinações permanecerão obscuramente *indeterminadas*, no sentido de que delas não concebemos demonstrações como as que provarão a identificação de pensamento e extensão como essência divina? Se, ainda em conformidade com Marilena Chauí, os modos infinitos não são mediações entre o infinito e o finito, porém "*princípios ordenadores* das coisas singulares e exprimem a essência de seus atributos" (Chauí, 2016, p. 79, itálico da autora), por que não a indicação mais claramente das realidades universais que integram essa estrutura?[163] Talvez ainda no *Breve tratado* a resposta: no mencionado Capítulo IX, ao apresentar o movimento como modificação infinita imediata, Espinosa acrescenta que daquilo que dele pode ser dito, existir desde toda a eternidade, permanecer imutável, ser infinito em seu gênero, são coisas que mais pertencem à ciência natural que à metafísica. Quem sabe, porque a incursão quanto à natureza dos modos infinitos o conduzisse ao reino das noções comuns e das leis gerais deduzidas das propriedades das coisas; quem sabe por isso Espinosa evitara o detimento nessa discussão e abrira um espaço de interpretação amplo aos seus estudiosos. De qualquer maneira, não deixa de ser uma lacuna a mais a acrescentar àquela dos "infinitos dois" atributos que, em suma, é constitutiva da própria discursividade metafísica, não só a espinosana, a saber: a distância entre se admitir um absoluto e querer-se exprimi-lo.

Necessidade e contingência. A discussão anterior é, toda ela, atinente a uma dimensão da unidade do ser como impossibilidade de não-ser: a do preenchimento da realidade inteira pela presença absoluta da substância, logo, pela negação do vazio e do nada como espaço aberto à inexistência. Agora, mais rapidamente, nos voltaremos à segunda dimensão da negação do não-ser, a deste como contingente ou possível, frente à necessidade. O que jogará aqui será a polissemia do conceito de necessidade. Por um lado, a necessidade pela qual *Deus não pode não ser*; por outro, a necessidade pela qual *Deus não pode ser diferente do que é*.[164] Vejamos.

---

[163] Para um estudo detalhado dos modos (infinitos imediatos, mediatos, finitos), além de Marilena Chauí, sugerimos *Ciência intuitiva e suprema liberdade na Ética de Spinoza*, de Leonardo Lima Ribeiro, em que a questão é abordada duas vezes: no Cap. 1, a partir da ontologia, e no Cap. 3, a partir do problema da ciência intuitiva.

[164] Como o diz Emanuel FRAGOSO em "Considerações sobre a definição VII da Parte I da *Ética* de Benedictus de Spinoza", p. 122: "Definir a liberdade divina em função da relação necessidade-liberdade não é afirmar que Deus necessariamente deve produzir este universo com prioridade sobre um outro qualquer possível; ou seja, a liberdade de Deus não se manifesta na escolha necessária de um universo dentre vários universos possíveis ou contingentes".

Uma vez identificada a substância à causa sui (proposição 7) e, esta, a Deus (proposição 11), temos que *toda a realidade é necessária*, desde que a concebamos *substancialmente*, e não *modalmente*. As coisas singulares (um triângulo, por exemplo) podem ser ditas possíveis por não implicar contradição sua existência como implica a impossibilidade ou contradição a quadratura do círculo ou a existência da quimera (2.2.3); mas essa existência singular só se torna necessária se sua causa próxima for concebida como também causada proximamente por outra e assim infinitamente até a *causa primeira*, a substância, que não só não pode não-ser, como não pode ser diferente da que é.[165] Falando com propriedade, temos que admitir tudo proximamente-imediatamente causado por Deus, já que a série infinita das causas é, em última instância, causação divina em sua totalidade como em cada causalidade singular (confira-se o escólio da proposição 28). A imanência de Deus à ordem do mundo, a sua não transitividade, já designam no espinosismo uma proximidade do princípio das coisas pela causa primeira e suas decorrências: porque as causas afastadas só o são no sentido de as coisas particulares serem compreendidas a partir de causas intermediárias mais próximas ao seu acontecer modal; consideradas de acordo com o fundamento metafísico de ação da substância na realidade dos modos, são também atuação imediata de Deus.

O mesmo no tocante ao contingente: ao contrário de Deus, um animal (o ser humano, ou outro) é concebido sem contradição como existente, mas não de maneira absoluta — pois sua essência não implica existência se pensada a partir de si, singular e modalmente. O possível é o que pode ser concebido como existente, sem contradição, se concebida certa causa eficiente, e contingente o mesmo, se pensada uma essência cuja existência não implica contradição. Ambos os conceitos se opõem ao de *necessário*, aquele unicamente aplicável a Deus, *causa sui*. É o que depreendemos das definições 3 e 4 no início da Parte IV da *Ética*, a propósito das coisas contingentes: "3. Chamo de contingentes as coisas singulares, à medida que, quando tomamos em consideração apenas sua essência, nada encontramos que necessariamente ponha ou exclua a sua existência". E coisas possíveis: "as mesmas coisas singulares, à medida que, quando consideramos as causas pelas quais **devem ser** produzidas, não sabemos se essas causas são ou não determinadas a produzi-las" (Espinosa, 2008, p. 269, grifo nosso).[166] Contingente e possível são ignorância da necessidade absoluta que se instaura

[165] EI, prop. 33, p. 57: "As coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas"; "Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo product potuerunt, quam productae sunt", p. 56.

[166] EIV, p. 268: "III. Res singulares voco contingentes, quatenus, dum ad earum solam essentiam attendimus, nihil invenimus, quod earum existentiam necessário ponat, vel quod ipsam necessário secludat. IV. Easdem res singulares voco possibiles, quatenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus, an ipse determinatae sint ad easdem producendum)".

sempre que acessamos à realidade a partir de um ponto de vista da eternidade — *sub specie aeternitatis* —, ponto de vista de Deus: corolário 2 da proposição 44 da *Ética* II. É importante considerarmos a estreita relação em Espinosa entre a necessidade universal de todas as coisas, tão logo pensadas como decorrentes da ordem eterna e imutável da natureza,[167] e o princípio imanentista pelo qual se concebe a realidade universal como autoproduzir-se de Deus: conforme expressão da *Ética* I (proposição 17), causa imanente, e não transitiva das coisas ("Deus est omnium rerum causa immanens, non verò transiens"). O espinosismo é uma filosofia da *absoluta positividade*, uma necessidade universal decorrente do monismo pelo qual a substância única, Deus ou natureza, causa de si, não pode não-ser e, assim, tudo aquilo que é, é uma sua determinação, sendo então *como deveria ser* (voltaremos a isso, em 4.3.1). Só uma percepção inadequada poderia apontar insuficiência ou imperfeição na natureza.

A definição alcança a expressão da coisa, de sua natureza, e ao intelecto basta essa apropriação: porém, a realidade mesma permanece inabarcável em sua infinita diversificação, para além do esforço de jungir num conceito só a multiplicidade (como na defesa da indivisibilidade da extensão). Para tal compreensão absolutamente necessária e abarcante da substância, uma forma expositiva igualmente necessária em seu desenvolvimento geométrico contínuo: na *Ethica ordine geometrico demonstrata* dá-se uma *adequada* correspondência entre ontologia e linguagem. Mas assim como a geometria importa verdadeiramente, não se reduzindo a metáfora nem recurso estilístico extrínseco ao pensamento por ela deduzido, não se pretendendo *irrevisável*, *inaprimorável*, devendo ser lembrada sua finalidade esquemática, pedagógica; também a nossa compreensão de mundo é a adequada, embora não absoluta como a de Deus: naquilo que nos concerne, naquilo que com a substância partilhamos de realidade, estamos aptos à verdade; mas sempre haverá *algo mais*, sempre haverá o *por dizer*. E o *por fazer*.

2.3.3 A potência do singular: "o gáudio de que goza o filósofo". Verdadeira religião e sociabilidade

> Nada pode combinar melhor com a natureza de uma coisa do que os outros indivíduos da mesma espécie. Por isso (pelo cap. 7), nada existe que seja mais útil ao homem, para conservar o seu ser e desfrutar de uma vida racional, do que o homem que se conduz pela razão. Além disso, como não conhecemos nada, entre as coisas singulares, que seja superior ao homem que se conduz pela razão, em nada pode, cada

[167] EI, prop. 29: "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"; "In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum, e operandum", pp. 53 e 52.

> um, mostrar melhor quanto valem seu engenho e arte do que em educar os homens para que vivam, ao final, sob a autoridade da própria razão" (Espinosa, 2008, p. 353).[168]

Pontos de vista. Desenvolvemos o principal quanto ao estudo da *Ética*: o alcance e limites da expressividade do ser. Neste final de Capítulo consideraremos o desdobramento ontológico no concernente ao humano: em primeiro lugar e brevemente o papel do *conatus* para o abandono da servidão e alcance da liberdade e felicidade individuais, e a seguir a implicação da coletividade nessa tarefa filosófica, o que nos levará ao Capítulo 2 e ao *Tratado teológico-político*. De maneira que, também no tocante à salvação humana, detectaremos certa *tensão* entre aquilo que nela se sobressai como aporte predominantemente singular, dependente da potência mente-corpo considerada em si mesma, e aquilo que remete à externalidade, seja 1) como potência da natureza ou da ordem comum das coisas; seja 2) como potência de outras mentes e corpos.

"O homem pensa" ("Homo cogitat") é o segundo axioma da *Ética* II. Em 2.3, ao discutirmos os gêneros de conhecimento, vimos que o pensar pode dar-se como percepção parcial das coisas, sem atender à compreensão pela qual são o que são e como são, muitas vezes *figurando* coisas impossíveis se considerada exclusivamente sua natureza, como uma "mosca infinita" e uma "alma quadrada". Mas quando a proposição 7 da *Ética* II indica que "A ordem e conexão das ideias é o mesmo que a ordem e conexão das coisas" ("Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum"), refere-se à produção das realidades em sua identidade objetiva e formal (supra, 2.2.1), ou seja, à equivalência perfeita, no que concerne à natureza naturada e suas singularidades, entre tais como são pensadas as coisas pela mente divina e pelo agir divino engendradas. É o segundo gênero de conhecimento que percebe as relações entre realidades, tal como percebe a essência da proporcionalidade constitutiva da regra de três; é a razão a responsável por a mente ultrapassar o âmbito circunscrito pelo arranjo ordinário das coisas em prol de uma sua reordenação correlata à produção divina: "sempre que a mente humana percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, ela não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso e mutilado" (Espinosa, 2008, p. 123).[169] É preciso discernir a ordem pela

---

[168] Trata-se do "Cap. IX" do Apêndice da EIV. No original, p. 352: "Nihil magis cum natura alicuius rei convenire potest, quam reliqua eiusdem speciei individua; adeoque (per cap. 7) nihil homini ad suum esse conservandum et vita rationali fruendum utilius datur, quam homo, qui ratione ducitur. Deinde quia inter res singulares nihil movimus, quod homine, qui ratione ducitur, sit praestantius, nulla ergo re magis potest unusquisque ostendere, quantum arte et ingenio valeat, quam in hominibus ita educandis, ut tandem ex proprio rationis imperio vivant".

[169] EII, corol. da prop. 29 (p. 122): "Hinc sequitur, mentem humanam, quoties ex communi, naturae ordine res percipit, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum et mutilatam habere cognitionem".

qual o corpo é afetado e pela qual a mente, que o tem como objeto de sua ideia (proposição 11), retém na memória uma ideia correlata quando do encontro com a realidade externa. O que o corpo sente em seu encontro-choque com outros corpos, diz menos da natureza destes, mais do corpo mesmo: por isso as ideias correspondentes são incertas, parciais, dependentes da externalidade tal como se mostra em sua "espontânea necessidade" (dizemo-lo assim para ressaltar o duplo aspecto desses encontros: espontâneos, fogem às determinações de nosso corpo e nossa mente, suplantando-os em sua aparição; mas necessários, porquanto sabemos nada haver de casual, fortuito, a não ser com relação à nossa ignorância da causa produtiva). Eis por que, finalmente, seja preciso um esforço de mente e corpo a fim de que aquela impressão primeira, irregular, em grande medida determinada pelas leis de associação da memória, seja reordenada em conformidade com a verdadeira ordem das coisas, realidades-essências pensadas e produzidas por Deus, o que só a ciência intuitiva é capaz de fazer, mas por ter sua intelecção preparada pelos ordenamentos prévios da razão. Grosso modo, podemos dizer que a *Ética* I é um exercício de expressão de essências, de apreensão e exposição da natureza de Deus mais imediata (da natureza ou realidade o mais absolutamente consideradas): mas a Segunda Parte já nos envia à relação Deus-ideia de Deus-mente humana e, se se inicia com a apropriação ainda abrangente dos atributos pensamento e extensão, o faz porque são aquilo que o intelecto *percebe* da essência divina; daí que a *Ética* II seja todo um desdobrar-se em torno do que pode o intelecto compreender, seja da essência de Deus, seus atributos, e sua ideia única (proposições 1-12), seja da realidade singular que é, ideia de seu corpo (proposição 13, a que contém a "pequena física" com seus lemas, axiomas e proposições seguintes), porém sempre numa remissão de uma à outra abordagem. Novamente, uma questão de *foco*, *ponto de vista* ou *ênfase*: considerarmos a mente segundo sua singularidade de ideia do corpo, ou segundo a ordem universal e sua condição de modo do atributo pensamento, portanto, de um pensar necessário de Deus (escólio da proposição 21, por exemplo; mas as proposições seguintes vão jogar, quase todas, com essa dupla acepção da mente como conhecimento do corpo, suas afecções, ou ideia em Deus.

Como a razão consiste no uso de uma inata potência para organização da ordem comum da natureza em atenção à ordem real das causas, pode a mente tomar a si (logo, ao corpo de que é ideia) por coisa ordenada, em meio à causalidade universal, somente pela qual adequadamente será inteligida e explicada: "as leis e regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas em toda parte"

(Espinosa, 2008, p. 163).[170] Deve, pois, compreender a si e ao corpo adequadamente, a partir das "leis e regras da natureza". É na *Ética* III que a dimensão mais singular da natureza humana ganha proeminência: até então considerada privilegiadamente em relação à ideia de Deus, volta-se a especulação à dimensão particularíssima dos afetos, porquanto são modos de ser que exprimem a realidade atual de corpo e mente. Não obstante estarmos envoltos pela necessidade da ordem divina universal, *podemos* e *devemos* considerar as determinações mais próximas caso queiramos estabelecer finalmente o liame entre a essência eterna e a existência atual que *somos*. Surpreende o que encontramos, a propósito, na Terceira Parte da *Ética*: devíamos estar preparados para tal, haja vista a defesa da extensão como atributo de Deus nas Partes anteriores; mas a consideração de Espinosa acerca do corpo e do que este *pode* ("ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo"); a objeção aos que pretendem explicar a relação mente-corpo por uma autonomia daquela frente a uma submissão deste ("o corpo, por si só, em virtude exclusivamente das leis da natureza, é capaz de muitas coisas que surpreendem a sua própria mente"); a crítica, por fim, ao erro de normalmente se considerar livre o indivíduo por ter consciência de sua escolha, mas não das causas que o levaram a escolher ("Aqueles, portanto, que creem que é pela livre decisão da mente que falam, calam, ou fazem qualquer outra coisa, sonham de olhos abertos"); todas essas *infrações* ao pensamento moral tal como posto pela tradição cristã e mesmo pelo cartesianismo, apresentam-nos a face transgressora do espinosismo, em que o racionalismo absoluto só o é se acrescido de sua dimensão material, física, sensível, em que a essência atual de cada coisa *é* a existência atual e o esforço de conservação de cada ser é, ainda, aquela mesma essência.[171]

Desejo, alegria e tristeza. Seria forçado chamar *tensional* essa dupla via de inteligibilidade de corpo e mente (pela essência eterna e pela essência atual), se estivesse plenamente realizada em Espinosa a exposição do ser, seu pensar e dizer. Há, porém, hiatos quando o consideramos sob sua *forma discursiva* (2.3.1), sob seu conteúdo mais universal (2.3.2) e sob seu conteúdo singular (o que ora fazemos). Como, em consequência do paralelismo pensamento-extensão, mente-corpo devem igualmente ser investigados sem que se atribua a disposição de uma sobre o outro ou deste sobre aquela, cada ato de pensar ou querer (a mesma coisa dita de duas maneiras), cada afecção ou modificação de idear e/ou sentir deve, portanto, ser explicada duplamente: por sua expressão mental, a partir das relações de causa e efeito, de

[170] EIII, Praefatio (p. 162): "[...] natura leges et regulae, secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eaedem [...]".
[171] Todas as citações, esc. prop. 2 da EIII (pp. 167-171): "Etenim quid corpus possit, nemo hucusque determinavit"; "[...] quod satis ostendit, ipsum corpus ex soli suae naturae legibus multa posse, quae ipsus mens admiratur"; "Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere vel quicquam agere, oculis apertis somniant".

associação e produção de ideias em que se envolve a mente à medida que o corpo interage com outros corpos; e pelas modificações internas por que passa o corpo à medida que processa em si uma relação contínua de movimento e repouso. Porém, quando Espinosa explica as causas da correspondência entre a mente-ideia e o corpo-movimento, parece incorrer na mesma explanação causativa de Descartes: a ideia na mente ocasionada pela ação do corpo, conforme a demonstração da proposição 17 da *Ética* II (e como observamos em nota a 2.1.3).[172] Mas não nos detenhamos na ambiguidade da fraseologia, já que temos formulada suficientemente a verdadeira compreensão dessas modificações de pensamento e extensão: com a autonomia paralela de cada uma. Ainda assim não escapamos a outra dimensão textual, a de que, não obstante o paralelismo e a equivalência ontológica entre os modos que são corpo e mente, a *Ética* prescinde da exposição fisiológica dos afetos (a que envolveria sempre a consideração das mudanças de movimento e repouso como indicações de natureza corporal interna), privilegiando a explanação sob o viés da ideia, isto é, do *corpo realidade mental*, não da *mente realidade corporal*. Talvez seja *forçoso* que assim se dê, a ser como queria Descartes, para quem, ao final da Meditação Segunda, nada é mais fácil de conhecer que o espírito; e sendo a mente, modificação do atributo pensamento, a que intelige, a que se explana. Contudo, exatamente por isso há certa *tensão* quanto à natureza humana e sua expressabilidade: o *esforço* de Espinosa se dirige no sentido de equilibrar, tornar equipolentes corpo e mente; persevera, no entanto, certa descompensação, inclusive na textualidade da *Ética*. Para que nos façamos entender: o corpo está presente na camada mais extrínseca do discurso, participa nomeadamente das proposições (na Terceira Parte, proposição 10 e seguintes) que para ele apelam a fim de tratar do seu encontro com outros corpos e do aumento ou diminuição da potência de ação; mas sua disposição interna, o esforço sempre renovado de sua conservação como equilíbrio da proporção de movimento e repouso — quão empobrecida essa *paisagem interior* (em termos não-imagísticos, essa causalidade eficiente de ordem fisiológica), quão reduzida se pensada uma filosofia do dinamismo dos afetos. Parece-nos que a dimensão ontológica do movimento e repouso, supostos modos infinitos da extensão, sumariza a sua expressão modal que é o corpo, condicionando-o, na *ordem do texto*, a uma *tensão* entre a condição dinâmica de choques-entrechoques da matéria, transições contínuas de força, estímulo ou desestímulo para o agir, e

[172] Embora saibamos não ser a intenção do autor, a expressão textual parece menos indicar um paralelismo, mais uma ação de causa e efeito do corpo sobre a mente (EII, esc. prop. 17): "Portanto, ainda que os corpos exteriores pelos quais o corpo humano foi uma vez afetado não existam, a mente os considerará, entretanto, tantas vezes presentes quantas forem as vezes que se repetir essa ação do corpo" (p. 109). "Quare quamvis corpora externa, a quibus corpus humanum affectum semel fuit, non existant, mens tamen eadem toties ut praesentia contemplabitur, quoties haec corporis actio repetetur" (p. 108).

uma condição mecanicista, de redução daquela infinitude de intensidades a determinações sumariamente tomadas como simples variação... de movimento e repouso. A própria mortalidade é explicada nesses termos: "a morte do corpo sobrevém quando suas partes se dispõem de uma maneira tal que adquirem, entre si, outra proporção entre movimento e repouso" (Spinoza, 2008, p. 313).[173] Maior detimento na fisiologia resultaria numa Medicina (a qual o *Tratado da emenda* estabelecera ser preciso também desenvolver), ou numa descrição de "toda a natureza do homem" como a da Primeira Parte das *Paixões da alma* de Descartes, para além do escopo de uma Ética: mas a tensão reside em que, dado o reconhecimento em Espinosa do corpo e dada a presença deste como uma *tônica* na ordem ideativa-discursiva em sua correspondência à ordem da realidade, subjaz, no entanto, ao texto, uma redução da complexidade corpórea a um binômio (movimento-repouso) insuficiente para dar conta da gama dinâmica de suas modificações.

Entretanto, considerada a constituição corporal por seu dinamismo, não por sua explicação mecanicista de proporcionalidade de movimento e repouso, não há dúvidas de que a teoria dos afetos de Espinosa é das mais bem realizadas até a Idade Moderna. Em função da relação mesma entre modos finitos e modos infinitos, mas mais ainda, entre modos finitos e substância — causa de si, necessariamente existente; por causa dessa continuidade ontológica da ordem natural infinita no domínio das realidades particulares, assim como a essência da causa de si é existir, a das coisas particulares é perseverar em seu existir ou ser atual (proposição 7 da *Ética* III). A essência humana, como a de todas as realidades finitas, nada é além de seu próprio *esforço para ser*: a definição das coisas particulares implica sua tendência a permanecer sendo, como à causa de si compete por definição — não o *se esforçar por*, mas o *simples e necessariamente ser*. O escólio da proposição 9: "Esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem" (Spinoza, 2008, p. 177).[174] O apetite é o desejo ("cupiditas") consciente de si. Eliminada, pois, a definição clássica por gênero e espécie, temos que o ser humano, longe de ser chamado "animal racional" como o fora desde Aristóteles, é dito essencialmente *desejo*. Vemos como também no âmbito do singular o enfrentamento da definição tradicional opera sua transformação: não cabe definir o humano pela identidade (animalidade) e diferença

[173] EIV, esc. prop. 39, p. 312: "Sed hic notandum, quod corpus tum mortem obire intelligam, quando eius partes ita disponuntur, ut aliam motus et quietis rationem ad invicem obtineant".
[174] EIII, esc. prop. 9, p. 176: "Hic conatus cum ad mentem solam refertur, voluntas appeliatur; sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia [...]".

(racionalidade), porquanto indicações extrínsecas, meros qualificativos. Mesmo sendo a racionalidade uma propriedade, uma caraterística acentuadamente humana, não é o que há de mais íntimo à sua natureza: mais intrínseco não é o que a diferencia, mas o que a identifica às demais espécies e formas de vida, e até ao hoje chamado mundo inorgânico (dir-se-á, mesmo de um mineral, que por um equilíbrio de repouso e movimento tende à inércia, à *permanência*): o que define a essência humana é um *primigênio*, um primitivo, um originário *querer continuar a ser*. A racionalidade, então, que será? Atividade geral da mente, *capacidade*, a racionalidade constitui expressão potencial daquele mesmo esforço, dá-se como afirmação do desejo; e a razão, uso adequado daquela capacidade, cognição ordenadora, é ainda o esforço ou desejo tornado mais potente, porquanto mais atendente à conservação do ser. Compreendemos, portanto, que na definição geral dos afetos o desejo seja o primeiro: não se trata de um afeto em particular, mas da essência cujas modificações resultam, então, sim, em outros tantos afetos. E surpreendemo-nos com o inusitado de que uma filosofia cuja sintaxe deva tanto à *universalidade matemática*, ao cartesianismo, venha agora apresentar-nos a realidade do ser, não como predicativamente *racional*, mas essencialmente *ser*, apenas.

Juntamente com o desejo, que já sabemos ter um status afetivo diferenciado, somam-se alegria e a tristeza para composição do quadro de afetos originários (escólio da proposição 11). Comparativamente a Descartes, há uma redução do que este chamara "paixões primitivas" (artigo 69 da Segunda Parte de *As paixões da alma*): a admiração, o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza. Seguramente foi por ter em vista a obra de Descartes que Espinosa incluíra a definição da admiração entre as da alegria e tristeza e suas derivações diretas, amor e ódio: mas, com efeito, toda a tipologia de afetos se pautará por uma relação dinâmica com os dois originários opostos e intercambiáveis, marcados, a alegria, por uma transição de perfeição ou realidade menor a uma maior, e a tristeza, pelo inverso. Regula-se ainda o papel anteriormente principal creditado ao amor, no *Breve tratado* (2.2.2), e se o subsidia ao da alegria, da qual depende por definição: o amor é "uma alegria concomitante à ideia de uma causa externa" ("laetitia concomitante idea causae externae") e o ódio "uma tristeza concomitante à ideia de uma causa externa" ("tristitia concomitante idea causae externae"). Comparadas as definições dos afetos da *Ética* III às desenvolvidas no *Breve tratado*, que mudança! Na obra juvenil a admiração é a primeira *paixão* ("passien"), como em Descartes, e deve-se à opinião ou conhecimento de primeiro modo; o amor e o ódio vêm a seguir, sendo o primeiro preponderante, diríamos onipresente no *Breve tratado*, o que se deve à ênfase da mística unitiva inspirada em Leão Hebreu (dentre outras fontes possíveis). A alegria mal é mencionada no Capítulo VII, e o desejo, mais bem definido no Capítulo III, longe de ser

identificado ao conatus, é somente o "apetite ou atração por obter aquilo de que se carece" (Espinosa, 2017, p. 97), como definido por Fílon e Sofia nos *Diálogos de amor*.[175] Na *Ética*, porém, "pelo nome de desejo" são compreendidos "todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir" (Espinosa, 2008, p. 239).[176] Mas é a alegria, em sua conversão em tristeza ou passagem para maior alegria, o afeto-chave pelo qual o desejo-esforço de conservação deve na *Ética* ser examinado e apresentado em sua variabilidade inesgotável. Tantas sendo as espécies de desejo quantas são as de alegria (proposição 14 da Parte III), e tantas as de alegria como as dos objetos a que se liga, à explanação da *Ética* caberá deslindar apenas o bastante para que a sua finalidade se cumpra, aquela postulada com a *Emenda do intelecto*, e reafirmada pelo Prefácio da Parte IV, a de máxima aproximação a um *exemplar de natureza humana* ("exemplar humanae naturae").

Interagir com os afetos, não os repelir: conhecendo a sua origem e natureza, a sua produção e derivação, a mente encaminhar-se-á a uma crescente afirmação de si, em que concomitantemente o corpo também se verá apto a maiores realizações. Os afetos sendo manifestação da realidade atual de corpo e mente, compreender as disposições pelas quais são produzidos é furtar-se à flutuação de ânimo ("animi fluctuationem"), em que contrários se digladiam (dilacerando-se o indivíduo entre pensamentos e ações conflitantes), e direcionar-se à maior firmeza de si. Não é a mente quem determina o corpo à ação, não é o corpo quem a determina ao pensamento, mente e corpo expressam em suas próprias modificações a mesma realidade com que se relacionam: mas à mente cabe o conhecimento adequado dos afetos a fim de que estes, de possíveis paixões atuantes, de causas produtivas de efeitos psicossomáticos, transformem-se em prolongamentos da potência de pensar e da potência de agir. Para cumprimento daquele ideal de natureza humana, portanto, urge que as paixões, ideias inadequadas pelas quais a mente *padece*, tornem-se conhecimento adequado, produtos da ação da mente como causa próxima. Toda a *Ética* III se desenvolve, após a proposição 10 e até o final com a proposição 59, como um entrelaçamento, um entrecruzamento dos afetos tomados como paixões em consequência de sua apresentação à mente como imaginação: não há verbo

---

[175] Talvez, para a transformação tão radical quanto a que temos do *Breve tratado* à *Ética*, do desejo e da alegria vindos a primeiro plano, devêssemos considerar o acréscimo de outra referência primacial para a filosofia de Espinosa, como a de Descartes veio a ser: a de Hobbes. Como nos dedicaremos a essa aproximação, a partir do *Tratado teológico-político*, por enquanto nos contentaremos em apenas assinalá-la também no concernente à *Ética*.

[176] EIII, explicação à def. 1 dos afetos (p. 238): "Hic igitur cupiditatis nomine intelligo hominis quoscumque conatus, impetus, appetitus et volitiones, qui pro varia eiusdem hominis constitutione varii et non raro adeo sibi invicem oppositi sunt, ut homo diversimode trahatur et quo se vertat, nesciat".

mais assíduo nesse momento da obra que o verbo "imaginar". Ainda suscetível à ordem comum de seu encontro com a realidade externa, a mente sujeita-se ao aumento de potência caso se alegre ou à diminuição caso se entristeça: tais transições, para uma realidade-perfeição maior ou menor dependerão de como se imagina em relação aos objetos com que se depara. Como dito na *Ética* II, a imaginação não contém nenhum erro em si mesma (escólio da proposição 17): o erro está em confundir o que a imaginação apresenta espontaneamente como realidade (envolvendo a representação dos corpos exteriores); isto é, em confundir o que dos corpos percebe, com a realidade mesma destes. O erro está em confundir a percepção afetiva heteróclita, resultante do contato entre corpos-mentes, com a verdade de cada singular envolvido por essa relação. À medida que não possui clareza quanto ao que sente, a mente é antes carreada pela potência das coisas que por sua autodeterminação, o que a leva à dependência da ação exterior sobre si; pelo contrário, à medida que concebe clara e distintamente a origem e natureza do afeto que no momento envolve sua própria realidade atual, menos padece, mais se fortalece, menos *imagina* ou *percebe*, mais entende ou concebe. O acréscimo ou diminuição de sua potência (sempre correlativa à do corpo) implicam alegria ou tristeza como expressões do desejo; esse esforço de conservação definidor da essência atual da realidade singular distingue-se em adequação ou inadequação, reta compreensão ou imaginação, não pela ausência daqueles dois afetos, porém pelo tipo de relação que com eles desenvolve: de servidão ou de libertação.

A alegria define-se como transição para aumento de perfeição ou realidade. Seja imaginativamente, seja adequadamente, alegrar-se é inclinar o conatus à potencialização: por que a preferência, então, da segunda via de apropriação do afeto? Porque a imaginação é instável, já que submetida à ação externa dos corpos, e a liberdade se demarca através da ação da mente, da autonomia que lhe é possível em meio à ordem absolutamente necessária. Outra vez a hiperdimensão do ser, totalidade-substância, tem sua reprodução na realidade modal: como a necessidade e a liberdade não se opõem em Deus e em sua autorrealização infinita, tudo sendo o que é — necessariamente — porque Deus é o que é e como é, livre de coerção ou causação anterior; também no caso da realidade humana a liberdade não consiste em opor-se à necessidade, sim em agir sem constrangimento ou coação (à medida que o permita a circunstância), em acordo à manutenção da melhor ordenação de si, por si e para si. Na Quarta Parte, em ressonância ao que outrora dissera o *Tratado da emenda* a propósito da relatividade de *bem* e *mal* (2.2.3), a *Ética* definirá o bem como "aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil" ("Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile") e mal "aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem" ("Per malum autem id, quod certo

scimus impedire, quominus boni alicuius simus compotes"). Em primeiro lugar, o mal é definido subsidiariamente, como espelhamento do bem, o que nos reenvia à positividade do ser (aqui, o modal e singular, mas cuja positividade também é espelhamento daquela do ser absoluto). Em segundo lugar, por sua vez, o bem é dependente do conceito de utilidade, isto é, de adequação à conservação do ser. Como o esforço não prescinde da afetividade, sendo ele mesmo uma propensão à alegria, tristeza e suas múltiplas derivações, útil é o que conserva, ou seja, o apetite consciente de si ao aumentar a potência de corpo e mente.

É só nessa condição de afetividade que a mente pode pretender a libertação como *ação de conhecer* e suplantação das paixões: incrivelmente, para um racionalista, Espinosa torna a afirmar que a razão, abstratamente considerada como propriedade ou qualidade distintiva dos humanos, pouco poderá frente à potência dos afetos. Somente aceita como *esforço*, como dimensão expressiva do conatus, como impulso de inteligir adequadamente; somente quando esse inteligir é *sentido* como um bem verdadeiro, alegria com que dispõe a si como causa próxima de *pensares-sentires* positivos subsequentes; somente envolvida em alegria terá a mente *virtude* para perseverar em seu melhor. "Quando a mente concebe a si própria e à sua potência de agir, ela se alegra" ("Cum mens se ipsam suamque agendi potentiam concipit, laetatur"), diz a demonstração da proposição 58 da *Ética* III; e a virtude sendo a própria potência humana considerada exclusivamente a partir de si (pela definição 8 da *Ética* IV), à mente feliz cabe a virtude de sentir-se adequadamente preservada. Evitará em máxima medida a tristeza, perseverará na constância de uma alegria estável, numa equilibrada *homeostasia* traduzida em termos corporais como manutenção de sua proporção de repouso e movimento.[177] Compreender adequadamente, ou seja, inteligir, e conservar-se, são termos de íntima reciprocidade: quando a mente compreende, *age*, conserva-se, e nisso consiste sua virtude. Atém-se ao que *é*, ao que *pode*, ao que *causa*, declinando da flutuação de ânimo para a qual a remeteria a servidão como ignorância e, consequentemente, dependência de outro ser, outra potência, outra causalidade. Como coisa finita, realidade singular, dependerá da ordem total: mas se a intelige corretamente, se conhece satisfatoriamente a natureza, sabe e sente que também expressa algo dessa realidade absoluta e, assim, não padece, liberta-se como

[177] Emprestamos de António Damásio o conceito: "Todos os organismos vivos, desde a humilde ameba até o ser humano, nascem com dispositivos que solucionam *automaticamente*, sem qualquer raciocínio prévio, os problemas básicos da vida. Esses problemas são os seguintes: encontrar fontes de energia; incorporar e transformar energia; manter, no interior do organismo, um equilíbrio químico compatível com a vida; substituir os subcomponentes que envelhecem e morrem de forma a manter a estrutura do organismo; e defender o organismo de processos de doença e de lesão física. A palavra 'homeostasia' descreve esse conjunto de processos de regulação e, ao mesmo tempo, o resultante estado de vida bem regulada". *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*, pp. 37-38.

coprodutora, coautora, em concordância com o limite e alcance de seu próprio esforço ou ser. Livra-se, de qualquer maneira, da oscilação entre esperança e medo, tão característica de quem percebe imaginativamente a processualidade das coisas, de quem se submete à exterioridade como uma potência desconhecida. Se "não há esperança sem medo, nem medo sem esperança" (como o diz a explicação à definição 13 dos afetos), a fortaleza de ânimo consistirá na consideração dos acontecimentos em acordo com a natureza divina e, esta, em acordo com a necessidade, jamais com o fortuito e o flutuante que, já vimos, mesmo no domínio do singular envolvem inadequação.

O geógrafo da eternidade. O "remédio" anteriormente proposto pela *Emenda do intelecto* é o conhecimento, "tanto quanto possível, clara e distintamente" de cada afeto (escólio da proposição 4 da *Ética* V). Trata-se de uma tarefa a ser vivida, repetidamente realizada, e cuja finalidade consiste no bem que dela mesma advém, a alegria de saber a virtude exercida como conservação de si. A salvação não é posterior, não é adiada como expectativa de porvir: é garantida pela mente em seu processo de salvar-se, é a virtude ou potência em ação. Daí que possamos pensar a felicidade ou beatitude como amor intelectivo a Deus, suprema satisfação humana, pois a satisfação consigo é uma alegria concomitante à ideia de uma causa interior (pelo escólio da proposição 30 da *Ética* III) e o amor a alegria concomitante à ideia de uma causa exterior: o amor intelectual a Deus é a satisfação interior vinculada a Deus como causa; é a projeção do interior no exterior que o envolve e interioriza ou, antes, a compreensão de que o interior humano sendo *interno a Deus* e este tudo envolvendo, não há externo, apenas reconhecimento de pertencimento do intelecto, realidade singular, a Deus, realidade absoluta. É esse "o gáudio de que goza o filósofo" ("gaudium, quo potitur philosophus"),[178] tão distinto do que toma conta do ébrio, pelo escólio da proposição 57 da *Ética* III. É a felicidade da mente que, conhecedora da qualidade do objeto a que adere, a natureza como totalidade ou substância ou causa de si, apreende-se numa intuição do intelecto como essência na ideia de Deus, sentindo sua existência atual não como tal, mas como eterna, uma eternidade que não envolve a memória e a imaginação, porquanto ligadas à duração (2.3.1). Tensional eternidade que potencializa o modo singular que a mente humana é, e retira-lhe, momentaneamente, enquanto a mente se concebe eterna, todas as suas individualidades, características da memória como conjunto de

[178] "O gáudio de que goza o filósofo": como essa locução dá título à nossa seção, advirtamos que algumas traduções trazem alternâncias; assim é que Vidal Peña na *Ética* da Alianza Editorial informa em nota que prefere chamar "gozo" ao gaudium, porque "o termo não estaria tomado no sentido estrito do escólio II da proposição XVIII"; segundo Peña, aqui "gaudium" seria mais genérico e poderia "verter-se" como "gozo" (*Ética*, p. 258). A tradução da *Ethique* de Roland Caillois, pela Gallimard, traz simplesmente "contentamento" ("contentement"). Tomaz Tadeu, como vemos, transfere o "gozo" do substantivo ao verbo. De qualquer maneira, tem o filósofo garantido seu *regozijo*.

associações temporais, da ordem comum das coisas. A eternidade não é a memória numa duração indefinida ou mesmo infinita: é a aniquilação da memória. É o preço a ser pago pelo sábio se quer gozar de sua beatitude. Recordando o "por ouvir dizer" de que Espinosa teria sido o modelo de Vermeer para o quadro *O Geógrafo*, afirma Chantal Jaquet, numa bela imagem, que "Espinosa é o geógrafo da eternidade". Pois: "Munido de seu compasso cartesiano, e de seus instrumentos geométricos, faz-nos viajar metodicamente em Deus e em nós mesmos para descobrirmos essa eternidade alegre que possuímos sem o saber" (JAQUET, 1997, p. 69).

O *Breve tratado* já havia redefinido secularmente a religião como um seguir as leis da natureza (Capítulo XVIII, parágrafo [9]), identificando o conhecimento e agir correspondentes como a salvação eterna e a felicidade. No escólio 1 da proposição 37 da *Ética* IV é remetido à religião ("religionem") tudo o que é resultado de uma ação da mente e que tem a ideia de Deus como causa. E é chamada piedade a conduta sob a razão voltada à prática do bem. Como tão bem sintetizado por Maria Luísa Ribeiro Ferreira, a filosofia espinosana (que em 2.3.2 chamamos metadiscurso por sua dedução geométrica), é uma "metarreligião" (Ferreira, 1997, p. 163): "A filosofia vai buscar à religião aquilo que esta tem de melhor — a capacidade de levar o homem à sua beatitude e à realização plena. Mas não abdica das suas funções".[179] Tendo por finalidade a felicidade e salvação humanas, agora já satisfatoriamente compreendidas como potência da mente, alegria de conhecimento da realidade total a que pertence, a filosofia pode ser dita a "verdadeira religião": verdadeira, não por designar "falsas" as religiões apoiadas no *credo*, mas porque cumpridora maior daquilo a que estas almejam, estabelecedora de uma muito mais íntima união a Deus, livre da inadequação da imagem, dos falseamentos do próprio ser a que pretendem se vincular. Por um lado, a verdadeira religião; por outro, uma "metarreligião", já que distinta, não quanto ao fim, mas quanto à via de obtenção. E, principalmente, quanto ao *número* dos que a obtêm.

A derradeira tensão por destacar na *Ética* concerne à dificuldade da salvação-libertação proposta por esta: célebre, o escólio final da proposição 42 indica-nos que "tudo o que é precioso, é tão difícil quanto raro" ("Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt"). A levar em consideração as dificuldades não só de intelecção, mas de vivência do exposto na obra como ideação de terceiro gênero, realmente a beatitude espinosana seria para uma parcela ínfima, deixando *à parte* a maior parte da coletividade. E, no entanto, afirma a *Ética* V que "o

[179] Ainda conforme a autora, p. 183: "Podemos então dizer que em Espinosa a filosofia se coloca como uma metarreligião. O conhecimento do terceiro gênero, via salvífica suprema porque nos dá acesso a Deus, não se refere ao 'Deus absconditus' de Pascal, mas a uma realidade supremamente inteligível. O sentido de espanto, de temor e de mistério é substituído pelo de plenitude".

amor para com Deus é o supremo bem que, segundo o ditame da razão, podemos desfrutar (pela prop. 28 da P. 4); ele é comum a todos os homens (pela prop. 36 da P. 4); e desejamos que todos dele desfrutem" (Spinoza, 2008, p. 387).[180] Há uma defesa da universalidade da liberdade como factível em geral porque é comum à mente humana a potência pela qual pode se afirmar a partir da consideração exclusiva de sua natureza, depois de reconhecido seu pertencimento à ordem universal. Mas há também uma indicação da raridade com que é vivido esse modelo de salvação porque a exigência para sua consecução é árdua, se pensada a tendência da maioria à imaginação, à dependência acentuada da atuação das causas externas sobre si. Por isso desde o *Tratado da emenda* sabemos da preocupação com a "educação das crianças" [15], uma educação para que vivamos "sob a autoridade da razão" (em acordo com o Capítulo IX do Apêndice da *Ética* IV que escolhemos por citação-abertura desta subseção). Ainda num plano mais individual, da razão deriva a verdadeira amizade, pois é pela razão que acedemos à efetivação do mais útil (2.1.3); nada havendo de mais útil que duas naturezas que se combinam, ou seja, duas mentes orientadas racionalmente (já que as paixões tanto podem dispor como indispor mutuamente as pessoas), é preciso pensar uma coletividade racional. Essa relação entre o individual e o coletivo se apresenta desde a *Ética* II: já na definição 7, a de "coisas singulares", é salientado que "se vários indivíduos contribuem para uma ação, de maneira que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob esse aspecto, como uma única coisa singular" (Spinoza, 2008, p. 81).[181] Consultado o longo escólio final da mesma Segunda Parte, vemos a persistência em afirmar as vantagens da doutrina sob o prisma individual, mas também no tocante à "vida social" ("vitam sociale") e à "sociedade comum" ("communem societatem"): há uma gradação numérica de alcance pela qual a filosofia até então exposta *ensina* 1) a tornar o ânimo tranquilo, à medida que 2) propõe lidar com as reviravoltas da fortuna; 1) e 2) sendo ações individuais de que resultam 3) uma empatia com que é voltada a outrem a compreensão e não a condenação e 4) uma direção do coletivo à libertação como escolha do melhor e não como sujeição servil. Sendo que o item 3) já envolve a alteridade como conduta do indivíduo perante outras individualidades e 4) a coletividade como conjunto social, mais do que mera interação entre indivíduos singulares. Por isso a expressão *sociedade comum*

[180] EV, prop. 20 (p. 386): "Hic erga Deum amor summum bonum est, quod ex dictamine rationis appetere possumus (per. prop. 28 P. 4), et omnibus hominibus commune est (per prop. 36 P. 4), et omnes ut eodem gaudeant, cupimus (per prop. 37 P. 4)".

[181] EII, def. 7, p. 80: "Per res singulares intelligo res, quae finitae sunt et determinatam habent existentiam. Quod si plura individua in uma actione ita concurant, ut omnia simul effectus sint causa, eadem omnia eatenus ut unam rem singularem considero". Na EIV, prop. 18, o desenvolvimento do anterior: "[...] se, por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente", p. 289. "Si enim duo ex. gr. eiusdem prorsus naturae individua invicem iunguntur, individuum componunt singulo duplo potentius", p. 286.

retorna na *Ética* IV, proposição 40: trata-se da defesa do bem (o que é mais útil) no tocante à sociedade civil como um todo, e que encontra na *concórdia*, modelo de vida coletiva sob a condução da razão, sua expressão. A *Ética* é, pois, uma exposição da libertação com ênfase na ação individual, mas visa a passagem ou transição ou extensão dessa libertação à coletividade. Tal como Aristóteles indicara na *Ética a Nicômaco* (Livro I, Cap. 2 [1094a-1094b]) valer a pena atingir o bem individualmente, e mais ainda alcançá-lo como nação, a consequência óbvia da ética em Espinosa é a política. Antes: à medida que seus fundamentos implicam uma desconcertante oposição à metafísica da tradição e um enfrentamento da *imagem de mundo* que esta propugna, *a ética é política*. O espinosismo: outras ideias, outras palavras, outras imagens.

3. SER-PODER. O *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS.* "AS LEIS DA PÁTRIA, A PIEDADE E OS BONS COSTUMES"

3.1 Prospecção. Ontologia no *Tractatus theologico-politicus*. Uma "dialética da dissimulação?"

> Já estou redigindo um tratado sobre minhas opiniões acerca da Escritura. As razões que me movem a isto são: 1) os prejuízos dos teólogos, pois sei que eles são o que mais impede que os homens se consagrem de verdade à filosofia; por isso me esforço em pô-los a descoberto, e extirpá-los das mentes dos mais sensatos; 2) a opinião que tem de mim o vulgo, já que não cessa de acusar-me de ateísmo; me sinto forçado a afastá-la o quanto possa; 3) a liberdade de filosofar e de expressar o que pensamos; desejo afirmá-la por todos os meios, já que aqui se a suprime totalmente, por causa da excessiva autoridade e petulância dos predicadores (Spinoza, 1988, p. 231 [166]).

Milenarismo e libertinagem. Na carta 33, de 8 de dezembro de 1665, Henry Oldenburg solicita a Espinosa a opinião acerca dos rumores que correm na Inglaterra sobre o retorno dos israelitas à pátria. Acrescenta que poucos o creem, porém muitos o desejam e, a ser verdade, seria uma catástrofe mundial. Com a eclosão da segunda guerra anglo-holandesa naquele ano, a correspondência é interrompida sem que nos seja conhecida uma resposta. Na carta 30 a Oldenburg (de data incerta, mas também de 1665), o filósofo assegurara já estar a redigir o *Tractatus theologico-politicus* e, muito embora longe de compartilhar qualquer expectativa milenarista, afirma no Capítulo III da obra em curso que, sendo incertas as coisas humanas, nada obsta a possibilidade de os hebreus se reconstituírem futuramente num Estado (como de fato ocorrerá séculos depois). Esse milenarismo, em pleno século XVII, no permeio de uma guerra em curso entre as nações dos missivistas, teria em Sabbatai Sevi (1626-1676), judeu asquenaze de Esmirna, Turquia, a encarnação do "messias" tão aguardado.[182] Num folheto redigido em italiano em 1666 por Jacob Becherand (a despeito do prenome, padre jesuíta), publicado em Constantinopla em 1667 e nesse ano traduzido para o português e publicado em Lisboa, descrevem-se as turbulências ocasionadas pela atuação de Sabbatai. Conforme Tavim (2007, p. 157) o autor do folheto assinala que "[...] os judeus acreditavam que

[182] Para contextualização da Holanda no período em questão, a citada biografia *Espinosa*: *vida e obra*, de Steven Nadler; dele ainda os dois capítulos iniciais ("O problema teológico-político" e "Rasphuis") e o capítulo final ("O ataque") de *Um livro forjado no inferno*; também MÉCHOULAN, H. *Dinheiro & liberdade: Amsterdã no tempo de Spinoza*, em que o propósito mais específico é, como o título sugere, o da relação entre desenvolvimento econômico e liberdade política; ZUMTHOR, P. *A Holanda no tempo de Rembrandt*, retrato cultural do país a partir da vida cotidiana, voltando-se da habitação e mobiliário (Interior holandês) aos divertimentos, artes e trabalho; e o Capítulo de abertura ("Realidade neerlandesa do século dourado") do livro de PINTO, F. C. *A heresia política de Espinosa*, entre outros.

o seu Messias era vindo e que acabaria por se 'assenhorear' de todas as monarquias do Mundo". O que "É certamente um eco da potência material do movimento, pois sabemos que Sabbatai nomeou mais de 21 reis, numa emulação dos reis de Israel. Entre estes encontrava-se um antigo marrano português, que fora médico em Esmirna".[183] Compreende-se que os rumores de uma volta dos hebreus à sua nação possam ter um grande desencadeamento: a promessa de uma restauração confunde-se com a própria identidade pela qual esse povo manteve sua sobrevivência, ecoando, inclusive, no cristianismo e na expectativa de um retorno do Cristo. Para Itzack Baer, a diáspora (o "Galut"), significa não apenas a dispersão do povo como consequência de seu "não-lugar", de sua derrota e sujeição perante a supremacia de outras nações, visão meramente negativa do êxodo; mas a disseminação alhures da "verdadeira doutrina" de salvação do credo judaico com vistas ao cumprimento da promessa histórica feita por Deus aos hebreus.[184] Essa dupla expectação mostra-se, singularmente, quando pensados os títulos de duas obras de autores seiscentistas nascidos portugueses: *Esperança de Israel* (1650), do rabino Menassés ben Israel (1604-1657), e *História do futuro. Esperanças de Portugal,* do Padre António Vieira (1608-1697).[185]

O certo é que a troca de cartas acima citada assegura a consciência por parte de Espinosa quanto à premência da vida cotidiana, quiçá apenas estilisticamente dita "vã e fútil" (2.2.3). A ponto de, movido pela temporalidade premente, ter se obrigado a interromper por volta de 1665 a escrita da *Ética* para a elaboração do *Tratado teológico-político*, concluído e editado cinco anos depois.[186] Tamanha a sensação de inseguridade para o livre pensamento,

---

[183] O artigo de José Alberto Rodrigues da Silva Tavim, além de contextualizar cuidadosamente o panfleto e bem analisá-lo, o reproduz ao final como anexo, com a ortografia seiscentista. Cf. "Revisitando uma carta em português sobre Sabbatai Zvi". Revista Sefarad (*Sef)*, vol. 67, 2007, pp. 155-190. Mas para uma abordagem ampla do sabbataeísmo, a obra de maior relevância é ainda a de Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi*, *o messias místico*.

[184] BAER, Itzack. *Galut*. Sobretudo o Capítulo I, "O Conceito judaico de História no fim da Antiguidade", pp. 9-13. No Capítulo 14, "Os marranos", a análise da heterodoxia de Espinosa e a finalização com as seguintes palavras (pp. 112-113): "A sua visão da história judaica leva as tendências da crítica interna e externa, da geração anterior, a uma conclusão que era impossível dentro dos limites do campo judaico. Sua atitude pessoal em relação ao judaísmo, jamais foi vista antes dele: Spinoza é o primeiro judeu a separar-se de seu povo e de sua religião sem uma formal conversão religiosa".

[185] Ainda TAVIM (op. cit., p. 170): "Enquanto esteve em Amesterdão, Vieira falou com Menasseh ben Israel, que em 1650 redigiria a sua Esperança de Israel. Por sua vez o padre António Vieira, próximo dessa data, escreveria sobre Esperanças de Portugal, Vº Império do Mundo, o equivalente à quinta monarquia de Israel no texto de Menasseh, segundo o sonho de Daniel. Ambos os homens partilhavam as mesmas esperanças sobre o protagonismo específico dos seus povos, o regresso das Tribos Perdidas, e acerca de um Messias que seria reconhecido por toda a Humanidade. Mas o mais interessante é que o contacto com Vieira parece ter sido útil a Menasseh para a arquitectura do seu ideário sobre o universalismo messiânico, pois que em 1648, ao publicar a *Piedra Gloriosa*, considerou que aqueles que não eram judeus, mas que o mereciam e que lhes fizeram bem, gozariam muitas das felicidades com Israel".

[186] MOREAU, J. *Espinosa e o espinosismo*, p. 16: "Esta obra apresenta-se como uma defesa da liberdade de pensar contra a intolerância dos teólogos, e para a garantir ela reclama a subordinação da autoridade religiosa ao poder civil; oferece, portanto, um duplo aspecto: comporta, por um lado, uma crítica da teologia, que pretende exercer

uma série de medidas foram adotadas a fim de despistar a origem do livro: a primeira edição ocultara a autoria, divulgando-o anonimamente; alterara o local de impressão, Amsterdã, indicando-o como Hamburgo; e alterara o nome do editor, indicando um certo "Henricus Künrath" quando hoje sabidamente fora Jan Rieuwertsz o responsável, menonita editor também dos *Princípios de filosofia cartesiana*, e dono da livraria "Livro dos Mártires", onde ocasionalmente se reuniam os Colegiantes da capital holandesa. Também é Rieuwertsz um dos signatários do inventário dos bens de Espinosa, quando da morte do filósofo em 1677.[187] Apesar de o Prefácio do *Tratado teológico-político* asseverar o que a obra repetiria ao final do vigésimo capítulo, a saber, que tudo quanto ali se propõe será retirado caso pareça impróprio às autoridades da nação; que o livro procurou estar em acordo com "as leis da pátria, a piedade e os bons costumes" ("legibus patriae, pietati, bonisque moribus"),[188] tais advertências de maneira alguma impediriam a celeuma: já em maio de 1670 saía o *Programa adversus anonymum de libertate philosophandi* (*Programa contra o anônimo sobre a liberdade de filosofar*) de Jacobus Thomasius e em junho a *Oratio contra naturalistas* de Fredericus Rappoltus.[189] Em *La religion des hollandois* (de 1673) o pastor e, quando da guerra franco-holandesa, militar Jean-Baptiste Stouppe, afirma do *Tractatus* "ter o objetivo principal de destruir todas as religiões, particularmente a judaica e a cristã, e introduzir o ateísmo, a libertinagem e a liberdade de todas as religiões". E do próprio Espinosa, diz ser "um homem que nasceu judeu [e] não renunciou à religião judaica nem abraçou a religião cristã: ele é assim um judeu ruim e um cristão não melhor".[190] Na sua biblioteca Espinosa possuía dois escritos em oposição ao *Tratado teológico*: um de nosso conhecido Willen van Blijenberg (2.1.3), *A verdade da religião cristã e da autoridade das Sagradas Escrituras afirmada contra os argumentos dos ímpios ou Uma refutação do livro blasfemo intitulado Tratado teológico-político*; e outro de Regnerus Mansvelt, o *Adversus anonymum Theologo-politicum liber singularis*, ambos de 1674 (correspondem aos números 45 e 65 dos livros in quarto do espólio). Na carta 44 (17 de fevereiro de 1671), tendo ouvido acerca de uma tradução do *Tractatus* em

---

uma autoridade intelectual fora do seu domínio, por outro lado, uma teoria do poder político, da sua origem, do seu fundamento".

[187] As informações acerca de Rieuwertsz colhidas em NADLER, S. *Espinosa: vida e obra*, pp. 116, 147 e 149 e em *Um livro forjado no inferno*, "O ataque" (pp. 265-292).

[188] De resto, fórmula meramente usual. Em João Quidort (Introdução a *Sobre o poder régio e papal*, p. 44): "Protesto aqui que nada pretendo afirmar, de maneira alguma, contra a fé, os bons costumes, a sã doutrina e a reverência devida à pessoa e à posição do sumo pontífice. E se algo disto ocorrer entre o que já disse ou haverei de dizer — tanto em questões fundamentais como acidentalmente —, quero que seja tido por não dito, e quero que este protesto esteja sempre presente, como se eu o repetisse antes de qualquer assunto tratado". Mas se o dominicano dirige sua justificativa ao Pontífice, Espinosa o faz ao poder temporal.

[189] Informações em BOSCHERINI, E. G. Introdução à edição italiana do *TTP*, p. XI.

[190] NADLER, Steven. *Um livro forjado no inferno*, p. 271.

holandês, Espinosa clama ao amigo Jarig Jelles que impeça a iminente publicação, pois dá como certa a proibição. De fato, as autoridades eclesiais reformadas neerlandesas demonstraram extrema contrariedade perante aquele livro cujas "monstruosidades ou obscenidades devem ser demonstradas aos burgomestres" (assim dizia uma decisão do consistório de Leiden, já em 1670).[191] Em 1674, a 19 de julho, a Corte da Holanda decreta a sua condenação juntamente com a *Philosophia, sacrae Scripturae interpres* de Lodewijk Meyer e o *Leviathan* de Thomas Hobbes. Na carta 68 a Henry Oldenburg (sem data, mas do ano 1675), Espinosa pede que este indique as passagens do *Tratado* responsáveis por despertar inquietação entre os sábios da Royal Society: pensa redigir algumas notas esclarecedoras para os trechos mais controversos (como se controversa não fosse a obra inteira). Na carta 80 (2 de maio de 1676) Tschirnhaus avisa-o de que, por Leibnits (sic), soubera que o preceptor do herdeiro do Trono da França, um tal Sr. Huet, escreveria sobre "a verdade da religião humana" contra o *Teológico*.[192] Em 3 de fevereiro de 1679, o *Tractatus theologico-politicus* é inserido no Index Romano.

Inversão de teses. A escrita do *Tratado teológico* implica a transição do problema da salvação individual, até então priorizada, ao da salvação coletiva. Por isso é preciso vê-lo como interruptor da *Ética*, qual de fato o foi, mas também açambarcador de parte desta.[193] Quiçá a princípio fosse planejado para a *Ética* um desenvolvimento da política como Parte integrante; o que o *Tratado teológico-político* acaba absorvendo como tarefa. No Capítulo IV do *Tractatus*, acerca da "Lei divina": "O nosso supremo bem e a nossa felicidade resumem-se, pois, no conhecimento e amor de Deus". O que coincide plenamente com a Parte V da *Ética*; pouco a seguir o filósofo nos diz: "Os meios que requer essa finalidade de todas as ações humanas, isto é, o próprio Deus na medida em que a ideia dele está em nós, podem designar-se por mandamentos de Deus". À frente veremos como a estratégia discursiva de Espinosa opera na apropriação e ressignificação de termos como "mandamento"; por ora, sigamos com a citação: "Quais são, porém, esses meios, qual a regra de vida que essa finalidade impõe? E como deduzir dela os fundamentos do melhor Estado [melhor república] e as regras de convivência entre os homens?" Finalmente: "Tais questões pertencem à Ética universal. Aqui, continuarei a falar da lei divina em geral" (Espinosa, 1988, p. 168).[194] Pertencem à Ética universal não apenas a

[191] Ibidem, p. 275.
[192] SPINOZA, B. *Correspondencia*, p. 408.
[193] BRUNSCHVICG, Leon. "A lógica de Spinoza", p. 56: "O *Tratado de Teologia e de Política* parece ser uma simples introdução para a *Ética*, mas na verdade a contém inteiramente. A liberdade ainda exterior a qual ele chega, determina e já circunscreve a liberdade interior que demonstra o cumprimento do progresso moral". In: FRAGOSO, E. (org), *Spinoza: cinco ensaios por Renan, Delbos, Chartier, Brunschvicg, Boutroux.*
[194] SPINOZA, B. *Tratatto teologico-politico* IV [60/18-28], p. 180: "Huc itaque nostrum summum bonum, nostraque beatitudo redit, in cognitionem scilicet et amorem Dei. Media igitur, quae hic finis omnium humanarum actionum, nempe ipse deus, quatenus ejus idea in nobis est, exigit, jussa dei vocari possunt, quia quase ab ipso

demonstração do que sejam a suprema felicidade como amor e conhecimento de Deus, mas a dedução dos "fundamentos do melhor Estado e as regras de convivência entre os homens". Ora, se a *Ética* fora interrompida para a feitura do *Tratado teológico*, e ao que consta em meio de sua Terceira Parte (ou, ao menos, foi elaborada em concomitância com o *Tractatus*, o que de qualquer maneira postergara sua conclusão, forçando os entrecruzamentos entre os livros); com a necessidade de volver-se às questões religiosas e políticas, Espinosa planejara para sua obra máxima a inclusão do problema da salvação coletiva (a obediência do súdito à ordem estatal), o que realiza sumariamente com a inserção do escólio da proposição final da Parte II, verdadeiro Apêndice e o próprio Apêndice da Parte IV, tornando ao problema social e àquilo que não desenvolvera no *Teológico* mediante a escrita de outro tratado, o *Político*.

Para lidar com o problema da coletividade e sua salvação Espinosa precisara estender sua reflexão a outro registro discursivo, o bíblico, equilibrando-se entre uma imanência e fidelidade ao texto-base e uma leitura externa a partir de sua própria ontologia. Espinosa incorre numa espécie de ambiguidade reflexiva e textual. A ambiguidade é a problemática central de Yirmiyahu Yovel no primeiro ("O marrano da razão") dos dois volumes que compõem o seu *Espinosa e outros hereges.* Partindo da peça de Fernando de Rojas (1465-1541) *La celestina*, e do que vê nesta como um jogo de máscaras e sem-fim de disfarces, Yovel associa a duplicidade e "dialéctica da dissimulação"[195] ao discurso mesmo de Espinosa como decorrente de sua condição de "marrano", termo pejorativo significando "porco" e com o qual eram designados os criptojudeus, os que hebraizavam sob a coberta de uma pseudoconversão ao cristianismo. Afirmando na ambiguidade uma característica essencial da identidade marrana, e apontando o marranismo como inerente a Espinosa, Yovel alega toda a obra de Espinosa profundamente ambígua, sustentando inclusive o próprio método geométrico como uma grande metáfora.[196] A que objetamos: 1) não é característica exclusiva do "marrano" a recorrência à ambiguidade como recurso: na verdade, toda fala sujeita à fiscalização, à interdição ou supressão, caso não queira correr o risco de ver-se eliminada, e caso queira ainda assim *comunicar*, far-se-á sujeita à utilização de encobrimentos do *dito* e *defendido*, acreditando alcançar seu destinatário, a despeito da ocultação; 2) a ambiguação não é também exclusividade espinosana, de modo que este se diferencie tão definitivamente com relação a seus

Deo, quatenus in mostra mente existit, nobispraescribuntur, atque adeo ratio vivendi, quae hunc finem spectat, lex Divina vocatur. Quaenam autem haec media sint, et quaenam ratio vivendi, quam hic finis exigit, et quomodo hunc optimae reipublicae fundamenta sequantur, et ratio vivendi inter homines, ad universalem Ethicam pertinet. Hic non nisi de lege divina in genere pergam agere".

[195] YOVEL, Y. *Espinosa e outros hereges*, p. 116.

[196] Ibidem, p. 185. Já em 2.3 comentáramos essa apreciação.

contemporâneos;[197] 3) no caso de Espinosa, a dualidade tende a desfazer-se. A transcorrência do discurso aos poucos vai confirmando seu novo significado e direcionando o sentido a ponto de, a certa altura, solapar as aparentes concessões ao *léxico* de que parte. Se nos inclinamos a uma dada hesitação no tocante ao verdadeiro intento da argumentação quando de seu princípio, essa suspensão é provisória e, propositadamente, estratégica. O que Marilena Chauí denomina "inversão de teses"[198] e Diogo Pires Aurélio "inflexão": "Um dos processos retóricos mais frequentes em Espinosa consiste em partir de premissas comumente aceites e fazê-las inflectir, quase sem se dar por isso, até ao interior de sua metafísica" (Espinosa, 1988, p. 391).

Contrariamente ao que defendera Yirmiyahu Yovel, e em que pesem as ocasiões em que Espinosa alimenta a duplicidade, a sequência e consequência de seu discurso desfazem grandemente as ambivalências. A tal ponto que as ambivalências remanescentes se dão a despeito de Espinosa, decorrentes não de uma intencional ocultação linguística, mas de uma *tensão* insuplantável entre dois modos de apreender uma só realidade e, assim, duas linguagens pelas quais o mesmo real se traduz, se *tradiz*. Para Yovel a duplicidade é estratégia de um pensamento que se disfarça porque o exige sua condição sociocultural, sua determinante teológico-política: é uma ofensiva-defensiva, a saber, é o avanço de um pensamento assimilador da diferença, um pensamento potente e voraz que, ao ressignificar e reorientar outros pensares e dizeres em prol de um sentido filosófico próprio, no entanto, jamais se delivra da sua instância delimitadora, a *marranidade* e, assim, visa a manutenção do ocultamento. Como se se tratasse de uma filosofia para iniciados, em que os poucos afeitos ao *sentido velado* — os Colegiantes são exemplo — alcançassem a sua real cifra e decifração. Como se a desambiguação visasse ao ambíguo e toda verdadeira compreensão estivesse aquém do texto, sujeita à interpretação aguda de quem vê e lê mais longe. Para nós dá-se o oposto: a defensiva em Espinosa (muito menos acentuada do que na maioria de seus contemporâneos, como observamos com a virulência polemista da *Ética*) jamais é tal que não quede disponível, a partir do texto mesmo, uma compreensão de seu propósito e sentido filosóficos. Os limites do dizer devem-se aos limites do fundamento do pensar. Às dificuldades da própria filosofia, como na determinação das

[197] Leiam-se as páginas teológicas de Thomas Hobbes no *De cive,* de 1642 (e o faremos particularmente em 2.3.1) ou no *Leviatã,* de 1651. Há muito de anfíbio, de dúplice, inclusive se considerado o verdadeiro pensamento do autor, muito menos pietista do que a camada mais externa de seu texto permite entreler; consideremos um exemplo simples extraído do Capítulo XXXII ("Dos princípios da política cristã") da Parte III ("Do Estado cristão"), do *Leviatã*, um trecho que poderia ser assinado por Espinosa: "[...] embora haja na palavra de Deus muitas coisas que estão acima da razão, quer dizer, que não podem ser demonstradas nem refutadas pela razão natural, não há nessa palavra nada contrário a ela" (p. 221). Temos a salvaguarda da legitimidade da Escritura mesmo se aparenta contradizer a luz natural e ao mesmo tempo a salvaguarda desta à medida que não é contradita por aquelas: ou seja, ambiguação, duplicidade.

[198] CHAUÍ, M. *Política em Espinosa*, p. 33.

realidades intermediárias da substância ou à distância indisfarçável entre o imediato do terceiro gênero e sua dizibilidade, ainda que adequada (2.3.1 e 2.3.3). Se é filosofia para poucos, o é não por uma premeditada obscurescência, mas porque poucos são os "leitores filósofos" aptos à compreensão.

Ambígua desambiguação. De onde, então, a ambiguidade da desambiguação, de onde a *tensionalidade* discursiva? Nos *Princípios de filosofia cartesiana* e seu apêndice *Pensamentos metafísicos* advém de Espinosa lidar, sobretudo, com outra textualidade como base, a da filosofia de Descartes e ter de antemão traçado o limite além do qual não poderá avançar: o que não o impede de assinalar as várias diferenças entre seu pensamento e o daquele a quem comenta e, algumas vezes, complementa (2.3). No *Breve tratado* (2.2.2) advém de que, embora internamente coerente (como o prova Macherey), seguro quanto ao conteúdo ontológico e epistemológico essencial ao espinosismo, é ainda prenhe de oscilações no emprego de sua terminologia e no desenvolvimento de sua forma; e no *Tratado da emenda do intelecto* (2.2.3) advém de seu caráter propedêutico. Na *Ética*, superada a textualidade alheia dos *Princípios* e, em grande medida, a imprecisão terminológica do *Breve tratado*, advém das dificuldades inerentes a uma realidade cuja infinidade escapa, por isso mesmo, em sua essência, à completa abrangência. No *Tratado teológico-político*, enfim, retorna o problema dos *Princípios*. Sempre que Espinosa chega a conceitos necessários à investigação do sentido da Escritura — como as noções de "decreto", "lei", "ordem", "milagre", "sagrado", "divino", etc. —, encontra-se na premência de tratá-los filosoficamente como realidades naturais porque tudo é realidade natural. Por outro lado, não podendo ignorar a prescrição da regra-mestra do método (infra, 3.2) de fazer saltar dos textos seu sentido e não sua adequação às verdades naturais, incorre numa anfibologia. Devida não à intenção prévia de um disfarce do que diz, já que do todo discursivo dirigido a leitores potencialmente filosóficos resulta uma clara demolição das pretensões teológicas como até então não se vira, sim devida à natureza do texto bíblico, que nem se iguala às obras de pura imaginação e fantasia que não podem ser imputadas sagradas, nem às de pura intelecção. Espinosa leva adiante a desambiguação do Livro, algumas vezes indispondo-se contra a orientação interpretativa de seu próprio método exegético: a desambiguação sobrepondo-se, pois, à ambiguação. E desenvolve o estudo do que seria a profecia, o que caracterizaria os profetas, a suposta eleição do povo hebreu, a lei divina, as cerimônias e os milagres, temas do primeiro segmento deste capítulo, subsumidos sob a égide da Ontologia. E se permanece a *tensão*, porque permanece, entre ambíguo e desambíguo, esta é o reflexo discursivo, a *manifestação* discursiva mais evidente, resultante de um objeto dado ao pensamento imediatamente (2.3 e seguintes) e que, no entanto, uma vez comunicado, já não

abdica da mediação de *palavras e imagens*: para a religião, tornadas *texto* e *sinais*; para a filosofia, conceitos, *imagens da mente*.

3.1.1 De profecias e profetas ou "Deus não possui nenhum estilo peculiar de falar"

> Por tudo quanto expusemos, está mais que evidente aquilo que nós tínhamos proposto mostrar, a saber, que Deus adaptou as revelações à inteligência e às opiniões dos profetas, que estes podiam ignorar, e ignoraram mesmo, coisas que são puramente especulativas e não dizem respeito à caridade nem à vida prática e, finalmente, que tiveram opiniões divergentes. É, pois, escusado exigir deles um conhecimento das coisas naturais e espirituais (Espinosa, 1988, p. 149)

Revelação. No veemente Prefácio ao *Tratado teológico-político* Espinosa indica a decisão de elaborar um método com o qual livremente examine a Escritura. O modelo exegético, apenas apresentado ao leitor no capítulo VII, vem sendo utilizado desde o início: por que Espinosa não parte da exposição das "regras do método" e, tão logo explicado o instrumento de que faz uso, aplica-o aos livros sagrados, e somente então extrai as conclusões a que chega? Por que a antecipação dos resultados alcançados com o emprego do método à própria indicação dos fundamentos deste? Como o propósito do *Tratado da emenda* se mostrara realizado com a execução da *Ética*, em que as premissas da exposição são evidenciadas pelo encadeamento proposicional; como na *Ética* ficara demarcada a necessidade de submeter à anterioridade da ontologia a epistemologia (uma vez que para a compreensão da natureza da mente é indispensável entender sua origem e essência, modo de ser da substância), vindo os níveis de conhecimento a ser discutidos na Parte II quando já o discurso é desenvolvimento de terceiro gênero; como ali ocorrera a necessidade de ir ao princípio fundante metafísico para depois explicitar a sua possibilidade, também no *Teológico* a explanação está em pleno andamento quando, finalmente, a via pela qual fora empreendida nos é apresentada. Sendo esse andamento o mais *adequado* à compreensão da ordem das coisas/ordem das ideias, mesmo um tratado que se volte à Escritura deve optar por iniciar reinserindo-a naquela ordem. Fixemo-nos nos capítulos que antecedem o sétimo do *Teológico*: dispõem-se a assegurar que a intenção dos livros sagrados não é a do conhecimento natural, somente "preceituamento" moral. Exaustivamente é defendido e demonstrado, a partir de citações comentadas e contextualizas (de acordo com o método em execução), que dos profetas não devemos esperar "a sabedoria e o conhecimento, quer das coisas naturais, quer das espirituais" (Espinosa, 1988, p. 136).[199] Os seis capítulos inaugurais do *Teológico* visam indicar aquilo a que se circunscreve a Bíblia,

[199] SPINOZA, B. TTP I [29/29-32], p. 100: "Qui igitur sapientiam, et rerum naturalium, et spiritualium cognitionem ex Prophetarum libris investigare student, totâ errant viâ".

conjunto heterodoxo e desalinhavado de textos cuja unidade, porém, é garantida por seu sentido e intuito: a exortação à piedade e à moralidade, menos por apreensão do reto entendimento, sim pela figuração imaginativa e inconstante de seus autores.

Inicia-se, tal como na *Ética*, com uma definição: a de *revelação* ou *profecia*. E aqui o recurso tipicamente espinosano de *ressignificação conceitual*, inflexão. É de esperar que a mudança de sentido de um conceito seja constitutiva do pensar que o gesta: em combinação com uma nova época e novos paradigmas, categorias remanescentes findam por ganhar o envoltório também de um novo sentido. Que a *ousia* aristotélica chegue à filosofia cristã latinizada como *substantia* e, na Modernidade, remeta àquele emprego originário, mas igualmente dele se afaste pela urgência de aplicação em "leituras", "traduções", "construções" diversas de sentido e de mundo, como ocorre com o uso que da substância fazem a filosofia cartesiana e espinosana, sim, é esperável, compreensível e até estimulável: mesmo conceitos que pretendam traduzir realidades eternas, aos olhos de um pensador contemporâneo, mais não demarcam que uma pretensão histórica, mutável, ressignificável. Mas quando tratamos de ressignificação em Espinosa, o fazemos não somente considerando um processo cultural de transformação de sentido histórico: fazemo-lo como indicativo de *estratégia* do filósofo quanto a apropriar-se (não apenas "herdar", mas intencionalmente aceitar essa herança) de palavras e termos em uso, embora para redirecioná-las em seguimento às diretrizes de *sentido* de seu pensamento original. Tal estratégia, dentro da mecânica-dinâmica discursiva da *Ética*, em que as definições, proposições, demonstrações e toda a restante engrenagem, põem em andamento, aos poucos, a própria realidade *ressignificada* (2.3.2), ganha no *Tratado teológico* outra oportunidade de aplicação, e a definição inicial, no Capítulo I, de profecia ou revelação o exemplifica.[200]

Da indicação de profecia ou revelação como "conhecimento certo de alguma coisa revelado por Deus aos homens" (Espinosa, 1988, p. 121),[201] em primeiro lugar o que parece questionável: se a "revelação" é a coisa ou realidade a ser definida, não é imprecisão utilizar na definição uma declinação do próprio termo? Não ocorre uma espécie de tautologia ao ser dita a "revelação" conhecimento certo "revelado" de alguma coisa? Mesmo que o complemento acrescente algo fundamental, a revelação ser oriunda de Deus, não deveria ser evitada a repetição do substantivo tornado forma nominal do verbo "revelar"? A tautologia se desfaz se

[200] Remetemos ao nosso artigo "Hermenêutica e ambiguidade: a estratégia discursiva de Espinosa". Revista Conatus, vol. 1, n. 1, jul. 2007 (pp. 35-47).
[201] SPINOZA, B. TTP I [15/5-6], p. 66: "Prophetia sive revelatio est rei alicujus certa cognitio a Deo hominibus revelata".

ficarmos simplesmente com a primeira denominação, “profecia”, “conhecimento certo revelado por Deus aos homens”. Mas Espinosa alega que o conhecimento natural também é revelação: logo após definir o profeta como seu mediador, aduz que o conhecido pela luz natural também é algo revelado, dependente dos decretos de Deus. Ora, trata-se do pleno funcionamento daquela estratégia discursiva: a intenção é dupla, pois ao mesmo tempo em que naturaliza a profecia, indicando que não se distingue — quanto à origem — do conhecimento natural, também diviniza o segundo, uma vez que a luz natural é igualmente originada em Deus.

A insistência em que a revelação é “revelada” talvez se deva a que o filósofo pretende, ao assentar a divindade do conhecimento natural, distinguir ambas as formas de conhecer: a carga semântica que o termo “revelado” comporta apela diretamente ao “sobrenatural”, ao “miraculoso”; porém, a profecia decorre de uma determinação natural como a dedução matemática; se se distingue, é quanto ao que revela e como revela. Têm ambas a mesma origem divina, expressando-se, no entanto, diferentemente. E ter a mesma origem divina, em termos espinosanos, sabemos: é ter a mesma origem natural. A profecia, embora revelada “por Deus”, é natural; a luz natural sendo revelação, é divina. A despeito da inicial definição algo imprecisa, a aceitação de que essa ambiguidade do par natural-divino está a serviço de uma *emenda* da interpretação da Escritura como *emenda* da interpretação da realidade, é decisiva. A ambiguidade não se dá como confusão de termos, como fragilidade argumentativa que se nega em sua contradição involuntária; não se dá como decorrência de um pensamento com pretensão à univocidade, mas fraturado pela incoerência de proposições inconciliáveis. Também não faz da contradição uma proposital recorrência a fim de erigir o discurso possível acerca de uma realidade que, sendo inapreensível, só se pode expressar contradiscursivamente (como do feitio da teologia negativa, 2.1.1). Sim, ambiguidade como desenvolvimento de uma potência interna ao dizer, em que a realidade nomeada se reconfigura pela sobreposição de um novo sentido ao costumeiro; sim, ambiguidade como apropriação terminológica com intenção de realocação da realidade em afinidade com o redirecionamento dos próprios conceitos. A tensão ambiguidade-desambiguação entre profecia e luz natural funda-se em que pertencem à mesma ordenação de realidade, embora compreendam diferentemente a ordenação em que se inserem. Como a revelação em foco é a das narrativas bíblicas, sua compreensão deve ater-se a estas: ontologicamente, derivam de Deus; epistemologicamente, se as queremos, por nossa vez, revelar e ao seu sentido, devemos permanecer afeitos ao livro em que são descritas. Tendo a mesma origem natural que a intelecção filosófica, ultrapassam-na, não se detêm nos limites da clareza e distinção do entendimento: por isso a sua investigação exige a interpretação dos excertos em que são

descritas as ocorrências da profecia, sem nada acrescentar-lhes de exterior, exercendo-se uma exegese da imanência.

A imanência obriga ao conhecimento de especificidades culturais-linguísticas como a de que os hebreus "nunca mencionam nem procuram as causas intermédias ou particulares, recorrendo sempre a Deus, seja por religião, por piedade ou, como costuma dizer o vulgo, por devoção" (Espinosa, 1988, p. 123). O conhecimento da língua original e do sentido de suas locuções é uma das premissas estipuladas pelo método interpretativo. É interessante observarmos que, se na análise dos textos bíblicos Espinosa indica a ausência de mediações pela qual o povo hebreu atribui diretamente a Deus as mais diversas atuações; e sendo o método "inspirado" no da interpretação da natureza apresentado no *Novum organum* de Francis Bacon, também este, ao criticar a filosofia natural de seu tempo, o faça sobretudo por uma acusação ao pauperismo empírico dos que saltam rapidamente de uma precária experiência particular aos axiomas gerais, preenchendo a lacuna mediana por arbitrária dedução dos axiomas intermediários (infra 3.2.2). Na interpretação da Escritura, como na da natureza, consideraremos as mediações (ou sua ausência). Dadas as elipses dos textos, nem toda atribuição de atividade a Deus é indicativa direta de uma revelação; só a explicitude textual ou o depreendimento pelo contexto indicam a ocorrência de uma profecia. Esta se dá através de três vias: por palavras; por imagens ou por ambas. Por palavras, é exemplo a viva voz de Deus dirigida a Moisés (*Êxodo*, XXV, 22); ou dirigida a *1 Samuel* (III); por imagens, *1 Paralipômenos* (XXI), na revelação da cólera de Deus a Davi através do anjo armado de espada; por palavras e imagens na revelação de Deus a Josué (V, 13) através também de um anjo armado que lhe comunicava o futuro combate que travaria pelos hebreus. Tais revelações, por signos exteriores, não implicam numa maior excelência com relação à revelação pela luz natural e interior.

Recordemos Pieter Balling (2.1.3): seu presságio ocorrera em estado quase hipnótico de semissono. Espinosa fornecera uma rara explicação fisiopsicológica para o que o amigo pretendera ouvir. Tratara-se de uma revelação por palavras ou, antes, sons (porque indistintos, sem sentido constituído). O brasileiro avistado por Espinosa, por sua vez, também é perfeitamente condizente com a propensão que, no caso dos profetas, apenas se distingue pela intensidade: é rara, mas é humana a capacidade de "imaginar certas coisas de olhos abertos com tanta vivacidade como se elas estivessem mesmo na frente" (Espinosa, 1988, p. 133).[202] Aquela explicação não ocorre no *Tratado teológico*: Espinosa a evita para que não incorra no erro por

[202] SPINOZA, B. TTP [252] (adnotatio III. ad pag. 27, lin. 20), p. 676: "[...] ut etiam quod oculis apertis aliquis res quasdam adeo vivide imaginetur, ac si easdem coram se haberet".

ele mesmo denunciado de explicar a Escritura pela luz natural e vice-versa. Assim como não desenvolve as possíveis explicações para fatos naturais que os profetas, na sua ignorância, atribuem a Deus, mas sem "mediações", numa propensão ao maravilhoso, ao fabuloso, ao encantatório. Quando alude a que por ignorância Josué (X, 11) afirma ter o "sol parado", já que pensava ser a Terra o centro fixo em torno do qual gira o outro astro, aventa uma explicação natural para o fenômeno que iludira os antigos: por uma excessiva quantidade de gelo na atmosfera uma refração incomum pode ter causado a impressão de luminosidade; mas não desenvolve a hipótese porque se o fizesse estaria a submeter a compreensão à luz natural. Explicação semelhante poderia ser dada a *1 Reis* (XX, 8-11) e *Isaías* (XXXVIII, 7-8) a propósito do fenômeno de "retrogradação da sombra" interpretado por Isaías como "retrogradação do sol", já que ignorava absolutamente o que sejam os parélios. Espinosa era um polidor de lentes. Em sua *Correspondência* (carta 32 a Oldenburg) há passagens relativas à ótica, em que mostra ter razão frente a Christian Huygens (1629-1695) ao preferir, para melhor representação dos objetos no microscópio, às objetivas grandes com aberturas proporcionais as lentes objetivas pequenas; a carta 36 a Johannes Hudde encerra-se com algumas observações sobre dióptrica.[203] Ou seja, nosso filósofo teria autoridade para explicar fisicamente certos fenômenos bíblicos retratados fantasticamente; se o fizesse, porém, transgrediria o ponto-chave de seu método. Estrategicamente, porém, dissemina umas poucas sugestões de naturalização dos fenômenos, a fim de poder concluir, como o fará, pela ignorância dos profetas e da revelação no que concerne à filosofia natural, objeto da luz também dita natural. A luz interior manifesta-se na apreensão imediata dos decretos de Deus ou, em termos não escriturísticos, da essência da substância, dispensando o auxílio de causas exteriores: à medida que a profecia depende da externalidade e muitas vezes de uma condição singular como a do sono ou do transe, submete o profeta a efeito de uma causalidade que sobre ele atua; daí que Espinosa indique serem raros os profetas e raríssimas suas predições, já que independentes de uma potência interna do entendimento: pelo contrário, sujeitas às intempéries e intemperanças.

Ad hominem. Ignaros da natureza, em que se distinguem os profetas? Propensos às revelações por palavras e imagens, signos exteriores, distinguem-se pela imaginação. Se possuem neles infundido o Espírito de Deus, é que (de acordo com o exame de significações a que Espinosa submete a palavra hebraica relativa a "espírito" e, depois, seu complemento, "de Deus"), destacavam-se pela singularidade de sua perseverança no cultivo da piedade e da

[203] Ocorre no Cap. VI do *Teológico*, a propósito do arco-íris, uma explicação natural igualmente recorrente à refração e reflexão sofrida pelos raios do sol nas gotículas de água. Mas já aludimos a essa "incursão óptica" de Espinosa em 2.3.1.

virtude, em intenção de sua divindade pátria. Espírito, "ruagh", significando polissemicamente (conforme o trecho e o contexto) "hálito" (Salmo 135, 17); ânimo ou respiração (*1 Samuel*, XXX, 12); "coragem", "força" (*Josué*, II, 11); "virtude", "aptidão" (*Jó*, XXXII, 8); "convicção" (*Números*, XIV, 24); "vontade", "decisão", "apetite", "ímpeto" (*Ezequiel*, I, 12); "mente" ou "alma" (*Eclesiastes*, III); e ainda as "partes do mundo" em função dos ventos ("sopros") delas vindos. Depois de feita a recensão dos sentidos múltiplos da palavra "Espírito" no caso acusativo, averigua-se seu complemento genitivo "de Deus": pela análise integral da locução compreenderemos por que é atribuído aos profetas o "Espírito de Deus". É dita "de Deus" uma coisa quando: 1) pertence a — ou faz parte de Deus, como nas expressões "potência de Deus" e "os olhos de Deus"[204]; 2) está sob o poder de Deus e age concordantemente; 3) é-lhe dedicada; 4) é comunicada profeticamente, mas não pela luz natural, como a Lei de Moisés; 5) expressa uma coisa superlativamente. Este o caso mais frequente, dada a tendência hebreia a manifestar a simplicidade de sua fala pela indicação de que o objeto ou ação, quando excedem o índice comum, ganham o genitivo "de Deus" como expressão; dada ainda a impressionabilidade dos judeus antigos, qualquer coisa que lhes parecesse insólita, desmedida, era "traduzida" pelo apelativo "a Deus": mesmo obras contrárias à moralidade ou indivíduos avessos à piedade vigentes, poderiam receber tal qualificativo. Na junção, pois, de acusativo e genitivo, "Espírito de Deus" poderia significar um vento fortíssimo (*Isaías*, XL); uma virtude incomum (*Êxodo*, XXXI, 3); a mente humana (*Jó*, XXVII, 3); e assim é usual nos textos bíblicos a expressão equivaler a uma série de qualificativos humanos, haja vista a concepção vulgarmente antropomórfica da divindade. Nem os livros se destacam pela apreensão cognitiva da verdadeira essência divina, transmitindo-a, pelo contrário, *ad hominem*, nem os profetas se pronunciam por uma sobressaltada intelecção: mas por sua grande imaginação e propensão à obediência e à moralidade (possuíam, pois, *imaginação e virtude de Deus*). Por isso Espinosa conclui: "Os profetas eram dotados de uma virtude singular e acima do comum e cultivavam, com exímia perseverança, a piedade, além de que percebiam a mente e a intenção de Deus" (1988, p. 133).[205] Percebiam a mente e a intenção de Deus: uma leitura desavisada suporia que o filósofo exalta, como o fizera a longa tradição exegética pregressa, a capacidade intelectiva dos profetas, além de sua religiosidade. Mas bastam algumas linhas e temos o verdadeiro *sentido* do que quer afirmar: também nós, não-profetas, possuímos naturalmente inscritos em nossa mente os

[204] Notemos como neste primeiro exemplo Espinosa utiliza uma indicação de predicado legítimo atribuível a Deus, a potência e, conforme o intelecto, outro ilegítimo, o ver, o ter "olhos".

[205] SPINOZA, B. TTP I [27/19-21], p. 94: "Nihil enim aliud significant, quam quod Prophetae virtutem singularem et supra communem habebant, quodque pietatem eximia animi constantia colebant. De inde quod Dei mentem, sive sententiam percipiebant".

eternos pensamentos de Deus (2.3.1 e 2.3.2), e se não nos destacamos aos olhos do senso comum, tal se dá porque há neste a tendência à valoração do que parece ultrapassar a medida, do que parece sobrenatural.[206] Mas Espinosa ressalta que o "dom" concernente a alguém e ausente em outrem, embora singular, não excede a definição de natureza humana: é, como tudo o é, natural.

A sobressalência imaginativa implica numa descompensação intelectiva: em contrapartida, quanto mais explicado o fato por sua inteligibilidade natural, mais entendimento, menos imaginação. A profecia envolve a realidade externa numa mescla com a individualidade do profeta, combinando a percepção num amálgama em que não se discernem a revelação e aquele a quem algo se revela: portanto, conhecimento inadequado, de primeiro gênero, afeito à ordem comum da natureza, não à sua reordenação por meio de propriedades comuns e alcance das essências universais. É essa constatação do imaginativo que submete a profecia à variedade, ao contrário do que pretende ser a verdade intelectiva, única e eterna; alterna-se, pois, o revelado em similaridade com o que o revela. A grande alternância de predições dá-se porque estas se adaptam seja 1) ao temperamento ou *dimensão afetiva*; 2) à posição social e constituição cognitiva ou *compleição sociocognitiva*; 3) às opiniões ou *concepções subjetivas* do profeta. 1) Ao temperamento quando o profeta prediz bem-aventurança ou infortúnio seguindo sua própria disposição à alegria ou tristeza, como Eliseu (*2 Reis*, III, 15) que, antes irado contra o rei e depois apaziguado pela música, pôde prenunciar bons augúrios a Jeroboão; 2) à posição quando o estilo denota a dependência imagética quanto à sua origem social: caso se trate de um palaciano ou de um camponês, serão respectivamente alusivas a tronos e cetros ou bois e vacas suas representações da mente de Deus; ainda à constituição cognitiva, a eloquência e requinte de Isaías e Naum ou rudeza de estilo em Ezequiel e Amós: "estes exemplos mostram que Deus não possui nenhum estilo peculiar de falar e que, conforme a erudição e os dotes do profeta, assim ele será requintado, lacônico, severo, rude, prolixo ou obscuro" (ESPINOSA, 1988, p. 140).[207] Finalmente, 3) à opinião, adaptando-se às preconcepções e preconceitos de cada qual a quem a mente de Deus se apresenta (*desambiguamente* falando, concorde à sua percepção de Deus). Deter-nos-emos em algumas ilustrações do argumento por Espinosa, porque cada uma atesta a ignorância, nos Livros Sagrados, de uma expressão da natureza de Deus: assim é que Adão ouvira Deus a chamá-lo e a passear pelo jardim, ignorando que Deus não é corpóreo,

[206] ESPINOSA, B. TTP I, p. 133; SPINOZA, B. TTP I [27/27-35; 28/1-2], p. 96.

[207] SPINOZA, B. TTP II [34/6-9], p. 110; 112: "Et sic de caeteris: quae si omnia recte perpendantur, facile ostendent, Deum nullum habere stylum peculiarem dicendi, sed tantum pro erutione, et capacitate Prophetae eatenus esse elegantem, severum, rudem, prolixum, et obscurum".

imaginando-o da maneira mais elementar, antropomorficamente; de todos os atributos divinos (aqui a utilização do termo "atributos" é, sem dúvidas, a convencional, de "propriedade"), Adão só não desconheceria a de ser, Deus, autor de todas as coisas; o mesmo seja dito de Caim; acreditando cada nação ter sua divindade, Labão pensava ser Deus o *Deus de Abraão*, desconhecendo a universalidade; Abraão desconhecia a onisciência e onipresença, também imaginando em Deus deslocamentos corporais; mesmo Moisés, a quem os teólogos costumam conceder suma inteligência, pouco demonstra saber da natureza divina, além de ser eterna, o que o nome pelo qual designava Deus o atesta: Jeová, condensação dos tempos passado, presente e futuro do verbo "existir" em hebraico (e, recordemos, não deixa de ser uma eternidade inadequadamente pensada, já que ainda sob a ótica da duração e não intelectivamente pela certeza da identidade de essência e existência). Mas também Moisés acreditava na existência de outros deuses, razão pela qual o "seu" era o "de Israel" e "de Jerusalém", e ainda "Deus dos deuses"; pensava igualmente Deus sujeito aos afetos, ora irascível ora compadecido, e tendo por morada os céus (*Deuteronômio*, XXXIII, 27).

Uma emanação de Deus. A inserção acima de Moisés entre os demais profetas retira estrategicamente o acento que costumeiramente o sobreleva, e opõe-se a certa tradição interpretativa que, pelo contrário, primava por ver na figura mosaica um emblema de excelência, atribuindo-lhe a própria autoria do *Pentateuco*, representando-o como a personificação da Lei. No capítulo 35 da Segunda Parte de seu *Guia dos perplexos*, Maimônides afirma que apenas por anfibologia se dá o mesmo título de profeta a Moisés e aos demais, predecessores e posteriores, tamanho o seu destaque. Citando o *Deuteronômio* XXXIV, 10-12, lembra que é dito ali não tornar a surgir em Israel outro que realize tantos portentos. O grau de perfeição de Moisés seria inigualável, algo a ser lembrado quando se fala dos demais que, não obstante, seriam igualmente espécimes de elevação espiritual e moral. A profecia, para Maimônides, é "uma emanação de Deus (exaltado seja!), mediante o intelecto ativo sobre a faculdade racional em primeiro lugar, e seguidamente sobre a imaginativa, e constitui o mais alto grau do homem e o ápice da percepção acessível a sua espécie" (Maimónides, 1998, pp. 334-335). O profeta maimonidiano é a síntese do aperfeiçoamento das faculdades racional, imaginativa e moral, e em atenção a esses três âmbitos são medidos os graus de superioridade dos profetas uns em relação a outros, bem como em relação aos demais humanos. Sendo a profecia uma "emanação", Deus possui o papel decisivo de *intelecto ativo* que infunde a mente humana: se o faz de modo a envolver somente a faculdade racional, temos o sábio especulativo, o filósofo; se o faz de modo a inspirar além da inteligência a imaginação, temos o profeta e, se o faz apenas com relação à faculdade imaginativa, temos o estadista e o milagreiro, o legislador

e o áugure, inclinados à profecia, porém sem a aptidão dos anteriores, por isso ilusionistas, antes confundindo que estabelecendo a verdade das visões. Nessa hierarquia, postula-se ao profeta o nível mais elevado de perfeição, um máximo de imaginação, intelectualidade e moralidade, haja vista a "efusão superabundante" com que é dotado.

A Espinosa essa estima de Maimônides pela suposta proeminência intelectiva do profeta parecerá ridícula, tamanhas as inépcias dos textos sagrados. Se a revelação dependia do temperamento, da condição social e psíquica, bem como da opinião prévia de a quem se dava, quesitos todos sujeitos ao variegado, ao instável, ao demasiado particular e subjetivo, contrariamente à sua definição inicial como "conhecimento certo de alguma coisa revelado por Deus aos homens" (definição que bem poderia ser assinada por Maimônides), o que constitui a profecia é antes um grau máximo de incerteza e indistinção. Como declará-la certa? De onde extraída sua evidência, se não conta com a verdade apodítica do conhecimento matemático e clareza da luz natural? Não podendo ser autoevidente como uma demonstração geométrica, via-se obrigada ao acompanhamento de uma certificação externa, um *sinal*. Para a imaginação o sinal é distintivo de verdade: tanto mais deslumbrante, tanto mais convincente. O profeta capaz de fazer acompanhar suas palavras de grandes prodígios, contaria com o maravilhamento de seus espectadores, certificando sua prédica, desde que, por fim, não contrariasse a moralidade. Porque carente da autodemonstração intelectiva, a revelação, imaginativa em sua origem, apela ainda à imagem como prova de si, ao sinal: mas de nada valeria ao profeta a proliferação de maravilhas, se sua palavra não se assentasse numa autoridade, a da certeza moral como defesa dos valores da nação. Nenhum profeta teria aceitação, porquanto obrasse milagres, se sua prédica contrariasse abertamente a autoridade pátria. Está aqui a súmula de onde Espinosa derivará todas as teses subjacentes: a profecia é *conhecimento inadequado de Deus*, porém moralmente válido, à medida que seu teor é de assentimento às leis e ao soberano, não cabendo, em nome da Escritura, advogar usurpação do poder político, o que desenvolveremos (3.3.3).[208] De conhecimento certo a instável e informe, a inflexão ou inversão de teses ou ambígua desambiguação tem prosseguimento estendendo-se ao povo hebreu e à sua pretensão de exclusividade frente aos demais povos.

[208] Como bem ressalta Victor Sanz, opera-se uma completa subversão da definição inicial da obra: "Spinoza deu a volta à afirmação primeira, com que inicia o capítulo I do TTP, mediante o sensível procedimento de afirmar o contrário, depois — claro está — de uma série de passos intermediários". "Filosofía y religión en Spinoza", p. 246.

3.1.2 A vocação dos hebreus e a "contingente felicidade do corpo e do Estado"

> A verdadeira felicidade e beatitude do indivíduo consiste unicamente na fruição do bem e não, como é evidente, na glória de ser o único a fruir quando os outros dele carecem; quem se julga mais feliz só porque é o único que está bem, ou porque é mais feliz e mais afortunado que os outros, ignora a verdadeira felicidade e beatitude (Espinosa, 1988, p. 151).[209]

Escolhas e auxílios. A estratégia discursiva ambiguidade-desambiguação tem nos primeiros capítulos do *Tratado teológico-político* um campo de atuação exemplar: vimos que Espinosa evita a explicação de eventos bíblicos mediante sua adequação à luz natural; incorreria, se o fizesse, no erro que apontará como sendo o de Maimônides e outros, os quais confundem o que é matéria de fé e o que é de razão. Mas não evita a inserção dos textos escriturísticos na ordem devida da realidade em que são gestados. Porque se a inspiração para a Bíblia é, sobretudo, imaginativa, figurativa e, nesse sentido, corpórea, devendo ser interpretada imanentemente a fim de que sejam compreendidas as motivações e intenções dos profetas, nem por isso devemos descuidar de que o mundo mesmo em que se gestam as profecias só é *verdadeiramente interpretado* caso o seja pela via intelectual. Espinosa vê-se, portanto, na iminência contínua de ter de situar as narrativas bíblicas em relação a outra "narrativa", a natural e intelectiva. O que resulta numa intromissão de sua ontologia, epistemologia e ética quando da interpretação da Escritura: justapõe-se à tarefa de explicar os textos em restrição ao sentido apenas deles extraídos, a desambiguação da própria realidade em que se gestam e de que tratam inadequadamente. Sempre com o propósito de não descurar o princípio de *imanência* de sua exegese, mantém certa ambiguidade lexical e, por conseguinte, doutrinal, pela qual parece tantas vezes concordar com a visão inadequada da ordem das coisas nos textos apresentada. Por exemplo, ao dizer que, se uma nação não conta com a sabedoria de seus governantes, se é formada por cidadãos rudes e ignorantes ou, em termos de ambiguação-desambiguação, se nela não se dá o auxílio interno pelo qual independa da situação exterior (ou auxílio externo de Deus), que essa nação sobreviva por muito tempo, pode ser considerado "miraculo".[210] Como Espinosa ainda não se ativera à questão em particular dos milagres, insinua-se que ocorram, desde que o auxílio externo de Deus seja tal que não tenhamos explicação para suas causas. Mas as frases imediatamente anteriores desconstroem essa

---

[209] SPINOZA, B. TTP III [44/13-19], p. 138: "Vera felicitas, et beatitudo uniuscujusque in sola boni fruitione consistit, non vero in ea gloria, quod solus scilicet, et reliquis exclusis, bono fruatur; qui enim se propterea beatiorem aestimat, quod ipsi soli, caeteris non item bene sit,aut quod reliquis sit beatior, et magis fortunatus, is veram felicitatem, et beatitudinem ignorat".

[210] SPINOZA, B. TTP III [47/7-25], p. 146.

hipótese e sabemos que a ontologia da Parte I da *Ética* também (e o complemento à doutrina da necessidade universal na Parte IV a partir da discussão dos conceitos de *contingente* e *possível*: 1.3.2). Realmente, antes de aludir à "milagrosa" longevidade da nação hebraica (apesar de sua instabilidade e insegura governabilidade), Espinosa afirmara que entendia por "direção de Deus" a ordem fixa e imutável da natureza: a hipótese do "milagre" hebreu é uma ironia, porquanto absurda. [211]

Com o fito de evitar a confusão entre representação imagética, *adequada* ao nível de percepção dos profetas, e entendimento conceitual da essência de Deus, Espinosa novamente insere, no Capítulo III do *Teológico* ("Da Vocação dos Hebreus"), uma série de definições. Evitará a ambiguação da realidade de que tratam os textos bíblicos, mantendo, no entanto, uma ambiguidade discursiva própria, sempre tensional, da ontologia subjacente à análise dos textos e do sentido imanente supostamente extraído dos relatos, unicamente. Para a consideração do que entender por *eleição* ou *vocação dos hebreus*, temos a delimitação da "direção de Deus" apresentada acima como eterna ordem inalterável; a indicação dos "auxílios" divinos interno e externo como, o primeiro, a potência singular da natureza humana considerada a partir de si mesma, e o segundo, a potência das causas exteriores à natureza humana; a "escolha divina" a maneira pela qual o humano ocupa um lugar e cumpre uma tarefa em meio à predeterminação da natureza universal, isto é, dos decretos de Deus; e a fortuna como os mesmos decretos, porém quando atuando de maneira imprevista ao *dirigir* as coisas humanas.[212] Duas apresentações, pois, de uma só realidade: compreendida sob o viés da ontologia necessitarista em que a ordenação natural identifica-se a Deus e seu *direcionamento* universal inalterável; e compreendida sob o viés humano, parcial, ignorante das causalidades que sobre si atuam, porém também atuante, à medida que dependente exclusivamente de sua potência interna.

---

[211] No original latino temos "Dei directionem", que Aurélio traduz por "governo de Deus", assim como Atilano Domínguez ("gobierno de Dios") e Madeleine Francès (gouvernement de Dieu"). Mas Alessandro Dini prefere a aproximação etimológica "direção de Deus" e nós o acompanhamos porque se o paralelo governo de Deus/ governo hebreu é cabível e até semanticamente mais notável, por outro lado, mantemos a maior proximidade ao original, sobretudo porque o termo "direção" é aceitável: derivação de "recto", de onde em português o "correto", a "correção" (já estamos em seara cartesiana-espinosana), e, assim, também o paralelo de uma direção de Deus vista "corretamente" pelo entendimento que a define como ordem reta: fixa e imutável.

[212] ESPINOSA, B. TTP III, pp. 152-153; SPINOZA, B. TTP III [45/31-46/27], pp. 142-144. Cf. o esc. 2 da prop. 33 da EI (p. 59): "Consideremos, além disso, que todos os decretos de Deus foram instaurados desde toda a eternidade pelo próprio Deus, pois do contrário estaríamos conferindo-lhe imperfeição e inconstância. Mas, como na eternidade não há quando, nem antes, nem depois, segue-se exclusivamente da perfeição de Deus que ele nunca pode, nem alguma vez pôde, decidir diferentemente, ou seja, que Deus não existiu anteriormente aos seus decretos nem pode existir sem eles"; "Deinde quod omnia Dei decreta ab eterno ab ipso Deo sancita fuerunt. Nam alias imperfectionis et inconstantiae argueretur. At cum in aeterno non detur quando, ante, nec post, hinc, ex sola scilicet dei perfectione, sequitur, Deum aliud decernere nunquam posse nec unquam potuisse; sive Deum ante sua decreta non fuisse, nec sine ipsis esse posse" (p. 58).

No que diz respeito ao povo judaico, considerando as contínuas admoestações que lhe eram direcionadas pelos profetas, e as condições fortuitas a que se sujeitava, é de se concluir que se mantinha por um provisor auxílio externo de Deus, e não por uma predisposição própria à conservação como decorrente de uma superioridade ou distinção íntimas. Não se distinguiria de outros povos nem por sua capacidade intelectiva nem por uma moralidade elevada, consequente decorrência da primeira (ambas, auxílio interno), mas por ter — apesar de sua frequente desobediência e compreensão inadequada —, prosperado e assegurado durante algum tempo a estabilidade material (ou seja, devido ao auxílio externo de Deus). E porque receberam esse auxílio com a organização de sua sociedade através das leis que lhes foram profeticamente reveladas, tais leis apenas a eles diziam respeito. Outras nações possuíam suas próprias leis e cultos e fizeram-se prósperas, antes da fundação da nação de Israel (*Gênesis*, XIV, 18-20); outras nações foram preferidas por Deus à nação israelita (*Malaquias*, I, 10-11), outras nações tiveram igualmente seus profetas.[213] Ou porque há exemplos de pagãos que profetizaram (Noé, Henoc, Abimeleque, Balaão) ou de profetas hebreus que pregaram a outros povos (Jonas aos ninivitas). Todas essas conclusões vêm a propósito: demonstram que a eleição ou vocação dos hebreus, resultante de auxílios externos, por isso mesmo se evidencia temporal, circunstancial e condicional: a qualquer momento, de acordo com a obediência ou insubordinação às leis e às diretrizes reveladas e configuradas como ordenações de Estado, podiam ter mantida ou revogada a proteção divina, e gozar das benesses ou perder os benefícios da tranquilidade, da paz social.

Ao asseverar a consolidação da sociedade hebraica dependente dos auxílios externos, e condicionada pelo cumprimento ou descumprimento dos mandamentos divinos, Espinosa reinsere num perímetro temporal e espacial bem demarcado pela história e geografia da nação israelita aquilo que muitos interpretam como atemporal ou eterno: eterna e universal é a aliança entre a mente humana e Deus ("aeternum foedus Dei cognitionis, et amoris universale"),[214] mas que só se estabelece com o exercício do auxílio interno que outro não é senão a potência inata do intelecto, a força nativa de apreender princípios universais que não derivam nem das palavras nem das imagens, não se limitam pela revelação como profecia (dependente dos sinais e da imaginação hipertrofiada). A ser assim, tanto do ponto de vista

[213] Em "Das profecias", apesar de indicar que não tratará de todas as espécies de profecia, as divinas, as oraculares gentis, nem das "predições naturais", Bacon conclui que "todas as profecias devem ser desprezadas, e não servem senão para contos de Inverno ao canto da lareira. Mas quando digo desprezar quero dizer em relação à sua crença; porque, por outro lado, a sua difusão e publicação não é para desdenhar, porque as profecias têm feito muitos malefícios, e sei de várias leis severas para as reprimir". BACON, F. *Ensaios*, pp. 137-138).
[214] SPINOZA, B. TTP III [56/9-10], p. 166.

temporal é defensável que os judeus em nada se diferem de outros povos, estando sujeitos à eleição provisória por parte de Deus, eleição fortuita, até (se percebida humanamente), e restrita ao bem material da segurança de Estado; como do ponto de vista eterno e universal (e que é resultante da luz natural), à medida que a Escritura indica terem os hebreus um conhecimento muito parcial, quase nulo da essência de Deus, também nisso em nada se destacam. A mente que se queira ligar verdadeiramente à essência divina e usufruir dessa união como o bem supremo, deve contar antes consigo como causa próxima e eficiente a esperar a revelação exterior ou auxílio externo, propiciadores, estes, de condições de seguridade e bem-estar materiais, porém não de liberdade interior e real beatitude. Aqui, vemos como não só a *Ética* se fez atravessada pela preocupação social do *Tratado teológico-político* (2.3.3), mas como este, no fundo, se orienta em atenção à doutrina subjacente daquela. O entrelaçamento das duas obras aparece no Capítulo III do *Teológico* segundo uma súmula admirável no trecho seguinte (Espinosa, 1988, p. 153): "tudo o que podemos honestamente desejar resume-se nestes três objetivos principais: conhecer as coisas pelas suas causas primeiras" (propósito, obviamente, da *Ética* I e parcialmente da *Ética* II); "dominar as paixões, ou seja adquirir o hábito da virtude" (todo o restante da *Ética*, com ênfase às Partes III, IV e V) e "enfim, viver em segurança e de boa saúde".[215]

O terceiro propósito é dependente das causas externas, implicando a convivência, a sociabilidade, a reunião de vários corpos num corpo coletivo. Envolve uma dinâmica maior que a individual e, mesmo considerando um só corpo o ajuntamento dos muitos que compõem um Estado, esse corpo-agrupamento deve considerar, ainda, para sua conservação, a atuação de outros corpos coletivos, outros Estados. Como a *Ética* não pôde deixar de ser permeada por antecipações do problema político e frequentes alertas quanto ao bom emprego social de sua doutrina, o *Teológico-político* não pôde deixar de conter, para o devido enquadramento dos resultados de sua exegese, o fundamento ontológico advindo daquela obra. E se é muito mais patente a dimensão política do *Tractatus* após a separação da teologia e da filosofia no Capítulo XV, seguindo-se a este os restantes que tratam especificamente do direito natural e do Estado, também é certo que a política percorre todo o livro, imbricada que está, inclusive, nas asserções de caráter religioso. Por isso é de suma importância política considerar que, para o conhecimento metafísico e sua aplicação como vivência ética, de humano livre, a Bíblia é prescindível: sendo tais conhecimento e vivência de caráter filosófico e universal, pretender sua

[215] SPINOZA, B. TTP III [46/28-31], p. 144: "Omnia, quae honeste cupimus, ad haec tria potissimum referuntur, nempe, res per primas suas causas intelligere, passiones domare, sive virtutis habitum acquirere, et denique secure, et sano corpore vivere".

exclusividade para um povo, em decorrência de uma defesa da eleição judaica por Deus como única, é mesmo pernicioso porque restringe o que está ao alcance de qualquer mente (desde que *emendada*, *remediada* de seus preconceitos) à mediação dos que ora detêm o poder de interpretação das narrativas em que aquela pretensa eleição se mostra. É, em última instância, submeter a autonomia do pensamento ao domínio dos teólogos, ora intérpretes privilegiados, concedendo-lhes espaço de atuação maior do que o legítimo, e perigoso porque sujeito às controvérsias e desmandos da superstição, acentuada pelos interesses dos predicadores.

A lei. A universalidade do conhecimento e amor a Deus (na condensação célebre da *Ética* V, do "amor Dei intellectualis"), desde já, aponta para uma *democratização* porque retira da exclusividade como auxílio externo um *pacto* que se estende como auxílio interno aos seres humanos em geral, não mais a um povo restrito: é certo que muitos, a imensa maioria, permanece alheia ao exercício da autonomia do intelecto, parecendo bastante questionável que digamos "democrática" uma via de salvação metafísica que o próprio filósofo, ao fim de sua obra magna, admitira como difícil e rara, como "extremamente rara" sempre foi, entre gentios e judeus, "em todos os tempos, a virtude" (Espinosa, 1988, p. 276).[216] Mas não queda de antemão *ontologicamente* excluída, como se fora por determinação eterna a exclusividade de uma nação e dos que desta se pretendem descendentes ou, no caso dos teólogos e devotos cristãos, herdeiros espirituais. Por isso a reflexão, no Capítulo III do *Teológico*, acerca da natureza do sumo bem, em nada acrescido se a ele atrelamos a exclusividade: longe de advogar para si a posse restrita, é característico de quem goza de um bem pretender estendê-lo a outrem, como no uso comum que fazem os amigos de seus pertences, sobretudo os espirituais (2.1.3). Como dito também na *Ética* IV, proposição 37: "Todo aquele que busca a virtude desejará, também para os outros homens, um bem que apetece para si próprio, e isso tanto mais quanto maior conhecimento tiver de Deus" (Spinoza, 2008, p. 305).[217] Só a ignorância, pois, leva alguém a sentir um acréscimo de felicidade com o fato de outrem não dispor da posse dos mesmos objetos, materiais ou não; só a inveja e a má vontade ("invidia" e "malo animo") conduzem ao desejo de apropriação privilegiada de um bem e alegria ressentida perante a desposse dos demais. E na mesma *Ética* IV, no Capítulo 31 do Apêndice, "ninguém, a não ser um invejoso, pode se deleitar com minha impotência e a minha desgraça" (Spinoza, 2008, p. 361). Finalmente, na proposição 20 da *Ética* V, agora já com relação ao maior bem, o gozo do

[216] SPINOZA, B. TTP XII [160/2-3], p. 438: "[...] sed omnes tam Judaei, quam Gentiles iidem semper fuerunt, et in omni aevo virtus admodum rara fuit".
[217] SPINOZA, B. EIV, prop. 37, p. 304: "Bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, et eo magis, quo maiorem Dei habuerit cognitionem".

amor intelectivo a Deus: "Esse amor para com Deus não pode ser maculado nem pelo afeto da inveja, nem pelo afeto do ciúme; em vez disso, é tanto mais reforçado quanto maior é o número de homens que imaginamos estar unidos a Deus pelo mesmo vínculo de amor" (Spinoza, 2008, p. 387).[218] Retornaremos a essa discussão (4.2.3) e a desenvolveremos segundo uma aplicação das *potencialidades* do espinosismo à democracia e ao *Estado absoluto*: por enquanto, passemos à discussão de outra locução a ser ressignificada, a de "lei natural", por sua vez considerada em grande medida como decorrência das definições anteriores.

Se os decretos de Deus são as determinações naturais universais e adaptam-se como mandamentos ou leis quando submetidos à imaginação profética, então é o caso de entendermos que a regularidade da natureza considerada em si mesma é idêntica à imutabilidade divina, e que a sua revelação como prescrição, regulação, a ser seguida ou desobedecida, não concerne ao reto entendimento da ordem das coisas. No escólio 2 da proposição 8, no escólio da proposição 15, no Apêndice da Parte I da *Ética* há a denúncia da antropomorfização a que os humanos comumente submetem Deus mesmo. Veem-no como um legislador e à ordem "fixa e imutável" uma realidade determinada, sim, mas pela contingência das inclinações da vontade do supremo soberano.[219] Ora, se a crítica ao antropomorfismo é recorrente na *Ética* que se propõe pensada-escrita segundo uma correta ordenação de coisas e ideias, mais necessário se faz o cuidado quanto à percepção imaginativa da *causa sui* quando o campo textual e lexical com que lidamos é coordenado segundo aquela compreensão inadequada da natureza divina. O que nos leva ao Capítulo IV do *Tractatus,* "Da lei Divina".

Ao ponderarmos a lei sob o duplo aspecto 1) de sua determinação natural absoluta e 2) de sua implicação humana, devemos concordar quanto a que a segunda mais se atém ao *direito* por implicar uma espécie de decisão ou assentimento. Apenas na ótica imaginativa antropomórfica Deus *decide* algo; apenas ilusoriamente, ao confundirmos a uniformidade

---

[218] Idem. EV, prop. 20, p. 386: "Hic erga Deum amor neque invidae neque zelotypiae affectu inquinari potest; sede o magis fovetur, quo plures homines eodem amoris vinculo cum Deo iunctos imaginamur".

[219] Cf. Carta 19 a Blijenbergh [92-93] de 5 de janeiro de 1665: "[...] as Escrituras, por estarem principalmente a serviço do povo comum, falam de ordinário ao modo humano, já que o vulgo é incapaz de entender as coisas sublimes. E por isso creio que todas aquelas coisas, que Deus revelou aos profetas como necessárias para a salvação, estão redigidas em forma de leis, e por isso também os profetas imaginaram toda uma parábola. Em primeiro lugar, como Deus havia revelado os meios de salvação e perdição que ele mesmo causa, representaram-no como legislador; aos meios, que não são senão causas, chamaram-nos de leis e descreveram em forma de leis; a salvação e condenação, que não são mais do que feitos que fluem necessariamente desses meios, apresentaram-nas como prêmio ou castigo. E assim, como conformaram todas as suas palavras a esta parábola, mais que à verdade, desenharam permanentemente a Deus à imagem do homem: ora aborrecido, ora misericordioso, já desejando coisas futuras, já presa de ciúmes e suspeitas, e inclusive enganado pelo próprio diabo. Daí que **os filósofos e todos aqueles que estão acima da lei**, a saber, aqueles que **praticam a virtude não como uma lei, senão por amor**, porque é o mais excelente, não devem prestar atenção a tais expressões". *Correspondencia*, pp. 170-171, grifo nosso.

natural e a voluntariedade humana, podemos atribuir a Deus uma "ordem" no sentido de um imperativo, comando, *mandamento* ("Fazei", "É obrigatório") ou *interdição* ("Não façais", "É proibido"). Confundir a regulação do direito humano e que envolve assentimento com a "ordem" divina no sentido de desdobramento em ações necessárias e conexas (sem que qualquer volição esteja envolvida), eis o que perpetram os textos sagrados (e, a bem da verdade, também as filosofias que concebem um Deus pessoal e teleológico). Como exemplo de lei natural a ser tomada como tal devido à sua constância e invariabilidade temos o exemplo relativo à mecânica dos corpos, em que um maior, ao encontrar um menor, transmite a mesma quantidade de movimento que perde, ou o exemplo relativo à associação de ideias por semelhança ou contiguidade (respectivamente respeitantes à *Ética* II e sua pequena física, sobretudo o longo escólio da proposição 13; e às proposições 17 e 18). A lei divina, pensada absolutamente, identifica-se à própria ordenação natural; mas pensada com vistas ao humano, identifica-se à salvação individual, à prática da virtude e usufruto da beatitude, envolvidas pelo conhecimento e amor a Deus. Espinosa a denomina divina também nesta condição por considerar que a salvação alcançada o é sem apelo à autoridade externa, antes unicamente devendo "buscar-se em noções comuns, certas e conhecidas por si mesmas, estando, portanto, a fé nos relatos históricos muito longe de constituir um requisito necessário para podermos alcançar o nosso bem supremo" (Espinosa, 1988, p. 169).[220] Neste caso, tal como Deus não age em atendimento a nenhuma finalidade exterior, também a finalidade da mente que o intelige e intelectualmente ama, é esse amor: os benefícios que advêm do conhecimento natural de Deus, a virtude, a moderação das paixões, são antes *modalidades* do próprio conhecimento que uma determinação externa que o atraia nos moldes de uma causa final. Parte da potência absoluta da natureza, a potência humana é determinada por aquela; ao mesmo tempo, ponderada a partir da potência de sua realidade singular como alcançando a inteligibilidade da ordem, salva-se intelectivamente, e tudo isso concerne à *lei divina*.

Há ecos do *Breve tratado*, do *Tratado da emenda* e da *Ética* I neste Capítulo IV do *Tratado teológico*. Fala-se do aperfeiçoamento da mente e de como o conhecimento é dependente do conhecimento de Deus [59/29-35 e 60/1-35], à medida que a sua existência a tudo envolve; fala-se da distinção de atitude perante a lei por quem a cumpre por uma via de livre adesão amorosa e quem o faz por coação temerosa. O sábio, por depreender pelo entendimento o que a lei divina (o conhecimento da natureza das coisas) estabelece em atenção

[220] SPINOZA, B. TTP IV [61/30-33], p. 182: "(…) amor enim Dei ab ejus cognitione oritur; ejus autem cognitio ex communibus notionibus per se certis, et notis hauriri debet, quare longe abest, ut fides historiarum requisitum sit necessitarium, ut ad summum nostrum bonum perveniamus".

à sua salvação, à sua felicidade suprema, segue as disposições para sua conservação como livre obediência, inclusive à lei como direito civil. O sábio "conhece e ama, age livremente e de ânimo perseverante"; mas o vulgo, a grande maioria, por ignorar que a única liberdade é, não a *indeterminação,* mas a autodeterminação, faz o bem "por recear o mal, age servilmente e coagido pelo mal, vivendo, portanto, às ordens de outrem" (Espinosa, 1988, p. 173).[221] As leis humanas sempre comprometerão algum assentimento ou dissensão: a cessão de certo direito natural em prol da sociabilidade envolve *consentimento* como obediência a uma determinação externa. Aqui se opera uma subversão do que a princípio parecia indicar o texto espinosano: a lei humana tida por um *direito* consiste antes em obediência servil, se não há clareza de que a sociabilidade atende à conservação como finalidade. É com intenção de um fim que a lei entendida socialmente se promulga: no caso, a manutenção da seguridade coletiva. Porque a percebem mal, porque não cabe à maioria a clareza quanto à benesse de sua adesão a uma ordenação civil, a um Estado, os legisladores acrescem ao cumprimento da lei a promessa de prêmio ou de castigo caso a cumpram ou desobedeçam: "procuram conter o vulgo, tanto quanto é possível fazê-lo, assim como se segura um cavalo com a ajuda de um freio" (Espinosa, 1988, p. 166).[222]

Pensada como direito, a lei atende aos fins materiais de seguridade e bem-estar, no que envolverá sempre (apesar de concernir à *potência* humana) algo de instável por depender de outros corpos como corpo social, portanto de relações de *potência* e de *poder*. Tal como a metáfora do cavalo e do freio, é derivada de Thomas Hobbes a divisão basilar que Espinosa faz entre a lei divina e a *lei humana*, chamada *direito* porque relativa à base jurídica e política de sustentação do Estado, portanto, à salvação coletiva (Hobbes dirá: "Ora, todos os deveres dos governantes estão contidos nesta sentença única: *a salvação do povo é a lei suprema*").[223] Há

[221] Ibidem, IV [66/7-10], pp. 192 e 194: "[...] qui enim, ut já ostendimus, bonum agiste x vera cognitione et amore, libere et constante animo agit, qui autem ex timore malis is malo coactus, et serviliter agit, et sub imperio alterius vivit".

[222] Ibidem, IV [59/7-8], p. 176: "[...] sicque conati sunt vulgum, tanquam equum fraeno, quoad ejus fieri potest, cohibere". Passagem inspirada em Sêneca ou, mais proximamente, Hobbes. No *De cive*, Capítulo 13, § 12, p. 173: "Pois, como é impossível erradicar da alma humana a ambição e o desejo de honrarias, não é dever dos governantes aplicar-se a isso, mas ele pode, através do constante uso de recompensas e punições, fazer com que os homens aprendam que o caminho para as honras não passa pela exprobração ao governo atual nem pelas facções e aura popular, mas está no rumo contrário. [...] Às vezes, porém, acontece como se faz ao cavalo bravo, que é preciso acariciar o cidadão insolente mas poderoso". Apenas em Espinosa se trata de conter o cavalo com a brida, aqui de acariciá-lo a fim de que trote em passo manso. Cavalo e freio reaparecerão na quarta nota de Espinosa ao Cap. V do *Tractatus*, sobre as Cerimônias. Em Sêneca, *Tratado sobre a clemência*, p. 74: "O espírito humano é rebelde por natureza e, pelejando contra o que lhe é contrário e árduo, acompanha mais facilmente do que se deixa conduzir. E, como se dirigem cavalos de raça e de boa estirpe melhor com um freio flexível, assim, espontaneamente, a inocência segue a Clemência por seu próprio impulso e a nação considera-a digna de preservá-la para si".

[223] HOBBES, T. *De cive*, Cap. 13, § 2, p. 167. E, Capítulo 14, p. 181: "Conforme diversos autores, toda lei pode ser dividida, em primeiro lugar, em *divina* e *humana*. A *divina*, em razão dos dois modos como Deus fez conhecer

derivação de Hobbes, sim, porém há diferenciação: para Hobbes a lei dita "divina" apresenta-se como "lei natural ou moral" e "positiva"; para Espinosa, a lei dita "divina" apresenta-se como "lei natural" (se absolutamente pensada) ou "moral" ("ética", se pensada como apreendida pela luz natural e por uns poucos como sumo bem). A lei dita "positiva" e que Hobbes só diferencia da "natural" por ser revelada aos hebreus como leis civis, mas sendo por este igualmente considerada "divina" é, antes, dita "humana" por Espinosa, ou seja: mesmo que sua origem seja, a rigor, Deus, porque afinal tudo é exteriorização de uma ação divina imanente, propriamente divino é aquilo que concerne à sua reta apreensão. Veremos (3.3.1) como tais diferenciações implicam todo um afastamento de Espinosa em relação a Hobbes e a manutenção do ideário teológico. Por ora, acentuemos como consequência que o povo judeu e seu Livro devam ser considerados em função de sua recepção humana da lei, imaginativa, por sinais externos; quanto a uma divina origem da lei, intelectiva, *revelação interior* por luz natural, esta distaria muito dos hebreus, ignaros e desobedientes. Resulta que, se a Escritura faz o elogio da sabedoria (*Provérbios*, *Epístola aos romanos*), nem por isso é a sabedoria máxima. A valia das narrativas bíblicas é a de apresentarem um contínuo de ações humanas, e ser através do conhecimento das ações que se postula a melhor atitude a ser adotada com vistas ao convívio. E assim como (supra, 3.1) alertamos para o entrelaçamento entre a ética e a política, a ponto de o *Tractatus theologico-politicus* indicar pertencer à "Ética universal" a estipulação das "regras de convivência" e ainda os "fundamentos do melhor Estado", também ao final do Capítulo IV se reafirma a inseparabilidade das duas esferas, a partir da alusão a Salomão e ao versículo 9 dos *Provérbios* a ele atribuídos, em que é dito deduzirem-se da *ciência* como conhecimento de Deus "a verdadeira Ética e a verdadeira Política" (Espinosa, 1988, p. 175).[224]

Cerimônias e rituais. Dado o imanentismo pelo qual vimos de considerar a verdadeira beatitude, disposição da mente para a sua libertação a partir da potência nativa com que intelige a conexão universal a qual integra, a religião vertida em ritualística exterior assume patamar bastante desprestigiado. Ao passo que a lei divina é universal, as cerimônias como roupagem ou envoltório teológico mais não fazem que acentuar a dependência do fiel quanto à aparência da verdade em sua localidade e efemeridade. Para Espinosa se trata de distinguir entre

---

aos homens sua vontade, é de duas espécies: *natural* ou *moral*, e a *positiva*. *Natural* é a que Deus declarou para todos os homens mediante sua *eterna palavra*, neles inata, a saber, a *razão natural*. É esta a lei que tentei explicar em todo o presente livro. *Positiva* é a que Deus anunciou mediante a *palavra profética*, usando-a para falar aos homens como homem, quais sejam as leis que Ele deu aos judeus em referência à instituição política e ao culto divino, e que podem chamar-se *leis divinas civis*, porque peculiares à Cidade dos israelitas, o próprio povo de Deus" (itálicos no original).

[224] SPINOZA, B. TTP IV [67/29-30], p. 196: "Pergit deinde vers. 9. expressissimis verbis docere, hanc scientiam veram Eticam, et Politicam continere".

o conhecimento natural próprio à salvação intelectiva, que sabemos de terceiro gênero, e o das narrativas bíblicas, imaginativo, de primeiríssimo gênero, sujeito à receptividade profética, às circunscrições de espaço e tempo. A distinção, pois, entre "lei divina absoluta" ("lex divina absolutae") significando "lei universal" ("legem universalem") e implicando uma "verdadeira razão de viver" ("verâ vivendi ratione"),[225] por um lado, e cerimônias e rituais, por outro, é a oposição entre o natural, imanente e necessário e o convencional, extrínseco e contingente. Espinosa aponta as passagens de *Isaías* (I, 16-17) como atestando a lei divina restrita à pureza da vontade, à prática da virtude e à caridade, excluindo os sacrifícios e festividades, bem como o *Salmo* XL (7-9), em que se opõem as oferendas à lei inscrita "nas entranhas". As cerimônias do Antigo Testamento longe estão de exprimir aquela determinação da sabedoria universal e serviram unicamente ao povo hebreu, à sua eleição e "à contingente felicidade do corpo e do Estado" (Espinosa, 1988, p. 177).[226] Instituíram-se com vistas ao fortalecimento da sociedade hebraica, estando isentas as outras nações de segui-las e mesmo o povo judeu, quando dissolvida a nação e dispersa entre os gentios, viu-se desobrigado de manter o antigo culto, como estava antes de constituído seu Estado: *Jeremias* (IX, 23) e os livros de *Esdras* e *Neemias* o atestariam. Não sendo o cerimonial senão o aparato de validação limitada temporal e geograficamente, qual sua importância? Valeu ao povo hebreu que, alquebrado pela escravidão quando de seu cativeiro no Egito, precisou submeter-se à orientação de um legislador, Moisés, a quem coube o revestimento das leis com um sem-fim de prescrições ritualísticas, a fim de consolidar pela imagética as promessas de bem-estar e salvação temporal: o culto tinha em vista a manutenção do jugo de um povo acostumado à servidão, e para quem a obediência é mais fielmente cumprida se ornada de uma aparência de sagrado. A delimitação do cerimonial do Antigo Testamento a uma necessidade teológico-política, relativa à segurança e preservação do Estado judeu, respinga, é claro, na economia da religiosidade cristã: também as orações, os sacramentos, as festas — se instituídas por Jesus, pelos apóstolos ou pósteros — o foram "a título de sinais exteriores da Igreja universal e não como coisas que contribuam para a beatitude ou que tenham em si mesmas algo de sagrado" (Espinosa, 1988, p. 184).[227] A discussão final do *Tractatus* concernente à *reorientação* do imaginário fantástico ao natural intelectivo dar-se-

[225] Ibidem, V [69/24-26], p. 204. ESPINOSA, B. *TTP*, p. 177.
[226] Ibidem, V [69/12-15], p. 202: "(…) solam corporis temporaneam foelicitatem, et imperii tranquilitatem respicere". A tradução de Diogo Pires Aurélio, emendada pelo original, poderia ser: "(…) à temporânea felicidade do corpo e tranquilidade do Estado".
[227] Ibidem, V [76/12-15], p. 220: "(…) eae nonnisi ut universalis Ecclesiae signa externa institutae sunt, non autem ut res, quae ad beatitudinem aliquid faciunt, vel quae aliquid Sanctimoniae in se habeant".

á com a questão dos milagres, em que a estratégia de desambiguação ferirá o próprio primado metodológico de restrição ao texto mesmo. O ontológico sobrepor-se-á ao teológico.

3.1.3 De Potentiâ Dei. O insólito, os milagres ou contra "o ateísmo"

> Na verdade, como o milagre não acontece fora da natureza, mas sim na própria natureza, ainda que o tenhamos por sobrenatural ele não deixará de interromper forçosamente a ordem da natureza, a qual, por outro lado, nós concebemos como fixa e imutável em virtude dos decretos de Deus. Portanto, qualquer coisa que ocorresse na natureza e que não estivesse conforme às suas leis repugnaria à ordem necessária que Deus estabeleceu para toda a eternidade, mediante leis universais, além de que seria contrário à natureza e às suas leis. Consequentemente, acreditar em tal hipótese seria duvidar de tudo e cair no ateísmo (Espinosa, 1988, p. 195).[228]

Contra natura, supra natura. A profecia reduzida a conhecimento imaginativo, a lei divina à natureza, a vocação dos hebreus à temporalidade, as cerimônias a artifícios para incentivo à devoção e obediência, resta ao *Tratado*, para conclusão de seu primeiro grande bloco temático, o ontológico, seguindo nossa leitura e divisão, o problema dos milagres. De acordo com o imaginário popular o milagre é o atestado mais legítimo da divindade, certificação da existência de Deus como onipotência à qual tudo se submete, inclusive as leis naturais, e o é pelo que manifesta de incomum, de admirativo, de impressionável. Por isso o propósito espinosano de *reorientar* essa percepção fantástica em que se opõem a potência de Deus e a potência da natureza.[229] Já nos *Pensamentos metafísicos* Espinosa oferecera uma "classificação" da potência divina em "ordenada" e "absoluta" (Parte II, cap. IX — Da potência de Deus). Para diferenciar as acepções, diz da absoluta que o é quando não são levados em

---

[228] Ibidem, VI [86/31-87/4], pp. 248, 250: "(…) nam cum miraculum non extra naturam, sed in ipsa natura fiat, quamvis supra naturam statur, tamen necesse est, ut naturae ordinem interrumpat, quem alis fixum atque immutabilem ex Dei decretis concipimus. Si quid igitur in natura fieret, quod ex ipsius legibus non sequeretur, id necessario ordini, quem Deus in aeternum per leges naturae universales in natura statuit, repugnaret, adeoque id contra naturam, ejusque leges esset, et consequenter ejus fides nos de omnibus dubitare faceret, et ad Atheismum duceret".

[229] ESPINOSA, B. TTP VI, p. 190: "1º. que nada acontece que seja contrário à natureza e que esta mantém uma ordem fixa e imutável (…); 2º. que não se pode conhecer pelos milagres, nem a essência, nem a existência, nem, por conseguinte, a providência de Deus, ao passo que pela ordem fixa e imutável da natureza podemos conhecer tudo isso muito melhor; 3º. mostrarei ainda, através de alguns exemplos tirados da Escritura, que os decretos e ordens de Deus e, consequentemente, a sua providência não significam na Escritura senão a própria ordem da natureza que deriva necessariamente das suas leis eternas; 4º. por último, falarei sobre o modo como interpretar os milagres da Escritura e sobre aquilo a que na sua descrição se deverá prestar especial atenção". SPINOZA, *B.* TTP VI [82/11-23], pp. 236, 238: "His vulgi de Natura, et miraculis opiniones, et praejudicia satis prolixe enarravi; attamen, ut rem ordine edoceam, ostendam I. Nihil contra naturam contingere, sed ipsam aeternum fixum, et immutabilem ordinem servare, et simul, quid per miraculum intelligendum sit. II. Nos ex miraculis, nec essentiam nec existentiam, et consequenter, nec providentiam Dei posse cognoscere, sed haec omnia longe melius percipi ex fixo et immutabili naturae ordine. III. Ex aliquot Scripturae exemplis ostendam, ipsam Scripturam per Dei decreta et voliciones, et consequenter providentiam nihil aliud intelligere, quam ipsum naturae ordinem, qui ex ejus aeternis legibus sequitur. IV. denique de modo miracula Scripturae interpretandi, et de iis, quae praecipua circa miraculorum narrationes notari debeant, agam".

consideração os "decretos" ou, em termos menos jusnaturalistas e teológicos, "determinações", "ações" naturais. Considerada em si a potência divina é absoluta; mas visada como atuação e realização, implica necessariamente determinações mais particulares, o que se traduz na *Ética* I com a diferenciação de natureza naturante e naturada (2.3.2). Do espectro infinito de causas e efeitos a totalidade é inaçambarcável: ultrapassa infinitamente a potência do intelecto humano; é-nos possível a compreensão da inserção das causas particulares no âmbito ontológico, ligando-as à causa primeira, *causa sui*, por seu pertencimento a um ou outro atributo da substância; porém a apreensão do complexo infinito nos escapa, escapam-nos as mediações todas pelas quais inteligiríamos, de causa em causa, a totalidade causal. Por isso, se por um lado, como disse Espinosa (1988, p. 167), "quanto mais conhecemos as coisas naturais maior e mais perfeito conhecimento adquirimos de Deus",[230] por outro, é certo que não chegaríamos à causa primeira se o pretendêssemos fazer indutivamente, pois os eventos naturais são mediações inesgotáveis: em termos baconianos (infra, 3.2.3), as causas intermediárias seriam um obstáculo intransponível. Ordenada é, pois, a potência de Deus pensada sob o âmbito das mediações, determinações ou "decretos". E daquela mesma passagem dos *Pensamentos metafísicos* decorre, a partir da ambígua desambiguação, a divisão da potência divina em, também, ordinária e extraordinária. Ordinária a que diz respeito à manutenção do mundo em acordo com uma ordem certa e a extraordinária, a que age *contranatura*, intermitente e miraculosamente. A propósito, Espinosa ironicamente fornece dois exemplos que, mencionados isoladamente como o foram, resultam dos mais extravagantes dentre os que poderia escolher para ilustração: "a fala da jumenta" (relativa ao episódio de Balaão, em *Números*, XXII), e "a aparição dos anjos" (dentre outras, exemplificada com a Anunciação de Gabriel a Maria, em *Lucas*, I, 26-38). Mas a legitimidade dos milagres é deixada de lado como questão antes teológica (conhecida por revelação) que filosófica, logo após a alusão à contradição que implica pensar a ordem eterna e imutável de Deus como transgredida por este mesmo em nome de sua divina liberdade e, ainda mais, em prol da "estultícia dos homens" ("stultitiam hominum").[231]

Essa denunciada estultice é tamanha a ponto de, imaginando os humanos serem da natureza a parte principal, pensam-na inclinada a favorecê-los, inclusive desviando a comum ordenação em seu proveito. Como apontado no Apêndice da *Ética* I, confundem meio e fim na sua ilusa percepção, submetendo as causas eficientes a pretensas e errôneas causas finais,

[230] SPINOZA, B. TTP IV [60/6-8], p. 178: "[...] quo magis res naturales cognoscimus, eo majorem, et perfectiorem Dei cognitionem acquirere".
[231] ESPINOSA, B. *Pensamentos metafísicos*, p. 247.

acreditando que os fatos se cumprem em atenção a fins extrínsecos à ordem natural. Torna-se o contingente uma espécie de normatividade. Mas se, pelo contrário, há regularidade fixa nos eventos, uma vez que a natureza se expressa pela uniformidade, dá-la como alterável, mutável, é contradizê-la naquilo que faz com que seja o que é: *ordem* como constituição interna e conexa (algo como "*isto* é ordenado: cumpre-se") e, não, como imperativo extrínseco e desconexo ("isto é uma ordem: cumpra-se"). Daí que a oposição natureza-Deus se estabeleça frequentemente no discurso dos que defendem o milagre como exercício de uma "potência extraordinária": e por consequência tenhamos que Deus *opera milagres* sempre que por um ato de liberdade, ou seja, de livre decisão de sua vontade, transgride uma ordem natural também por ele livremente "criada". Para uma filosofia da imanência como a de Espinosa, em que a identidade *Deus sive natura* resulta na negação da causa transitiva (proposição 18 da *Ética* I), a saber, de uma exterioridade do agente em relação à sua ação e aos efeitos do agir (pela imanência, agente-ação-efeitos são apenas distinções mentais de uma mesma operosidade); para uma tal filosofia da imanência, ocorrências como as que se designam milagres, sejam consideradas "antinaturais", sejam "sobrenaturais", são ignorância da essência da natureza mesma, isto é, de Deus e sua absoluta necessidade-regularidade.

A propósito de acontecimentos *contra natura* ou *supra natura*, já os *Pensamentos metafísicos*, em Capítulo posterior ao mencionado acima, o XII (*De Mente Humanâ*) da Parte II, empreendem uma sua reinserção na ordem: com a típica ambígua desambiguação a que vimos frequentemente aludindo, Espinosa alega que "a maioria dos teólogos mais prudentes" ("plerique ex prudentioribus Theologis") concorda em que Deus não age "contra a natureza", porém "além" da natureza. E acrescenta, com uma sobreposição de sentido toda sua, sub-repticiamente diversa e mesmo oposta à opinião dos teólogos mencionados: "isto é, como eu explico, Deus tem ainda muitas leis para operar que não comunicou ao intelecto humano, as quais, se a esse fossem comunicadas, seriam tão naturais quanto as outras".[232] Leia-se: ainda não compreendemos todas as disposições da complexa e conexa natureza, mas à medida que o fizermos, o faremos naturalmente; e veremos leis tão naturais como quaisquer outras já comunicadas por Deus, isto é, já apreendidas por nosso intelecto. Só por ignorância podem os teólogos advogar qualquer operação divina como "sobrenatural". Fazê-lo é pretender que Deus se contradiga ao obrigar-se a sobrepor uma *emenda* ao que antes livremente decretara: como se precisasse corrigir seu intelecto-vontade que, pelo contrário, em sua potência absoluta é, desde

[232] ESPINOSA, B. PPC, p. 261. No original, p. 260: "[...] hoc est, ut ego explico, Deum multas etiam leges operandi habere, quas humano intellectui non communicavit, quae si humano intellectui communicatae essent, aequè naturales essent, quam caeterae".

a eternidade, autodeterminado a agir de uma maneira certa e inevitável. Apelar à "vontade de Deus" para *inexplicar* (porque se trata, antes, de evitar a devida explicação) um evento natural tido por fantástico, "que maneira mais ridícula de confessar a ignorância!" (Espinosa, 1988, p. 194).[233] A "vontade de Deus" é o "asilo da ignorância" porquanto abriga em sua concepção antropomórfica de "faculdade" volitiva absolutamente livre a razão (ou falta de) pela qual se justifica o inusual como transgressão das leis naturais. Não importa o quanto se encadeiem argumentos-acontecimentos sucessivos e neles se envolva o fato particular anômalo: a disposição prévia do imaginativo para aceitação da extravagância mais do que da congruência, condu-lo à defesa do mirabolante como coerente, sim, porém com o arbítrio de Deus, ou seja, uma vontade *indeterminada* que justifica, por si só, a ruptura da ordem universal. Compreensão tal é a antítese do espinosismo: confundindo o fantasioso e o real, o poético e o filosófico, cinde a continuidade infinita das causas à medida que insere num dado momento o *insólito*; mal explica esse fato tido por *casual* ou *sobrecausal* associando-o à vontade divina; instaura a cisão maior entre a natureza e Deus, impregnando aquela com os desmandos deste. Na falta de milagres, acreditaria numa inatividade de Deus, como se este somente pudesse demonstrar sua atividade ao obrar maravilhas; como se a Ele não se devesse a produção e manutenção contínua da realidade. Só por *stultitia* pode ser concebida uma tal adaptação da natureza e suas obras à limitação (ou potência) da imaginação e opinião humanas.[234]

Da admiração. Cordeiros do Marrocos. Só por estultícia ou por interesse. E porque há premeditada utilização do comum das pessoas sugestionáveis, impressionáveis em vista de fins políticos, há também o risco de supressão da liberdade: filosófica e social (a saber, há o risco de eliminação da tranquilidade individual e da paz coletiva). Por isso Espinosa *en passant* afirma ser a investigação do milagre da "maior importância do ponto de vista dos objetivos" de todo o *Tractatus* (Espinosa, 1988, p. 190). Desde os primeiros judeus as maravilhas atribuídas ao deus de seu povo serviam ao desígnio de convencimento próprio como dos outros povos quanto à superioridade da nação hebraica: e o artifício sendo atualizado

---

[233] SPINOZA, B. TTP VII [100/16-22], p. 284: No Appendix da *Ética* I uma passagem correspondente, pp. 69 e 71: "[...] até que, finalmente, recorras ao argumento da vontade de Deus, esse refúgio da ignorância". No original, pp. 68 e 70: "[...] donec ad Dei voluntatem, hoc est, ignorantiae asylum confugeris".

[234] Confrontemos com o pensamento tomista, por exemplo, aquele no desfecho do *Compêndio de teologia*, Capítulo Cem ("Deus faz tudo em vista de um fim"), parágrafos 191-193, p. 101: "191. Uma vez demonstrado (no capítulo XCIX) que Deus criou as coisas não por necessidade natural mas em virtude de sua inteligência e vontade, e já que todo ser dotado de inteligência e vontade age em vista de uma meta, conclui-se necessariamente que tudo quanto Deus criou, existe por causa de uma finalidade. 192. A criação das coisas por parte de Deus é a melhor, pois é próprio de quem é o Melhor fazer tudo da melhor maneira. Ora, é melhor fazer uma coisa em vista de um fim do que fazê-la sem visar a uma finalidade. Por conseguinte, Deus fez as coisas com vistas a uma meta. 193. O sinal disto encontra-se, aliás, na própria natureza, pois essa não faz nada em vão, mas sempre viando a algum objetivo". Nada mais avesso ao espinosismo.

continuamente, cada nação pretende ter Deus do seu lado, e cada religião pretende ser a exclusiva, incentivando a imaginação dos populares com sinais exteriores. O uso político da tendência do vulgo à *admiração* acarreta, como dito no Prefácio do *Teológico*, sob "pretexto da religião" no atiçamento do "ânimo das multidões, submetido ainda à superstição dos gentios" contra as autoridades temporais, reinstaurando a servidão (Espinosa, 1988, p. 114).[235]

A admiração, de acordo com a famosa asserção de Aristóteles, no início de sua *Metafísica*, é a origem do próprio conhecimento: deve-se a filosofia a esse pasmo que incita a querer conhecer.[236] Mas que dizer quando o conhecer é turvado pelo incentivo à admiração não mais como conhecimento, porém proposital ignorar? Em *As paixões da alma* Descartes retoma a admiração aristotélica como "súbita surpresa da alma, que a leva a considerar com atenção os objetos que lhe parecem raros e extraordinários" (Descartes, 2004, p. 728). E das seis paixões ditas primitivas, considera-a primeiramente (as demais seriam o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza). No *Breve tratado*, ao lidar com as paixões advindas da opinião, Espinosa indica ser a admiração a primeira, e a define como algo que contradiz certa universalização a partir da observação de particulares. "Como alguém que jamais tivesse visto senão cordeiros de cauda curta se admiraria ante os cordeiros do Marrocos, que têm cauda longa" (Espinosa, 2017, p. 95). Entretanto, na *Ética* III, não só não considera a admiração como uma "paixão primitiva" de que outras derivam, como sequer a considera um afeto (na Explicação que se segue à definição). A admiração é a fixação da mente numa coisa pela falta momentânea de outra a que apareça relacionada. Como a passagem na mente de um conceito a outro se dá segundo uma concatenação de deduções, a passagem na mente de uma imagem a outra se dá por uma concatenação de associações. Assim, enquanto se detém pelo inusitado do que contempla, sem estímulo que a faça passar à apreciação de novo objeto, a mente pode ser dita em estado de admiração; mas tão logo se lhe apresentem outras causas ou coisas, tão logo passa a outras imagens. A admiração derivando de uma causa positiva, mas de uma ausência de causa que a leve à consideração de outra coisa, não tem a realidade afetiva originária de que gozam o desejo,

---

[235] SPINOZA, B. TTP Praefatio [7/31-33], p. 46: "(…) et specie religionis multitudiins animum, Gentilium superstitioni adhuc obnoxium, ab iisdem avertere student, quo omnia iterum in servitium ruant".

[236] ARISTÓTELES. *Metafísica*: volume II [982b], p. 11: "De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples; em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas sempre maiores, por exemplo, os problemas relativos aos fenômenos da lua e aos do sol e dos astros, ou os problemas relativos à geração de todo o universo. Ora, quem experimenta uma sensação de dúvida e de admiração reconhece que não sabe; e é por isso que também aquele que ama o mito é, de certo modo, filósofo: o mito, com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis. De modo que, se os homens filosofaram para libertar-se da ignorância, é evidente que buscavam o conhecimento unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática".

a alegria e a tristeza; o amor e o ódio, igualmente, são derivações da alegria e tristeza (supra 2.3.3).

Quão esvaziada a potência da admiração na *Ética* se considerado o destaque em seus predecessores. E se considerada no *Tractatus* a importância que ocupa como força imaginativa pela qual as leis determinadas da natureza são transformadas em *desregramentos* divinos. Entretanto, a explicação na definição dos afetos e, antes, na demonstração e no escólio da proposição 52, coincide com a aplicada aos milagres: "Esta afecção da mente ou imaginação de uma coisa singular que, sozinha, ocupa a mente, chama-se admiração. Se, entretanto, a admiração é provocada por um objeto que tememos, designamos por pavor" (Spinoza, 2008, p. 223).[237] A mente fica suspensa diante do acontecimento estarrecedor: aturdida, confunde-se e descuida-se até dos meios de seguridade ante o mal que a ameaça. Por isso a frequência na Escritura os ocorridos que apelam ao fabuloso, ao surpreendente: funcionam como instrumento passional de convencimento daqueles que, recalcitrantes, não podendo ser convencidos por especulação, dobram-se, pela admiração, à contundência da narrativa. Esta, por sua vez, adapta-se à própria mente do que a transmite, igualmente afeito — por devoção, muitas vezes — à grandiloquência. Contrariamente ao elogio da admiração que encontramos em Aristóteles e em tantos teólogos que pretendem exalçar a grandeza de Deus por uma evocação arrebatada da exuberância dos seus feitos, em Espinosa temos a sobriedade que, conhecendo a perfeita e absoluta ordenação desde a eternidade, menos se exalta e mais reforça sua tranquilidade de ânimo. Apêndice da *Ética* I: "E é por isso que quem quer que busque as verdadeiras causas dos milagres e se esforce por compreender as coisas naturais como um sábio, em vez de se deslumbrar como um tolo, é tido aqui e ali, por herege e ímpio" (Spinoza, 2008, p. 71).[238] Se a admiração é destituída de sua potência na *Ética* III, é que ao sábio compete menos o admirar-se ante o que lhe pareça momentaneamente singular, e mais o ponderar que o inusitado o é por *desconhecimento de causa*, pertencendo como os demais eventos aos eternos decretos divinos. Como o milagre é um acontecer que *supostamente* ultrapassa a compreensão do entendimento

[237] SPINOZA, B. Tomaz Tadeu traduz "consternatio" por "pavor": "Haec mentis affectio sive rei singularis imaginatio, quatenus sola in mente versatur, vocatur admiratio, quae si ab objecto, quod timemus, moveatur, consternatio dicitur", p. 222. Vidal Peña mantém "consternação" em sua tradução da *Ética* para o espanhol pela Alianza Editorial. Apesar da proximidade etimológica, seguimos Tomaz Tadeu porque o vocábulo "pavor" aproxima-se mais da ideia de "temor" a que se liga a admiração em questão. Mas é por "consternação" que Emanuel Angelo e Luís César Guimarães traduzem do holandês o afeto que, no *Breve tratado*, designa um excesso de "pusilanimidade" (Segunda Parte, Capítulo IX), p. 110.

[238] SPINOZA, B. EI, Appendix, p. 70: "Atque hinc fit, ut qui miraculorum causas veras quaerit, quique res naturales ut doctus intelligere, non autem ut stultus admirari studet, passim pro haeretico et impio habetur et proclametur ab iis, quos vulgus tamquam naturae deorumque interpretes adorat". O sábio, que bem compreende o miraculoso como natural, será anatematizado pelos que detenham o poder como intérpretes dos deuses, alicerçados que estão na admiração que lhes presta o comum das pessoas.

humano, sua consequência para a mente é a ruptura da conexão das ideias; ora, cabe ao sábio restabelecer a concatenação. A reordenação do milagre mostra-se textualmente no Capítulo VI pelo acréscimo em sua definição de uma desconfiança duas vezes pontuada pela inserção da *suposição*: transita da locução "facto que ultrapassa" a "é suposto ultrapassar a compreensão humana", e "factos naturais que ultrapassam ou são supostos ultrapassar [ou que se crê ultrapassar] a capacidade de compreensão humana" (Espinosa, 1988, p. 195).[239] A afirmação e certeza vão cedendo lugar à suposição e hipótese numa nítida exemplificação da ambígua desambiguação no *Teológico*.

É assim que Espinosa adianta seu intuito de naturalização do milagre e incorre, inclusive, numa infração ao que propusera inicialmente como estrita imanência. Testifica que para a explicação de várias ocorrências nos relatos bastaria a luz natural. Já fora explicada a passagem de Josué em que se diz ter o sol "parado" (supra 3.1.1); também naturalmente podem ser explicadas as pragas que se abateram sobre o Egito no Pentateuco: a lepra que atingira os Egípcios (*Êxodo*, IX, 10) pelas cinzas atiradas ao ar por Moisés; a leva de gafanhotos que viera e se fora pelo forte vento do Leste soprado por uma noite e dia inteiros e depois pelo sopro de um vento Oeste (*Êxodo*, X, 14, 19); também devido ao vento Euro o mar se abrira em *Êxodo* XIV à travessia dos judeus; em *João* IX, as ações com as quais Jesus cura o cego. Observemos que ao inserir um episódio do Novo Testamento, Espinosa em nada distingue os feitos de Jesus daqueles dos profetas do Antigo Testamento. Jesus se difere na essência de seus ensinamentos, o que discutiremos (3.3.3). No entanto, se nos ativermos ao que narra o livro de João, os meios pelos quais Jesus concedera o lume ao cego, a saliva cuspida ao chão, a lama que daí resultara e a água do tanque de Siloé, não são suficientes para fornecer uma razão plausível à obtenção da visão. Jesus empregara recursos materiais, mas a indigência destes com relação ao resultado, implica numa indiscutível desproporção. O caráter "milagroso" da circunstância permaneceria. Espinosa arrolara esse episódio entre os explicáveis pela luz natural, ainda que os meios da cura sejam apenas semiexplicitados: fê-lo porque as mais das vezes a Escritura sequer indica quaisquer mediações responsáveis pelo acontecimento, algo inerente ao feitio e intenção dos textos que é o de conduzir à devoção o comum das pessoas. Eis que Espinosa, enfim, conclui: "todos os factos narrados na Escritura aconteceram naturalmente" e se parecem transgredir os próprios decretos, mandamentos, sentenças, palavras de Deus (ou seja, ação e ordem naturais), isto se dá porque pretendem, em convergência com o estilo e método de cada historiador, "despertar a admiração por tais coisas e, consequentemente, incutir a piedade no ânimo do

[239] SPINOZA, B. TTP VI [87/7-9], p. 250: "et propterea per miraculum in Sacris Literis nihil aliud posse intelligi, quam opus naturae, ut diximus, quod captum humanum superat, aut superare creditur".

vulgo" (Espinosa, 1988, p. 198).[240] Longe de indicar reverência à suprema providência, onipotência e perfeição divinas, os milagres — atos excessivos numa obra, a da natureza, que não comporta exceções —, são atestadores de *irreverência*, espécie de "ateísmo", uma vez denegarem a essência de Deus como potência absoluta.[241] Máxima ironia e máxima inflexão discursiva: se para a elaboração do *Teológico* uma das motivações foi responder aos que acusavam sua filosofia de ateísmo (supra, 3.1), é o filósofo agora quem acusa seus detratores. Ao final da discussão, mencionando Flávio Josefo (37/38-100) e as *Antiguidades judaicas* (Livro II), a propósito dos feitos extraordinários de Alexandre Magno, conclui com o historiador competir a cada um pensar como quiser a respeito. Atenua, assim, a ironia máxima pouco antes dirigida aos defensores dos milagres, ao chamá-los "ateus". Que o sejam ou não, importa pouco à salvação, desde que mantenham uma prática de piedade. E assegura, ao mesmo tempo, a sua finalidade: as questões teóricas importam menos diante de uma prática de obediência. Quanto ao sábio, manter-se-á afeito à ordem, sem pretender adaptá-la aos seus desígnios, sem almejar que se adeque aos seus fins, mas a ela se adaptando, concebendo-se *sob o âmbito da eternidade* ("Sub quadam specie aeternitatis"). Sim, essa expressão celebrizada na *Ética* V, e que surge anteriormente na indicação da quinta propriedade do intelecto quanto à potência de suas ideias, no *Tratado da emenda* [108], pela primeira vez tem sua incursão — textual-impressa —, neste Capítulo VI do *Tractatus theologico-politicus*.[242]

Uma infração ao método. Se os milagres são decorrências naturais dos decretos-leis de Deus; se a providência divina é a eterna predeterminação de causas e efeitos da mesmíssima natureza, qualquer acontecido relatado pelos escribas pertence à ordem fixa e imutável das coisas, sendo sua inconciliabilidade com esta um absurdo a ser repudiado como sacrílega adulteração dos textos por homens ímpios (voltaremos a esse conceito de sacrilégio, em 3.3.1). Somente o acréscimo posterior às narrativas justificaria a impossibilidade de serem consideradas afins à luz do entendimento. É difícil não considerarmos que se há exagero nos textos bíblicos com relação ao maravilhoso, há no tratamento dado a este pelo filósofo também algo de excedente, em relação aos fins a que se propôs; se o propósito fora a conciliação das narrativas e da ordem natural, essa conciliação é *inconciliável* com o intento maior do *Tractatus*

[240] Ibidem, VI [90/1-7], p. 258: "[...] quare non dubio est, quin omnia, quae in Scriptura narrantur, naturaliter contigerint, et tamen ad Deum referuntur, quia Scripturae, ut jam ostendimus, non est, per causas naturales docere, sed tantum eas res narrare, quae imaginationem late occupant, idque ea Methodo, et stylo, qui melius inservit ad res magis admirandum, et consequenter ad devotionem in animis vulgi imprimendum".

[241] Como não lembrar de nosso Mário Quintana? Poema "Dos Milagres": "O milagre não é dar vida ao corpo extinto,/ Ou luz ao cego, ou eloquência ao mudo.../ Nem mudar água pura em vinho tinto.../ Milagre é acreditarem nisso tudo!".

[242] SPINOZA, B. TTP VI [86/15], p. 248.

de separação da filosofia e da teologia. Por que insistir, então, num presumível acrescento de passagens mal-intencionadas aos textos originários se a caracterização predominante da Escritura é sua disposição imagética, por si só indicativa de que nelas encontraremos o milagroso, antes que o especulativo? Que impedimento haveria, para a intenção última do *Tractatus* e do próprio Espinosa, se admitíssemos simplesmente a literariedade da Bíblia como um Livro em que a tônica é mítico-poética (acentuadamente no Antigo Testamento) e o milagre uma sua manifestação exemplar, discordante da verdade natural porque de outra *ordem discursiva*, mais ainda, de outra *ordem cognitiva*? Que obrigatoriedade há para que as narrativas sejam razoáveis, isto é, por que não podem ser absurdas segundo o crivo da razão, mas não daquilo a que se propõem, o maravilhamento encantatório do público a que se destinam? Espinosa mesmo não aponta o *stilo Poëtico* de vários episódios? Este é o momento mais crítico da análise desenvolvida pelo *Tractatus*, e assinala uma espécie de inflexibilidade na *inflexão* operada pela exegese espinosana. Torna-se profundamente arbitrária a desambiguação com que o miraculoso é reconduzido à ordem natural quando estendida à própria defesa de que os milagres bíblicos podem e devem ser explicados naturalmente, salvo em se tratando de corrupção intencional dos textos, casos em que ocorrera um "acrescento feito nos Livros Sagrados por homens sacrílegos" (Espinosa, 1988, p. 200).[243] Por que sacrílegos, se condizentes com o teor geral dos Códices Sagrados?

Na parte 1, "A Construção do espinosismo", de *A nervura do real, n*o item 5 ("Aquém da razão"), Marilena Chauí defende, como é de seu feitio, a abordagem de Espinosa, dando a entender que o tratamento diferenciado da profecia e dos milagres se deve a haver nos textos bíblicos uma "doutrina sobre a revelação" e "doutrina nenhuma sobre o milagre que, consequentemente, situa-se fora do campo da revelação" (Chauí, 1999, p. 203). E à frente argumenta que para Espinosa "todas as profecias e todos os profetas se confirmam uns aos outros e os textos sobre eles também se confirmam reciprocamente"; pelo contrário, "é certo que as Escrituras não professam uma doutrina sobre os milagres, como é certo que negam que o decreto divino contradiga a ordem natural" (Chauí, 1999, p. 204). Espinosa apresenta argumentos extraídos das narrativas em que a realidade é apresentada a partir de uma ideia de imutabilidade: *Salmo* CXLVIII, 6; *Jeremias* XXXI, 35-36; *Eclesiastes* I, 10.[244] Também aduz

[243] Ibidem, VI [91/25-26], p. 262: "(…) a sacrilegis hominibus Sacris Literis adjectum fuisse". Como bem observado por Diogo Pires Aurélio na nota 11 ao Cap. VI de sua tradução do *Tractatus*: "É difícil, senão impossível, interpretar este parágrafo com base no método filológico recomendado por Espinosa. De facto, tudo quanto este possa apurar leva à conclusão de que houve acontecimentos em que as leis da natureza foram suspensas. Se assim não fosse, por que motivo se havia de separar a Escritura da ciência?", p. 399.

[244] Para lembrarmos um caso paradigmático, que dizer da ressurreição de Jesus? Embora o texto bíblico não dê margens à compreensão metafórica da ressurreição do Cristo, devendo ser compreendida literalmente, veremos

que algumas passagens esclarecem a causa natural de eventos que parecerão milagrosos noutra passagem, ressaltando que os textos costumam elidir as causas intermediárias dos acontecimentos. Mas sua justificativa para o tão extremado acordo do *miraculo* e das narrativas bíblicas com o conhecimento natural, é outra: admitindo que incorrera em abordagem diversa daquela empregada na análise da profecia e dos profetas, alega serem os milagres questão atinente à pura filosofia. Dissera o contrário nos *Pensamentos metafísicos*. E a verdade é que os leitores de Espinosa nos perguntamos a razão desse esforço extremado em que se subverte a própria razão epistemológica do *Tractatus*, a aplicação de um método ínsito à Escritura, a partir do qual permaneçam distintas as esferas da razão e da revelação. No Capítulo VII, passada a discussão ontológica como temática medular, chegada a dimensão epistêmica, Espinosa alerta para o fato de que a Escritura não fornece definições das coisas de que trata e nivela revelação e milagre à mesma imprecisão, reafirmando a investigação imanente ao texto: "ora, as histórias contêm principalmente milagres, isto é (como mostramos no capítulo anterior) descrições de factos insólitos da natureza adaptados à mentalidade dos historiadores que as escreveram"; e as revelações "estão também adaptadas às opiniões dos profetas e ultrapassam realmente, como demonstramos no Capítulo II, a compreensão humana". Concluindo: "Daí que o conhecimento de todas estas coisas, ou seja, de quase tudo o que vem na Escritura, deva investigar-se unicamente na própria Escritura, do mesmo modo que o conhecimento da natureza se investiga na própria natureza" (Espinosa, 1988, p. 208).[245] Profecia e milagre se indistinguem, ambos concernindo ao imaginário: mas a primeira "ultrapassa a compreensão humana" e o segundo pode ser explicado pela reta razão, como feito no *Tractatus*. Ora, sabemos que para Espinosa essa *ultrapassagem da compreensão humana* já fora desambiguada com a indicação do profeta como ignorante das coisas naturais: trata-se de uma "ultrapassagem" não em comparação à ordem da natureza, pois nada há de sobrenatural; tampouco ultrapassagem da ordem da racionalidade, pois esta lhe é superior; mas ultrapassagem considerada no seu plano de mimetização, no seu campo fabuloso, como uma peculiaridade, uma singularidade da potência do imaginário. Se a mente é capaz de fabricar entes duvidosos no plano dos conceitos,

que Espinosa prefere interpretá-la metaforicamente, o que condiz com sua interpretação racional das coisas, mas não com a Escritura. Ver infra (3.3.3).

[245] SPINOZA, B. TTP VII [98/35-99/8], p. 280: "(…) at historiaec miracula potissimum continent, hoc est (ut in superiore Capite ostendimus) narrationes rerum insolitarum naturae, opinionibus et judiciis historicorum, qui eas scripserunt, accommodatas; revelationes autem opinionibus etiam Prophetarum accomodatae sunt, ut in secondo Cap. ostendimus, et ipsae revera captum humanum superant. Quare cognitio horum omnium, hoc est, omnium ferè rerum, quae in Scriptura continentur, ab ipsa Scriptura sola peti debet: sicut cognitio naturae ab ipsa natura".

denunciados pela *Ética* como "entes metafísicos ou universais",[246] que dizer da imaginação? Esta fabricará "entes de imaginação" e profusamente.

Por que não o mesmo quanto ao milagre? Por que não admitir que à Escritura cabe o insólito como *ordem* (ainda que desordenada) *imaginativa* das coisas? Por que ferira regra geral do método? A nosso ver, a questão dos milagres dá relevo a uma *tensão metodológica* em andamento desde a análise da profecia: Espinosa não foge à crítica que fará aos demais exegetas, a saber, mesmo advogando a imanência ao texto, o estudioso tem sua verdade prévia; mesmo detalhando as razões de sua leitura e exemplificando-a em conformidade, o intérprete tem sua compreensão anterior ao próprio exame. E nem sempre consegue ou quer escondê-lo. Nada obsta que Espinosa conclua a propósito: os textos proferem o miraculoso, embora tal não concorde com a razão. Aqui a potência da desambiguação fora longe o suficiente para a ultrapassagem de qualquer duplicidade remanescente: o que, longe de eliminar a tensão de linguagem que viemos apontando, a acentua, à medida que infringe a regra de ouro do método, a qual estudaremos a seguir.

3.2 Prospecção. Epistemologia no *Tractatus theologico-politicus*. "Verdadeiro sentido" e "verdade das coisas": a *Chave do Santuário*

> Assim, quando estamos a investigar o sentido da Escritura, há que evitar a todo o custo deixarmo-nos influenciar pelo nosso raciocínio (para já não falar dos nossos preconceitos), porquanto ele assenta nos princípios do conhecimento natural. Para não se confundir o verdadeiro sentido com a verdade das coisas, devemos examiná-lo com base unicamente na norma linguística ou num raciocínio que tenha por único fundamento a Escritura (Espinosa, 1988, p. 209).[247]

A história das histórias. Como *remédio* a expurgar os desvios de interpretação da Escritura, desvios em que ele mesmo incorre por vezes (3.1.3), Espinosa recorrerá, no capítulo VII do *Tratado teológico* ao método de interpretação da natureza de Francis Bacon e seu *Novum organum*. Sabemos que Espinosa possuía (item 139 de sua biblioteca particular) um exemplar

[246] SPINOZA, B. EII, esc. da prop. 48: "entia metaphysica sive universalia". No Apêndice da EI, p. 73: "Vemos, pois, que todas as noções que o vulgo costuma utilizar para explicar a natureza não passam de modos do imaginar e não indicam a natureza das coisas, mas apenas a constituição da sua própria imaginação. E como elas têm nomes, como se fossem entes que existissem fora da imaginação, chamo-as não entes de razão, mas entes de imaginação". Appendix, p. 72: "Videmus itaque omnes notiones, quibus vulgus solet naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare; et quia nomina habent, quasi essent entium, extra imaginationem existentium, eadem entia non rationis, sed imaginationis voco".
[247] SPINOZA, B. TTP VII [100/16-22], p. 284: "Quin imo apprime cavendum est, quamdiu sensum Scripturae quaerimes, ne ratiocinio nostro, quatenus principiis naturalis cognitionis fundatum est (ut jam taceam praejudicia), praeoccupemur; sed ne verum sensum cum rerum veritate confundamos, ille ex solo linguae usu erit investigandus, vel ex ratiocinio, quod nullum aliud fundamentum agnoscit, quam Scripturam".

da obra *Sermones fideles sive Interiora rerum* (publicados em inglês em 1625 como *The essayes or counseils*, *civil and moral* e em português, simplesmente, *Ensaios*); mas também vemos seu conhecimento do filósofo inglês através da resposta à pergunta de Oldenburg (carta 1) acerca dos "defeitos" que indicaria na filosofia de Bacon e Descartes, a que responde citando diretamente o aforismo XLIX da Primeira Parte do *Novum organum* e indiretamente os aforismos XLI, XLVIII e LI. Assim como Descartes, Bacon se distanciara em demasia do conhecimento da causa primeira e origem de todas as coisas, desconhecido a natureza real da mente humana e afastara-se da indicação das causas verdadeiras dos erros. Vimos como em Descartes a metafísica é basilar (2.2.1), mas logo cede lugar à investigação do mundo. As *meditações de filosofia primeira* o são porque antecedentes na ordem do conhecimento, haja vista assegurarem a possibilidade mesma de conhecermos. O Deus bom e veraz abre o saber à efetividade das coisas, à natureza, à física. A condenação pascaliana da pressa com que Descartes abandona a teologia finda compartilhada por Espinosa, não por *pietismo*: a identificação *Deo-natura* tem por consequência que, para o verdadeiro conhecimento da ordem das coisas particulares componentes da *natureza naturada*, mantém-se a necessária compreensão da causa primeira. Se há espaço para o experimento (com o salitre, com os fluidos, com as lentes) sem a evocação imediata da *causa sui*; se no domínio particular da empiria podemos averiguar as causas imediatas, ignorando metodologicamente a inicial; e se mesmo para a diferenciação entre entendimento e imaginação é prescindível o conhecimento da *origem e natureza da mente*, bastando (como a faz "o Verulâmio") a descrição desta ou de suas percepções (carta 37 a Bouwmeester); para o conhecimento, porém, da verdadeira natureza das coisas, determinação particular de uma ordenação universal, urge a apreensão do encadeamento pelo qual se vinculam a substância, seus atributos e os modos. Descartes afastara-se muito dessa "perspectiva de eternidade".

Quanto a Bacon, é notório o exíguo espaço concedido à metafísica em seu pensamento. A partir da segunda metade do *Novum organum* (aforismo IX) e de outra obra, antecedente em quinze anos, *The proficience and advancement of learning divine and humane* (1605), é que vemos o papel da metafísica na Instauração Magna: caber-lhe-iam dois campos de investigação, o das causas formas e finais, ficando para a física a lida com as causas eficientes e materiais, o que constitui a via da verdadeira interpretação da natureza a partir de sua história, aos poucos contada nas *tábuas de investigação*, matéria da Segunda Parte do *Novum*

organum.[248] É nessa Parte que o antifinalismo baconiano, afim àquele que seria também de Descartes e Espinosa, se desenvolve com a crítica à formulação das causas aristotélicas. As formas, em Bacon, dizem respeito ao dinamismo latente das coisas. Têm uma importância crucial em seu sistema da natureza. Mas a causa final é um erro. Como ídolo da tribo (aforismo XLVIII), a tendência do intelecto a buscar as causas primeiras condu-lo antes ao estabelecimento da causa final pela qual erroneamente se explicam os eventos naturais. Querendo avançar sempre, o intelecto é detido por suas contradições e ilusões. Mas, como para Espinosa a metafísica é objeto da filosofia pura e não da empiria, tornada texto, evidencia por si mesma seus princípios, elidindo o detalhamento de qualquer *contextualidade, historicidade*, como na *Ética*. O mesmo não se dá com a Bíblia: daí a obrigação de, para bem compreendê-la, conhecer *a história de suas histórias*. É inspirado em Bacon e sua *história da natureza* que Espinosa derivará as indicações do método exegético, insistindo na diferenciação quanto ao que se deva buscar: não a *verdade natural*, sim o *sentido moral* dos livros.

A Chave do Santuário. Para que afirme categoricamente a limitação dos textos sagrados em assuntos naturais, Espinosa repudia a interpretação alegórica, em prol da leitura literal. Em *A filosofia do Iluminismo* diz-nos Ernst Cassirer (1997, p. 248): "É preciso esperar pela audácia de Spinoza para que seja, enfim, apresentada a questão realmente incisiva e decisiva. O seu *Tratado teológico-político* é, com efeito, a primeira tentativa de justificação e de fundamentação filosófica da crítica bíblica". Embora Espinosa não tenha substantivado seu método, dando-lhe um nome, vindo antes a adjetivá-lo como "a mais certa e até a única via" ("unicam et certiorem esse viam"), o método "verdadeiro", "único verdadeiro", o "melhor" ("optimam"),[249] hoje o apontamos antecipador do método histórico-crítico.[250] O método

---

[248] Traduzida como *O progresso do conhecimento* por Raul Fiker. Nas pp. 151-152: "A segunda parte da Metafísica é a inquisição das causas *finais,* que me vejo obrigado a qualificar não de omitida, mas de deslocada. Não obstante, se fosse apenas um defeito de ordem, não falaria dele, porque a ordem afeta a exposição, mas não a substância das ciências; mas esta má colocação ocasionou uma deficiência, ou pelo menos um grande estancamento nas próprias ciências. Pois o tratamento das causas finais misturadas com as demais nas investigações físicas entorpeceu a indagação severa e diligente de todas as causas reais e físicas, e deu ocasião aos homens de deterem-se nestas causas meramente agradáveis e especiosas, com grande freio e prejuízo de outros descobrimentos. [...] Pois dizer que *as pestanas são para formar uma sebe viva ou cerca em torno dos olhos, ou que a firmeza das peles e couro das criaturas vivas é para defendê-las do calor ou do frio extremo, ou que os ossos são para subministrar as colunas ou vigas sobre as quais se erguem as estruturas dos corpos das criaturas vivas, ou que as folhas das árvores são para proteger o fruto, ou que as nuvens são para regar a terra, ou que a solidez da terra é para dar sustentação e morada às criaturas vivas* etc., todas essas coisas estão bem observadas e recolhidas na Metafísica, mas na Física são improcedentes". Ora, para Espinosa, nem mesmo na metafisica o finalismo teria lugar, conforme vimos (2.3.2).

[249] ESPINOSA, B. TTP, pp. 214, 218, 215, 226, respectivamente.

[250] Pierre Gilbert, em *Pequena história da exegese bíblica* (p. 51), afirma não haver *um* método histórico-crítico, tamanhas as diversidades interpretativas que se abrigariam sob esse apelativo. Mas Joseph A. Fitzmeyer, em *Escritura. A alma da teologia*, discorda: as novas leituras bíblicas não multiplicam o método, desenvolvem-se dentro deste como abordagens: abordagem narrativa, retórica, canônica, sociológica, psicológica, feminista. Diz-

espinosano estabelece prescrições de cunho hermenêutico que sistematizam a interpretação, delimitando o campo de incorrência da arbitrariedade e subjetividade do exegeta, permitindo decifrar quando a passagem deve ser explicada literalmente — e quase sempre assim o será.[251] Evita que se confundam, como na maioria dos teólogos, os sentidos literal e alegórico: à medida que transpõe o feitio imaginativo, pré-concebido, parcial do exegeta para uma feição mais objetiva, analítica, universal, adequada, advinda da aplicação do método. Mesmo que as narrativas sejam históricas, estejam seus fatos e fautores *sob a perspectiva da temporalidade*, as regras a elas aplicadas são universais porque derivadas do intelecto. Não devem as verdades naturais ser a chave para a interpretação, mas a chave pela qual devem ser interpretadas advém de uma disposição metodológica sugerida pelo intelecto, como acontece nas ciências da natureza e na elaboração de sua *história natural*. O método é **a chave do santuário**.[252]

E a principal chave-de-leitura dessa *Chave* é a que abre o texto à leitura literal. Mas com as cartas de Galileu vimos o apreço ao alegórico, capaz de decifrar as subcamadas, o subtextual. Se recorremos ao Segundo dos *Diálogos de amor* de Leão Hebreu, temos a exposição dos usos possíveis do texto, reflexões quanto à poesia dos antigos, extensíveis ao texto sagrado.[253] O personagem Fílon explica que há várias *intenções* ("intenzioni") nos poemas gentis, sendo a do sentido literal a "casca exterior" ("scorzi esteriore"), a que se expõe com a história mesma e as ações dignas de memória dos personagens. O enredo com suas peripécias. Numa segunda camada, interiorizada, estaria o sentido moral, em que os fatos e feitos são lidos em atenção à vida prática, em consequência do que têm de aprovável ou reprochável; as

---

nos (p. 43): "Refiro-me a elas como abordagens, porque nenhuma delas é um método de interpretação completo em si mesmo ou que possa substituir ou competir com o método histórico-crítico básico. Todavia, são abordagens do texto bíblico que podem corrigir certas tendências do método básico ou aperfeiçoá-lo em direções específicas".

[251] O sentido literal não é, contudo, *literalista*: tal como Espinosa o concebe, não se restringe à decifração descontextualizada, imediata, atida ao mais superficial da fraseologia. Opõe-se, pois, à pobreza interpretativa da leitura fundamentalista. Conforme a PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na igreja*, p. 82: "A leitura fundamentalista teve sua origem na época da Reforma, com uma preocupação de fidelidade ao sentido literal da Escritura. Após o século das Luzes, ela se apresentou no protestantismo como uma proteção contra a exegese liberal. O termo 'fundamentalista' é ligado diretamente ao Congresso Bíblico Americano realizado em Niagara, estado de New York, em 1895. (…) Logo que a leitura fundamentalista da Bíblia se propagou em outras partes do mundo ela fez nascer outras espécies de leituras, igualmente 'literalistas', na Europa, Ásia, África, América do Sul. Esse gênero de leitura encontra cada vez mais adeptos, no decorrer da última parte do século XX, em grupos religiosos e seitas assim como também entre os católicos".

[252] "Descobriu a todo mundo o que se queria manter oculto. Achou a *Chave do santuário*, onde antes dele não se viam mais do que mistérios. Eis aí por que, ainda que sendo um homem de bem, não pôde viver seguro": parágrafo 33 da *Vida de Espinosa* (de 1719), do biógrafo espinosista Lucas, disponível em *Biografías de Spinoza*, e no "dossier" da edição da *Ética* de Bernard Pautrat. *La Clef du Sanctuaire* é o título sob o qual fora publicada a tradução francesa do TTP, em Leiden (1678). Foram-lhe dados outros títulos a fim de escapar à proibição: *Opera chirurgica omnia* de Francisci Henriquez de Villacorta; *Operum historicorum collectio prima*, de Danielis Heinsii; *Totius medicinae idea nova* de Francisci de la Boe, todas editadas em 1673. Cf. BOSCHERINI, E. G. Op. cit., pp. XXXIV-XXXVI.

[253] HEBREU, L. Op. cit., p. 149 e segs. (tradução portuguesa). HEBREO, L. Op. cit., p. 85 e segs.

narrativas vistas a partir das virtudes que defendem e dos vícios que condenam. O terceiro sentido, entranhado como a medula dentro da casca do fruto, é o alegórico. Para Fílon-Leão Hebreu, os sentidos científicos ("sensi scientifichi") da leitura se encontram na utilização de uma ou mais dentre as três possíveis verdadeiras compreensões das coisas naturais, celestes, astrologais ou teologais. Naturais porque ao ser desentranhado um sentido interno, oculto à primeira leitura, diria respeito ao humano que "pertence às coisas naturais" ("è dele cose naturali"); celestes porque o sentido íntimo apontaria por sua vez à ligação do humano às esferas elevadas e eternas da especulação; astrologais porque, uma vez se aplicando às dimensões especulativas, metafísicas, aplicar-se-ia por conseguinte aos assuntos cósmicos (lembremos que a metafísica aristotélica comporta também uma explicação dos motores e movimentos dos astros); teologais porque as três acepções anteriores se vinculariam, a seu modo, à divindade do saber filosófico, exposto pelos poetas em versos. Por que, pergunta, Sofia, os poemas confundem assim em seu enredo, em seu ato historial ("atto istoriale"), tantos sentidos? Cinco as razões, responde Fílon: 1) a primeira é preservação da própria verdade. Conspurcar o sigilo da profunda ciência indiscriminadamente em prol de todos os indivíduos é levar a uma conspurcação da excelência das coisas divinas. Os antigos conservavam reservado esse conhecimento a partir dos adornos e artifícios das próprias narrativas, afastando a imprudência dos imperitos, dos impróprios à revelação de tão excelsos segredos; 2) logo, com a mesma história atendiam aos diversos leitores-ouvintes: segundo o entretenimento das ações, segundo a moralidade, segundo o ensinamento especulativo; 3) assim, atendendo a toda espécie de pessoas, difundem-se amplamente as histórias, condensando a doutrina em poucas palavras e com o engenho da arte poética; 4) e por mesclarem o aparente ao oculto, o fácil ao difícil, tornam aprazível o aprendizado, e atrativo de maneira que seja a fabulação um estímulo à fragilidade humana ("fragilità umana"); 5) finalmente, preservam sob as narrativas as sentenças que contêm a sabedoria oculta, de maneira que não se percam da memória com o passar do tempo. Platão mesmo teria mantido a cifra, embora haja também eliminado um "ferrolho", a da escrita em versos. Aristóteles, por sua vez, teria retirado nova tranca, a da alegoria a que ainda recorre o mestre, não obstante a dificuldade da própria cognição afaste a sua filosofia da grande maioria que não a pode conhecer.

A concepção hebreana de texto (narrativa mitopoética) e de leitura (ou escuta) se insere na tradição hermética renascentista.[254] Pensa mensagens ocultas para os poemas antigos,

[254] De que nos fala Francis A. Yates em seu *Giordano Bruno e a tradição hermética*, p. 14: "Inspirada em Hermes Trimegisto, desenvolveu-se uma extensa literatura em grego, consagrada à astrologia, às ciências ocultas, às virtudes secretas das plantas e das pedras e à magia simpática, baseada no conhecimento de tais virtudes e

pensa para os mitos verdades íntimas afins às da moral e da especulação (natural, astrológica, teológica). A matança da Górgona por Perseu pode ser admirada pela celebridade do feito, por ser realização memorável; pode ser interpretada como uma vitória da virtude sobre os baixos instintos (porque Górgona quereria dizer "terra"); pode ser decifrada como uma vitória sobre o corruptível e elevação ao etéreo, desprendimento da inteligência, ascensão à imortalidade. Antepõe-se, assim, à investigação a aceitação de um sentido prévio, oculto, nem sempre acessível, a não ser que possuamos a chave de leitura. Embora aplicados à interpretação do mito gentio, os sentidos apresentados nos *Diálogos de amor* encerrariam aquela quádrupla leitura da tradição medieval com relação à Escritura, enfeixada por um dístico latino: "A letra ensina os fatos; a alegoria, aquilo em que deves crer./ O (sentido) moral aquilo que deves fazer; a anagogia aquilo a que deves tender" (Gilbert, 1995, p. 128).[255] A alegoria na leitura cristã tende à explicitação dos símbolos que lhe são próprios, centrando-se na dimensão cristológica; a hebreana, na mitologia antiga, como é peculiar aos renascentistas. A anagogia, na interpretação medieval, sendo relativa à destinação final da vida, corresponde em Leão Hebreu às mesmas dimensões alegóricas pelas quais o mito pode ser desvelado também como uma verdade astrológica ou teológica. Em comum, vemos que o sentido literal, também dito "material", é o menos rebuscado, reproduzindo-se na interpretação do mito antigo como do símbolo cristão a mesma compreensão "espiritualizada" de realidade, em que a "cópula" entre o natural e o celestial se dá, antes, por uma "espiritualização" da natureza que por uma naturalização do celeste. Sendo em Espinosa a natureza a substância ou Deus, a matéria tem seu estatuto ontológico garantido como até então raramente (por exemplo, entre os atomistas) tivera.[256] Como, ainda, a intelecção das essências é imediata, prescindindo inclusive da palavra ("a narrativa da natureza", mentalmente apreendida, seria de ideias e estas não se confundiriam

interessada também na fabricação de talismã para atrair o poder das estrelas etc. Além destes tratados ou receituários para a prática da magia astral, inspirados em Hermes, desenvolveu-se também uma literatura filosófica associada a esse mesmo reverenciado nome".

[255] Ainda GILBERT, P. *Pequena história da exegese bíblica*, p. 128: "Dito de outro modo, o sentido primeiro ou *sentido literal* (ou ainda sentido histórico), diz os fatos e os acontecimentos; o *sentido alegórico* exprime as verdades teológicas ou cristológicas do texto primeiramente percebido no seu sentido literal (ou histórico); o *sentido moral*, ou ainda 'tropológico', diz aquilo que o crente deve fazer, como deve agir em função de sua fé; quanto ao *sentido anagógico*, ele orienta para os fins últimos, para o além da vida, como numa espécie de contemplação antecipada característica da vida eterna..." (itálicos do autor).

[256] Na carta 56 a Hugo Boxel [261-262]: "A autoridade de Platão, Aristóteles e Sócrates não vale muito para mim. Teria me admirado se tivesses proferido Epicuro, Demócrito, Lucrécio ou algum dos atomistas e defensores dos átomos; com efeito, não é de admirar que aqueles que inventaram as qualidades ocultas, espécies intencionais, formas substanciais e outras mil nugas, tenham excogitado espectros e lêmures e crido em velhinhas a fim de diminuir a autoridade de Demócrito, cuja boa fama invejaram tanto que queimaram todos os livros dele, que com tanto louvor ele publicara". In: Cadernos Espinosanos, n. 35, jul-dez. 2016, p. 571. A propósito de Espinosa e os "materialistas da antiguidade", nosso artigo "Espinosa e Epicuro: imanência e felicidade". Conatus, vol. 11, n. 21, 2019, pp. 31-41. Voltaremos a Boxel em 4.3.1.

com os signos e imagens), não há por que pretendermos uma história oculta da natureza e menos ainda por que a exprimirmos cifradamente, uma vez adequadamente conhecida. Que dizer, então, dos que leem a Escritura como se contivesse segredos inacessíveis à "primeira vista"? Que dizer dos que procuram na "ação historial" da Bíblia as verdades especulativas, confundindo *sentido e verdade*?

Interpretações. Vimos (3.1.3) que mesmo Espinosa não escapa à própria crítica, a levarmos em consideração o tratamento dos milagres. Mas a seguir ilustraremos posturas interpretativas nomeada e ocultamente criticadas pelo filósofo. Nomeadamente um algo desconhecido Judas Alpakhar[257] e o notório Maimônides (2.1.1), para Espinosa, adulterador do sentido bíblico original em função de forçada adequação à verdade externa da filosofia aristotélica, aliás nem tão verdadeira assim. Mas o nome do sábio judeu oculta o de um amigo próximo de Espinosa, Lodewijk Meyer, e sua *Philosophia, sacrae Scripturae interpres,* em que o cartesianismo se dispõe como a medida de validação ou invalidação da verdade bíblica. Ressalta-se, pois, uma notável *tensão* entre o texto e o *pré-texto*. O texto sendo o escriturístico, o pré-texto de Meyer é o de uma verdade filosófica de seu tempo, o cartesianismo. A adaptação do texto ao pré-texto constitui o *pretexto* de suas interpretações. Quanto a Isaac de La Peyrère, diz-nos Popkin (2000, p. 355): "O ceticismo de Spinoza sobre a religião revelada [...] desenvolveu-se a partir de seu contato com as ideias de La Peyrère e de sua aplicação do método cartesiano ao conhecimento revelado". Parece exagerada a proeminência de La Peyrère sobre Espinosa observada por Popkin: não obstante, averiguaremos as interseções possíveis entre ambos, o que nos servirá de oportunidade para entrelaçar ainda mais o teológico e o político, à medida que a visão lapeyreriana do pecado e da "lei" antecipará alguns conceitos com os quais lideramos no Capítulo 4. Após a breve aproximação ao *Pré-adamita*, lidaremos com a crítica velada de Espinosa a Meyer (ambas as discussões em 3.2.1). Com a chegada a Francis Bacon (3.2.2), culminam os interlocutores do método espinosano e com eles esta seção demarcada pela Epistemologia, e sua discussão das regras e aplicações do método como produto da ciência investigativa da Escritura. Encerraremos (3.2.3) com os resultados da aplicação da interpretação

[257] Diogo Pires Aurélio, na nota 2 ao Cap. XV do TTP, p. 413: "O rabino Alpakhar, de Barcelona, falecido em 1235, era médico e autor de um conjunto de cartas dirigidas a David Kimchl [...] onde criticava asperamente o método de Maimônides". O nome de Alpakhar esconderia outro, segundo Aurélio, o de Petrus Serrarius. Deste, diz-nos Atilano Domínguez na nota 108 à carta 14 de sua edição da correspondência de Espinosa, p. 148: "Petrus Serrarius ou Pierre Serrutier (1600?-1669) nasceu em Londres de pais huguenotes, estudou na universidade de Leiden (1620-3), sendo ministro da Igreja reformada até 1628. Após abandonar o ministério, residiu em Amsterdã (1630-1669), sem que se conheça seu ofício, pelo qual viajava com frequência a Londres, servindo de laço entre Espinosa e Oldenburg [...]. Escreveu contra a obra de Meyer sobre a Escritura: *Resposta a um tratado paradóxico de um discípulo anônimo de Renatus des Cartes* (Amsterdã, 1667)".

de Espinosa, e suas consequências profundamente heréticas, aos olhos da tradição exegética mais tradicionalista e empedernida.

3.2.1 Dois intérpretes: Isaac La Peyrère, Lodewijk Meyer

> Assim estavam para mim as coisas no estado de natureza, antes da lei e de Adão. Mas para vocês, que se põem com a constituição da lei e que nasceram ou de Adão ou gerados depois dele, o caso é diferente. Porque o pecado que para mim era (sob o estado de natureza e antes da lei e de Adão) pecado simples e natural, com vocês (a partir da lei e de Adão) começou a ser imputado e dúplice. O pecado em mim era morto, pois não tinha ainda recebido origem, não vivia ainda; quando realizava o pecado, eu vivia, isto é, não morria de morte no estado natural, antes da lei e de Adão. Aquele mesmo pecado, com a lei e Adão, entrou no mundo e viveu em vocês. A morte que, sob o estado natural, em mim continuava apenas naturalmente, antes da lei e antes da transgressão da lei, ou antes do pecado de Adão, aquela mesma morte a partir da lei e de Adão iniciou a reinar em vocês, e por causa da imputação a ser infligida sobre vocês. A minha morte era simples antes da lei e de Adão: a de vocês foi dupla, desde que começou a reinar, a partir da lei e de Adão, por causa do pecado de Adão (La Peyrère, 2004, pp. 105 e 107).[258]

O pré-adamita. A citação acima foi extraída do Capítulo XVIII da obra *Preadamitae* (1655) de Isaac La Peyrère (1596-1676), em que singularmente o próprio pré-adamita discursa ao leitor. La Peyrère evoca Paulo e diz inspirar-se neste para dar voz ao personagem e, realmente, nos versículos de *Romanos* VII, 7 e seguintes, Paulo diz: "Que diremos então? Que a Lei é pecado? De modo algum. Mas, não conheci o pecado senão pela Lei. Pois não conheceria a cobiça se a Lei não dissesse: Não cobiçarás". E o trecho fundamental, a seguir: "Outrora, sem a Lei, eu estava vivo, mas, com a vinda do preceito, o pecado reviveu, e fiquei morto".[259] Paulo não fala em seu nome, mas em nome dos que conheceram a Lei e, por esta, a interdição ao pecado; pela transgressão à Lei, a morte espiritual. La Peyrère aproveita o recurso paulino que hoje chamamos de discurso indireto livre e aplica-o, já como discurso direto, ao seu pré-adamita que reproduz e desenvolve o conteúdo dos versículos de Paulo na primeira pessoa. Quanto à "pessoa" do pré-adamita, se a pudéssemos ver, ficaríamos

---

[258] Traduzimos a partir da versão italiana do *Pré-adamitas* de Giuseppe Lucchesini (*I preadamiti*), com original latino "a fronte" (*Preadamitae*), pp. 104, 106: "Haec ita mecum gerebantur sub statu naturae, ante legem et Adamum. Vobis autem sub statu legis constitutis; et ab Adamo, vel post Adamum genitis, res aliter longe se habituit. Peccatum enim illud quod mihi erat simpliciter et naturaliter peccatum, sub natura, ante legem et Adamum: peccatum idem illud a lege et Adamo, vobis coepit esse imputatum et duplex. Peccatum quod mihi erat mortuum, quod non originem acceperat, quod non vivebat: quod non originem acceperat, quod non vivebat: quod cum patrabam, vivebam: sive quod perinde est, propter quod non moriebar morte, sub natura, ante legem et Adamum: peccatum idem illud, a lege et Adamo, originem accepit, intravit in mudum, et vixit in vobis. Mors quae mihi naturaliter tantum contigebat, sub natura, ante legem, ante transgressionem legis, vel ante peccatum Adami: mors eadem illa, a lege et peccato Adami, coepit regnare in vos, et imputationis causa vobis infligi. Mors mihi erat simplex ante legem et Adamum: mors vobis fuit duplex, ex quo coepit esse regnans, a lege et Adamo, propter peccatum Adami". Para as citações seguintes evitaremos a reprodução do original latino. O *Preadamitae sive Exercitatio super versibus duodécimo, decimotertio et decimoquarto, capitis quinti, D. Pauli ad Romanos, quibus inducuntur Primi Hominis ante Adamium conditi* constituía o volume 52 da biblioteca de Espinosa.

[259] BÍBLIA SAGRADA, p. 1346.

horrorizados com sua face bifronte: talvez inspirado pela representação do andrógino atribuída por Platão a Aristófanes no *Banquete*, mas sem dúvidas em conformidade com sua própria doutrina, La Peyrère pede que imaginemos esse antecessor do dito primeiro homem, como possuindo duas faces, uma voltada para o passado anterior a Adão, outra para os tempos posteriores à lei e à sua transgressão. É também a partir de uns poucos versículos da mesma epístola de Paulo aos *Romanos* que Isaac La Peyrère desenvolve sua tese central.[260] Para desonerá-la de oposições e acusações, chama à sua exegese mera *Exercitação*, a qual submete sem "fraude" e "devotissimamente" às opiniões de toda a Igreja, cujos preceitos acata inteiramente. No Capítulo VIII, ao opor-se aos intérpretes tradicionais, indica que não era sem medo que os primeiros a afirmarem a existência de terras em hemisfério diametralmente oposto ao europeu, bem como a existência de homens antípodas, o faziam; mas sendo os tempos outros, melhores e mais auspiciosos, não há por que temer dar sustento à tese do *Praeadamitae*.

Mas afinal, quem é o Pré-adamita? É um personagem conceitual de Isaac La Peyrère concebido a partir de um exame muito pessoal dos versículos 12-14 da *Epístola aos Romanos* de Paulo. La Peyrère subverte a interpretação convencional. Os teólogos comumente pensam que ao falar da lei no versículo 12, Paulo está a referir-se à que foi transmitida a Moisés por Deus. O pecado existiria no mundo a partir de Adão, mas não lhe seria imputado, pois a lei ainda não existia. Com a revelação da lei aos judeus mediante Moisés, o pecado passara a ser imputado. Mas La Peyrère contesta: se fosse essa lei a que se refere o apóstolo, perderia o versículo 14 toda a sua eficácia. Qual? Para La Peyrère, a que opõe como verdadeira antítese ("antithesis") Adão ao Cristo. Lida à maneira tradicional, entende-se como iniciando com Moisés o período intermédio da imputação do pecado até a vinda de Jesus, pois a lei é então interpretada como a lei mosaica. Adão pecara, mas ainda não havia a lei. Porém, o versículo 12 afirma que por causa de um homem o pecado entrou no mundo e com ele a morte, estendendo-se o pecado e a morte a todos. E o versículo 14 afirma ser Adão *figuração* daquele que virá ("Adami; qui est typus futuri"). Adão é o tipo prefigurativo de Jesus. Por Adão o pecado entrou no mundo, por Jesus a graça veio ao mundo: "O pecado entrou no mundo por causa de um só homem-pecador, que transgrediu a lei de Deus: a absolvição daquele pecado, definida *justiça* e *justificação*, entrou no mundo por causa de um só homem-Deus, que cumpre a lei divina" (La Peyrère, 2004, p. 15). Adão era figura antitética ("typum oppositum") de Jesus, o segundo

[260] Diz o texto bíblico: "Foi por isso que o pecado entrou no mundo como por um só homem e, pelo pecado, a morte, e assim a morte transmitiu-se a todos os homens naquele em quem todos pecaram. De fato, até à Lei havia pecado no mundo, mas sem Lei o pecado não é imputado. No entanto, a morte reinou desde Adão até Moisés, também sobre os que pecaram em virtude de sua solidariedade com a transgressão de Adão, que é tipo do futuro". BÍBLIA SAGRADA. *Epístola aos Romanos* V, 12-14, p. 1344.

Adão, cuja obediência à lei supera em valor a transgressão do primeiro. A morte foi estendida aos demais humanos por desobediência de Adão, e redimida pela própria morte de seu tipo-opositor, Jesus. Assim, o período de que fala Paulo como concernindo à imputação do pecado pela lei antecede Moisés, não é da lei dos judeus de que se trata. Não se trata nos versículos de uma antítese entre Moisés e Jesus, mas entre este e Adão, seu verdadeiro antitipo ("antytipum").[261]

A lei mencionada no versículo 13 é aquela pela qual Adão e os demais humanos (não apenas Eva, já veremos) foram expulsos do paraíso, a lei divina geral, direcionada não aos hebreus, mas a toda a humanidade, a "lei das leis" ("lex legum"), a lei de natureza. É a da reta razão de que devêm a lei das gentes e as leis civis. Da lei geral de *recta ratio* derivam as leis das nações e, no concernente aos hebreus, mandamentos anteriores mesmo a Moisés: "a santificação do sábado, a distinção entre o puro e o imundo, a abstinência de comer carne com vida, isto é, com sangue" (La Peyrère, 2004, p. 21); ritos anteriores a Moisés: os sacrifícios e os cultos instituídos de Adão a Enoque; leis: as que em *Gênesis* XXVI, 4-5, Abraão diz observar, a reverência dos pais pelos filhos, a punição dos assassinos, proibição do adultério, interdição à rapina e proibição da concupiscência, "causa e fonte dos delitos" (ibidem). As leis mosaicas tornaram obsoletas as anteriores, como costumam algumas leis substituir outras, mas o que interessa a La Peyrère é observar que todas essas são leis particulares cuja origem é a mesma, a lei geral, de razão ou natureza, esta, transgredida por Adão. Por que motivo o apóstolo diria ter a morte entrado no mundo com Adão se a imputação do pecado se iniciasse com a lei mosaica? A solução lapeyreriana é singular: ao dizer-se que cabe a Adão a introdução da morte no mundo, concomitante à lei, antes da qual, pois, havia pecado mas não imputação; ao dizer-se que antes de Adão havia pecado mas não imputação, admite-se uma humanidade pecadora mas não culpável anterior a Adão. Havia os pré-adamitas. Como dito por La Peyrère no Capítulo VIII, aperfeiçoa-se a tipologia de antitipos Adão-Jesus. "Adamus antytipus Christi". Assim como este redimira com seu sacrifício inclusive os que o antecederam, também aquele tornara culpáveis os que o antecederam: "Como *antitipo* de Cristo, portanto, Adão seria menos perfeitamente consolidado se se o supusesse o primeiro entre todos os homens" (La Peyrère, 2004, p. 57). Os pré-adamitas, sujeitos ao pecado, mas não à imputação, não só esclarecem a passagem paulina de *Romanos*, mas esclarecem o próprio *Gênesis*. Uma humanidade anterior a Adão é concordante com os relatos de outros inúmeros povos que não os hebreus (relatos egípcios, caldeus, citas, chineses), e coincide com os mexicanos ("Mexicanis") aos quais

[261] Como em português "antítipo" é representação pela identidade de uma coisa ou pessoa por outra, no pensamento lapeyreriano o "antitipo" (sem acento agudo) é o tipo-opositor, o sentido oposto de "antítipo".

chegara Colombo: “Todos esses homens, como também aqueles da primeira e mais antiga criação, narrada no primeiro capítulo do *Gênesis*, foram provavelmente criados em sua terra mesma, em todos os lugares, e não descenderam de Adão” (La Peyrère, 2004, p. 59).

Mais uma vez vemos a influência das navegações e o impacto do “Novo Mundo” sobre a mentalidade europeia. Os pré-adamitas antecedem à lei dada a conhecer a Adão e por isso pecam, mas seu pecado não lhes é imputado. Para que sejam isentos de culpa, serve-se La Peyrère de uma divisão escolástica entre pecado material e pecado formal, e indica ser o primeiro o pecado dos pré-adamitas: aquele que é comum aos humanos e às bestas, aos brutos, em sua satisfação instintiva de rapacidade, libidinosidade. Mas aos animais não se incrimina, não se acusa e da mesma maneira à humanidade anterior a Adão o pecado não é culpa, e a morte é também material como o pecado. A morte não vive, ainda, espiritualmente. Mas com a transgressão de Adão, retroativamente válida, os pré-adamitas são inculpados como se tivessem cometido um pecado formal e daí sua expulsão do “paraíso” juntamente com Adão (e Eva, essa jamais mencionada por La Peyrère). É que fora um pecado formal o adâmico, ao romper-se o pacto feito com Deus. O pacto de obediência. Assim, é introduzido o próprio *praeadamitae*, o “que vivia em estado de natureza” (“sub statu illo naturae”) e que dispunha por orientação tão somente de sua luz natural inata, sua reta razão infusa. Deduzia a existência de Deus e, sem conhecê-lo, nele cria pelo que contemplava do mundo, pelo que via da criação. Pecava, mas não contra Deus, porque não o conhecia, e sentia remorso, arrependia-se, embora não houvesse quem o incriminasse a esse respeito, sendo o juiz de si mesmo. Punidos eram os pecados contra as leis das gentes e civis, sem recriminação divina alguma. “Antes da lei de Deus, eu não morria daquela morte duplamente reinante que sucedeu à transgressão da lei divina e à imputação do pecado adâmico” (La Peyrère, 2004, p. 105). Com essa retomada da palavra pelo pré-adamita, retornamos ao Capítulo III da obra e apresentamos uma visão de conjunto da história por La Peyrère, cônsona com sua concepção da lei, das leis. O autor reconhece o mérito dos que dividem quadripartidamente a história, segundo a condição humana: sob a natureza, sob a lei, sob a graça e sob a glória. Mas acusa de delirarem os que pensam que o período da lei se inicia com Moisés. Com a tese pré-adamítica, compreende assim os quatro estágios: o da natureza, estendido desde a criação do mundo a Adão, incluindo-se aqui a humanidade que lhe antecede; o da lei, a partir de Adão e estendendo-se para além de Moisés até o nascimento de Jesus; o da graça, de Jesus e a superação da antiga lei, a mosaica, mas sobretudo a adâmica; o da glória, com o retorno em espírito do Cristo.

Prolífico seria um estudo comparativo entre o *Pré-adamita* e o *De cive*, de Hobbes, publicado mais de dez anos antes. Pelo trecho do Capítulo Dezesseis (“Do reino de Deus pela

antiga aliança") em que se trata do pacto entre Deus e Adão e Eva (Hobbes, sim, a menciona),[262] mas também pelas demais noções jusnaturalistas que subjazem à argumentação de La Peyrère: as de estado de natureza, lei natural, lei das gentes (e aqui, Hugo Grotius, e o *direito das gentes*). Quando pensamos na receptividade do livro de La Peyrère por Espinosa, vêm-nos sobretudo as demarcações de distância. O fato de ser definida como uma Exercitatio já indica o caráter de especulação experimental, ensaística, tentame de reflexão. Sem dúvidas porque o *Praeadamitae* "constituía a primeira e mais exígua parte de um volume mais amplo, compreendendo uma segunda obra intitulada *Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi*", conforme nos diz Pina Totaro em sua Introdução à obra.[263] A aproximação textual principal entre Espinosa e La Peyrère seria relativa àquela do Capítulo XVI do *Tratado teológico*, em que a mesma passagem de Paulo surge para ilustrar que no estado de natureza não há pecado, pois não há lei (consoante Hobbes). O Adão de Espinosa pouco tem de excelência: sequer antitípica. "Primeiro a quem Deus se revelou", diz o Capítulo II do *Teológico*, Adão é ignaro, desconhecendo de Deus a essência, representando sua existência antropomorficamente: peca, e esconde-se para não ser visto. No Capítulo IV, de novo a ignorância adâmica é a explicação para que sua compreensão da ordem divina fosse entendida como "lei": caso típico da desambiguação espinosana, o texto transita entre a linguagem antropomórfica da Escritura e seu reencaminhamento conforme a verdade natural. Se Deus tivesse interdito o pecado a Adão, sendo as "afirmações" e "negações" de Deus necessidade ou verdade eternas, Adão não poderia comer do fruto proibido. A revelação pela qual Deus indicara a Adão o mal que adviria se comesse o fruto não implicara a indicação da sobrevinda *necessária* desse mal: ou seja, o "primeiro homem" concebera o mal como uma proibição, um comando externo; não concebera benefício e prejuízo racionalmente decorrentes de sua própria ação, mas como atrelados a algo exterior, Deus e sua lei. Por isso Deus aparece a Adão como legislador e ainda por "defeito de conhecimento" o Decálogo aparece aos hebreus como mandamento. No Capítulo II do *Tratado político* retorna Adão à baila. Novamente para ser-lhe negada a compreensão adequada, desta vez no contexto da

[262] HOBBES, T. *De cive*, pp. 212-213: "No começo do mundo decerto reinou Deus não só naturalmente mas também em virtude de um *pacto*, sobre Adão e Eva, mostrando assim não querer que lhe fosse prestada nenhuma obediência (afora a que a razão natural lhe prescreve) a não ser por meio de *pactos*, isto é, pelo consenso dos próprios homens. Mas a origem do *reino de Deus*, de que estamos tratando, não deve ser atribuída a esse *pacto*, que foi imediatamente anulado e depois nunca mais renovado. Contudo, note-se de passagem que, pela ordem de não comerem frutos da *árvore da ciência de bem e mal* — seja que com essa expressão se proibia julgar entre o *bem e o mal*, ou apenas comer a fruta de certa árvore — Deus estava exigindo uma obediência cega às suas ordens, sem discussão se era *bom* ou *mau* o objeto. Comer o fruto da árvore, não havendo ordem em contrário, certamente nada tem em sua natureza para tornar-se moralmente *mau*, ou *pecado*".

[263] TOTARO, Pina. *Praeadamitae.* Introduzione*,* p. XIV. A comentadora faz um levantamento minucioso, em sua Introduzione, das passagens na obra de Espinosa que concernem à discussão do *Pré-adamita*. Aqui, apontamos algumas, as que julgamos mais sobressalentes.

conservação de si. Caíra o "primeiro antepassado" por ignorância, por não poder não seguir a ordem necessária com que as paixões atuam. Tivesse Adão a liberdade de ânimo e não teria caído. Caíra, então, não por seu livre querer, mas porque, "tal como nós, ele esteve submetido aos afetos" ("sicuti nos, affectibus fuerit obnoxios"). Subjaz a toda essa análise a oposição conhecimento/liberdade-ignorância-obediência que adiante fundará a distinção entre filosofia e religião. Quanto a este tópico, vemos quão distintos La Peyrère e Espinosa, por mais que Richard Popkin insista na ascendência do primeiro sobre o segundo. La Peyrère permanece atrelado aos pressupostos de fé, com que a Escritura, mesmo diferentemente interpretada, sempre será o aporte instrumental de referência, o texto para o qual convergirão explicativamente os demais textos. A fonte de experiência à qual outras experiências (a descoberta de povos americanos) corroborarão, mesmo que para tanto se subverta a leitura comum dos relatos sagrados. Para Espinosa, uma concepção da história como a de La Peyrère ou qualquer outra milenarista, é infundada porque confunde o que é decorrente da *contextura* particular de um povo (como aquela nação pôde naquela ocasião interpretar a ordem da natureza) com a determinação universal sempre a mesma. Como sói fazer, também em relação ao pecado e à salvação, Espinosa reconduz a discussão ao âmbito que é próprio à sua filosofia, a naturalização do teológico, ambiguamente desambiguado. La Peyrère é um antitipo de Espinosa.

Um tratado paradoxal. Lodewijk Meyer denomina a sua *Filosofia, intérprete da Sagrada Escritura* um "tratado paradoxal".[264] É no Capítulo V que ele nos indica o porquê da denominação. Inicialmente pergunta, a respeito do verdadeiro intérprete: "Mas com que faculdades deve ser provido, com que suportes auxiliados, com que padrão, com que método equipado aquele que é capaz de fornecer uma verdadeira explicação da Sagrada Escritura" a fim de "resgatá-la das falsas interpretações de outros, assim cumprindo a tarefa de um verdadeiro intérprete?" (Meyer, 2005, p. 104). Meyer apresenta dois lados antagônicos: os católicos, que reclamam unicamente para sua Igreja o direito de julgar ilegítima ou autêntica uma interpretação; e os demais cristãos, afastados de Roma, que defendem, além do suporte de bons comentadores e conhecimento das línguas originais, a Escritura como norma de si mesma. Mas para Meyer a verdadeira interpretação não está nem com os católicos nem com os

[264] Da vida de Meyer, diz-nos Atilano Domínguez, em nota à Carta 12 da *Correspondencia* de Spinoza, p. 129: "Lodewijk Meyer (1629-81) estudou filosofia e medicina em Leiden, doutorando-se em ambas (1654-60), foi diretor do teatro de Amsterdã (1665-8), fundou e foi animador da sociedade literário-filosófica *Nil volentibus arduum* (1669-77) e foi, de novo, diretor do teatro, com seu amigo Bouwmeester (1677-). Como escritor, à parte certas peças literárias, é célebre por sua *Philosophia, sacrae Scripturae interpres* (1666), editada uma vez num mesmo volume que o TTP de Espinosa (1673)".

reformados: “Nós, no entanto, por razões ainda a serem mostradas, não aceitamos nenhuma dessas duas visões. Nossa intenção aqui é apresentar uma nova tese, paradoxal, a saber, que essa tarefa pertence à verdadeira filosofia, que é a norma certa e infalível” (Meyer, pp. 104-105).[265] E encaminha a explicação do “paradoxo” com que pensa sua obra: assim como os teólogos protestantes defendem o princípio da *sola Scriptura*, assim ele defende o princípio exclusivo da filosofia. Porém, logo indica o que entende por filosofia: não a das elucubrações platônicas, aristotélicas e quejandas, mas a da razão como acuidade intelectiva que mediante sua luz natural obtém conhecimentos certos. A descrição feita por Meyer do processo atuante desse conhecimento é indisfarçavelmente cartesiana: começa com os princípios “imóveis e evidentes por si mesmos” e prossegue por inferências lógicas, clara e distintamente. Não é, aliás, o propósito de Meyer disfarçar que a filosofia de que parte para o exame da Escritura é a de Descartes. Ao criticar os teólogos que dizem ser a luz natural insuficiente para a verdade, ficando como que na casca do fruto ao invés de chegar à sua polpa, assevera que com as matemáticas a luz natural fornece prova contrária, penetrando nas essências, e o mesmo alcançando a metafísica e a física, de que é maior testemunho “a nova estrela, mais brilhante e esplêndida que surgiu para o mundo da filosofia de nossa era, o nobilíssimo René Descartes” (Meyer, 2005, pp. 109-110). Os que desprezam ou minimizam a luz natural certamente o fazem por sua incapacidade de separar-se dos sentidos. Porém, como às vezes têm lampejos de uma intelecção pura, separam-na da percepção sensível e, como pensam ser esse sensório a que estão acostumados o propriamente humano, dizem tratar-se o intelectivo não da luz natural, de uma alegada luz sobrenatural. O tratado é, pois, paradoxal, porque investiga a Escritura pela luz natural, entendendo que a razão e a fé não se contradizem, podendo cada qual chegar à verdade mediante sua via própria e, mais: também a verdade da Escritura coincide com a verdade filosófica. Mas é preciso saber extrair dos textos sagrados essa verdade, o que compete à fiabilidade da filosofia, sendo esta a condutora da investigação. E assim definem Lee C. Rice e Francis Pastijn, na Introdução à obra, a intenção de Meyer: “a filosofia, e *só a filosofia*, é capaz de prover claras explanações de obscuras passagens, de separar e avaliar interpretações

[265] Não será essa adequação entre sentido da Escritura e verdade da filosofia o maior motivo da celeuma em torno da obra de Meyer. De certo modo, como ele mesmo o demonstra, há uma longa tradição que postula o mesmo, sempre corroborando a interpretação com alguma autoridade da filosofia. O que causou furor maior foi o Capítulo IX, cujos três itens a serem demonstrados dizem assim: *1. A Igreja, os Padres, os Concílios e o Romano Pontífice não são a norma infalível para a interpretação da Escritura; 2. Eles não são guiados pelo Espírito de Deus, nem conseguem extrair com certeza e demonstrar as verdades contidas nos Escritos Sagrados; 3. Eles estão sujeitos ao erro.* A crítica de Meyer, se limitada aos católicos, poderia permanecer ainda a salvo, se não da desconfiança, ao menos do escândalo dos reformadores. Mas a análise prossegue e alcança também o pilar central da interpretação protestante, o da *sola Scriptura*.

antagônicas, e o mais importante, de demonstrar a validade de seu próprio método exegético" (Meyer, 2005, p. 4).

Confirmada a filosofia como intérprete, é preciso ressalvar que o inexperto ou insipiente somente conseguirá extrair dos textos o sentido em conformidade à sua capacidade. Como é variável a formação do intérprete, mais ou menos versátil, mais ou menos adentrado no uso de sua capacidade reflexiva, variável será a interpretação; mas se o exame passa pelo crivo da filosofia, se conta com o assentimento desta, é verdadeiro e não necessita de outra norma de verificação: "Descansando [a filosofia] em uma fundação que é imóvel e inflexível, não é guiada por zelo partidário. E finalmente, sendo certa e indubitável, pode extorquir consentimento das mentes dos homens, e transmitir-lhes um conhecimento firme" (Meyer, 2005, p. 114). Meyer privilegia o cartesianismo, mas entende sobretudo a filosofia num sentido lato pelo qual o pensamento bem orientado extrai de si a verdade: por isso pode apelar à história do cristianismo, desde sua fundação, e indicar que os teólogos sempre se apoiaram na luz natural. Senão, como explicar que em passagens da Escritura flagrantemente contrárias à razão os intérpretes contradigam a leitura literal e a acomodem a um sentido inteiramente diferente? Por exemplo, em relação à corporeidade de Deus? Como no caso das inúmeras menções a Deus à semelhança humana, atribuindo-lhe membros, sentidos, emoções, movimento. Que teólogo concordará com a literalidade dessas passagens? Infinito, Deus não se confina a qualquer massa corpórea; não percebe nada sensivelmente nem se altera nem se desloca; se, no entanto, a Escritura o afirma e os teólogos dizem ser necessário compreendê-lo de outro modo, quem os leva a essa outra compreensão? "Não as Escrituras, pois as Escrituras em nenhum lugar explicam o que é atribuído a Deus *ανθροπατως* e quais são seus reais atributos". E a conclusão nitidamente espinosista: "Isto é, portanto, Natureza, é portanto filosofia que mostra claramente pela luz natural que Deus existe, e o que deve ser atribuído a ele, e o que deve ser negado" (Meyer, 2005, p. 117). Os teólogos podem objetar não ser pela razão que confutam aquelas atribuições *ad hominem*, mas por outros excertos da própria Bíblia. Porém, por que dar preferência a umas e não a outras passagens? A resposta só pode ser, diz Meyer, porque a razão indica as passagens adequadas. O segundo exemplo é mais polêmico e diz respeito ao Novo Testamento e à própria confissão reformada de Meyer.[266] Trata-se da eucaristia. Os católicos interpretam a sentença de Jesus relativa ao pão, "Este é meu corpo", como uma designação

[266] "Reformadas" são as confissões cristãs que a partir da Reforma se afastam da Igreja Romana. Mas já no século XVII há o uso do termo "reformado" para indicação em particular do calvinismo. Portanto, ao se referir Meyer aos calvinistas, chama-os "Reformados" em oposição aos "Luteranos". Usamos o termo "reformados" e variantes aplicando-o, de modo geral, aos protestantes, calvinistas ou não. Mas quando necessário indicamos a confissão particular em questão.

literal em que aquela massa se transubstancia em corpo de Cristo; o argumento papista é que as qualidades ou acidentes permaneceriam as mesmas, mas a substância, a essência se transformaria. Os luteranos interpretam como sendo o pão localmente unido ao corpo do Cristo, numa consubstanciação, em que pão e corpo são copresentes; os calvinistas como sendo, o pão, um sinal de Cristo. Apelando à física, os reformados negam a possibilidade de o pão mudar de substância sem que mudem seus acidentes; bem como fisicamente um corpo não pode estar em dois lugares ao mesmo tempo nem dois corpos ocuparem o mesmo lugar simultaneamente. Supondo que um religioso argumentasse ser a eucaristia um mistério, mais que uma questão de razão, Meyer muito provavelmente responderia que, não obstante, os teólogos tentam demonstrar racionalmente a possibilidade da transubstanciação ou consubstanciação. Além do mais, o propósito do intérprete é justamente desfazer os mistérios. Como? Paradoxalmente: explicando a Escritura, fonte da fé, pela razão. Porque, afinal, ambas se conciliam como verdadeiras.

É o que confirmará o Capítulo VIII. Meyer afirma: "Dizemos, portanto, que o que é verdadeiro ou falso na teologia é também verdadeiro ou falso na filosofia verdadeira, e inversamente que o que é verdadeiro ou falso nesta é também verdadeiro ou falso naquela". E, reiterativamente: "Jamais pode ser que o que é verdade numa seja falso na outra. Em todos os pontos ambas estão de acordo e concordam uma com a outra em verdade e falsidade em perfeita Harmonia" (Meyer, 2005, pp. 136-137). O princípio inquestionável em que se apoia Meyer é a de uma verdade imutável, a que convergem filosofia e teologia. Para Meyer razão e fé discrepam apenas aparentemente, em função de uma má orientação com que se as investiga. Se a verdade é a concordância entre as palavras e as coisas, não há como um discurso verdadeiro contradizer outro discurso verdadeiro se têm, ambos, as mesmas coisas por objeto. Ora, Deus é não só o objeto dessas disciplinas. É também o autor de ambas: assim o afirma o *cartesianismo calvinista* de Meyer. Se recordarmos que para Descartes a prova da existência de Deus é obtida através de uma imersão na substância pensante, e da demonstração da existência divina provém a validação universalizada do próprio saber; e se lembrarmos que espinosanamente é por uma potência nativa que o pensamento concebe sua integração à ordem das coisas ou Natureza ou Deus, então temos o *contexto* pelo qual a defesa de Meyer quanto à verdade da luz natural é tão enfática. Mas há outro *contexto*, o de sua fé, e na tentativa de responder à perplexidade, qual Maimônides, de quem se vê na situação de optar pela luz da graça ou pela luz natural, Meyer assevera que "a luz da graça não pode repudiar como falso o que a luz natural declara ser verdade, e o que a Escritura assevera ser consoante com a verdade, a Natureza não rejeita como incongruente com a verdade" (Meyer, 2005, p. 137). Ficaremos com uma demonstração de

Meyer, exemplar para a crítica que Espinosa lhe dirigirá através do factoide Maimônides. É a da criação na Bíblia. Os teólogos aproveitam-se de noções comuns como a que afirma que "do nada, nada advém" para mostrar que a Escritura possui verdades que não se conciliam com a filosofia, para a qual aquele princípio é inquestionável. Mas a Bíblia, criacionista, repudia aquela noção: logo, filosofia e teologia não são concordantes. Mas examinando a Escritura, Meyer diz não encontrar nela nada que afirme expressamente a criação "do nada" a não ser uma passagem de 2 *Macabeus* VII, 28, apócrifa e duvidosa.[267] Argumentarão que Moisés (ainda admitido como autor do *Pentateuco*) afirma no começo do *Gênesis* que "no princípio Deus criou céus e terra" e *ex nihilo*. A que Meyer responde ocorrer o termo "criação" em muitos lugares dos primeiros capítulos do *Gênesis* significando "produção a partir de material pré-existente". Se, então, defendem a criação a partir do nada, não o fazem mediante a Escritura. Não podem fazê-lo também a partir da própria filosofia, pois argumentaram contra esta justamente ao indicarem ser noção comum "do nada nada poder ser feito". Fazem-no a partir de si mesmos ou de alguma tradição. Fica, pois, mantida a perspectiva da filosofia e, com ela, a concordância da Escritura. com o que, citamos novamente os comentadores Lee Rice e Francis Pastijn: "A própria conclusão de Meyer de que a filosofia permanece a única juíza do sentido e verdade da Escritura suscita uma questão óbvia: "se tudo o que é lido com certeza na Bíblia está já contido no conhecimento filosófico, por que se preocupar em ler a Bíblia?" (Meyer, 2005, p. 18).

Meyer encerra seu "tratado paradoxal" com uma *profissão de esperança*. Tendo René Descartes mostrado o caminho para a verdade, a filosofia alargar-se-á amplamente através dos que seguirão seus passos: "Sobre *Deus, a alma racional e a maior felicidade do homem*, e outros assuntos que dizem respeito à aquisição da vida eterna, serão publicadas obras de autoridade na interpretação da Escritura"; obras que aplainarão o caminho, "por meio do qual a Igreja de Cristo, até então dividida e dilacerada por contínuas dissensões, se unirá em doce amizade" (Meyer, 2005, pp. 240-241). Demos destaque na citação ao título da "Ética juvenil" de Espinosa, sub-repticiamente mencionada. Tal menção atesta que entre seus leitores Meyer contava, certamente, com Espinosa. Mais: contava com Espinosa como um dos que, a exemplo de Descartes, promoverão a filosofia e contribuirão com a "futura união em uma só mente" dos

[267] BÍBLIA SAGRADA, p. 617: "Conjuro-te, filho, contempla o céu e a terra e observa tudo que neles existe. Reconhece que não foi de coisas existentes que Deus os fez, e que também o gênero humano surgiu da mesma forma". Em 3.2.3 indicaremos que outros livros, juntamente com *1* e *2 Macabeus* foram considerados apócrifos pela "régua" protestante.

cristãos na terra. Se a verdade não contradiz a verdade, que pensaria Meyer do *Tratado teológico-político* de Espinosa, em que a verdade de seu tratado paradoxal é contraditada?

Preconceitos populares de tempos antigos. Espinosa não nomeia Luis Meyer, seu amigo, mas as críticas que dirige a Moses Maimônides aplicam-se inteiramente à *Filosofia, intérprete da Sagrada Escritura.* O parecer de Maimônides a propósito da interpretação da Escritura seria, como o era o de Meyer, que as passagens desconcordes com a razão devem ser lidas metaforicamente, e literalmente as que não repugnam à razão. Conforme o exemplo da eternidade do mundo (2.1.1) na longa citação feita por Espinosa do Capítulo XXV da Segunda Parte do *Guia dos perplexos*. Maimônides indica ali que não sendo certa a demonstração racional de que o mundo seja eterno, não é preciso adaptar o criacionismo da Escritura à concepção aristotélica. Pode, pois, a criação ser entendida literalmente. Já as passagens em grande número que descrevem Deus como corpóreo, estas devem ser lidas metaforicamente porque pode ser e fora demonstrada a incorporeidade de Deus. Espinosa não o discute, mas é já no 1 como no Capítulo 35 da Primeira Parte que o *Guia* discute a incorporalidade divina, bem como sua isenção de paixões. É preciso, diz Maimônides, ensinar às crianças e divulgar entre as gentes que Deus não se assemelha em nada às criaturas, e ter como dogma que o que o diferencia dos humanos não é questão de um "mais ou menos, porém da natureza da existência" (Maimónides, 1998, p. 113). Como a Maimônides preocupa que a crença seja verdadeira e o índice de verdade seja a correspondência do crido e do inteligido, à massa de crianças e fiéis deve ser ensinada a correta compreensão acerca da natureza incorpórea e impassível de Deus: "em nenhum caso se dará entrada à crença na corporeidade de Deus nem nada relacionado com o corpo, como não se dará a ideia de inexistência de Deus ou a associação com outro qualquer distinto dele" (Maimónides, 1998, p. 115). Aplica-se assim a leitura metafórica às passagens que contradizem aquela orientação racional: passagens como a do Gênesis (I, 26) em que é dito "façamos o homem à nossa imagem e semelhança". Para demonstrar que essa *imagem e semelhança* tem antes sentido espiritual que físico, Maimônides examina o sentido de duas palavras hebraicas, "tsêlem" ("imagem") e "demut" ("semelhança"), a primeira designando a forma natural, a essência, a segunda, o aspecto de algo. Ao dizer-se "façamos o homem à nossa imagem", quis-se significar a especificidade humana, a capacidade racional, não a figura e semblante.

Depreende-se, como o faz Espinosa, que se Maimônides demonstrasse racionalmente a eternidade do mundo, acomodaria a Escritura a essa ideia, muito embora os textos sejam claros quanto à criação. E reafirmaria a concordância entre razão e Escritura, não obstante essa concordância dever-se a uma interpretação forçada. É a confusão entre sentido e

verdade da Escritura. Partindo da premissa de que a Bíblia é livro de sabedoria e seu saber inclui o domínio da metafísica e da filosofia natural, ao intérprete nada resta senão explicá-la em relação à escola filosófica a que se filia. No caso de Meyer, o cartesianismo. No caso de Maimônides, o aristotelismo. No de ambos, uma autoridade externa aos textos sagrados. Mas as dificuldades são inúmeras quando se adota essa perspectiva: a primeira, já assinalada, a de torturar os textos a fim de que se conciliem com o ponto de vista previamente assumido. No caso da corporeidade divina, inadmissível para a razão, todos os trechos que sugerissem o contrário, sugerissem uma associação de *imagem* e *figura* a Deus, deveriam, pois, ser lidos metaforicamente, quando para Espinosa obviamente a Bíblia fala segundo uma linguagem adaptada à compreensão mediana e, por isso, exige para aquelas passagens uma leitura literal. O que é certo. O que Espinosa não detalha é que, conforme o exemplo de *Gênesis* acima, Maimônides soma à autoridade externa com a qual a interpretação terá de coincidir, uma demonstração intrínseca que advém do exame filológico dos termos controversos. A Maimônides interessava desfazer as "polivalências" e "anfibologias" dos termos: o que empreende nesse Capítulo 1 da Parte I do *Guia*, mas prossegue fazendo como no Capítulo 3 ao analisar o vocábulo polissêmico "temuná" que pode significar "percepção sensível da forma", "recordação da forma", "forma concebida intelectivamente". Distinguido o terceiro sentido, deve ele ser o aceito para explicar *Números* II*,* 8, em que se diz de Moisés que: "ele contemplará o semblante de Yhwh". Maimônides intelectualiza a Escritura, o que a Espinosa parecerá sumamente incongruente, dada a simplicidade de sua mensagem e a ignorância de seus autores quanto às verdades naturais: "Supõe, finalmente, Maimônides que é lícito explicar e forçar as palavras da Escritura de acordo com as nossas opiniões preconcebidas, e bem assim rejeitar e substituir por qualquer outro o sentido literal" (Espinosa, 1988, p. 224).[268] O que, porém, não pode ser negado é que, se o ponto de partida da exegese maimonidiana é equivocado, a recorrência ao exame semântico foi bem aproveitada pelo próprio Espinosa, inclusive quando da distinção do sentido de termos como "ruagh" (3.1.1): no Capítulo 40 da Parte I do *Guia*, também explicado como polissêmico, equivalendo a "sopro", "vento", "espírito". Mas admitamos: mesmo que Maimônides tenha feito uso de um bom instrumento de interpretação como o do exame filológico, fê-lo inadequadamente porque dirigido a uma finalidade errônea, a conciliação entre verdade bíblica e verdade filosófica. Essa finalidade por si mesma já corrompe a exegese, pois sob a aparência de neutralidade e objetividade metodológicas, *cria* ou

[268] SPINOZA, B. TTP [115/27-30], p. 322: "Supponit denique nobis licere secundum nostras praeconceptas opiniones Scripturae verba explicare, torquere, et liberalem sensum, quanquem perspectissimum sive expressissimum, negare et in alium quemvis mutare".

induz sentidos (talvez o que nós mesmos fazemos em toda esta narrativa mental), aplicando à *materialidade* da palavra uma *espiritualidade* previamente *consentida*.

Para intérpretes como Luis Meyer e Maimônides, haveria uma concomitância entre verdade filosófica e escriturística. Para Espinosa essa concomitância é falsa: há nesses autores uma antecedência filosófica à qual a leitura bíblica deve se adaptar. Faltando a "revelação natural" filosófica, pela luz natural, como indicar esse ou aquele sentido para a Escritura, se esta, como diz Maimônides, "não demonstra nada, nem ensina as coisas de que fala por definições e pelas suas causas primeiras" ("utpote quae nihil demonstrat, nec res, de quibus loquitur, per definitiones et primas suas causas docet")? Até é exato que os relatos não se comprovem logicamente; isso não elimina, porém, a possibilidade de que pelo seu cotejo o sentido interno se sobressaia. Não se sobressai é sua identidade com as elucubrações do pensamento. A consequência é que, tornando-se dependente de uma razão prévia, a leitura da Bíblia conforme a postulam Meyer e Maimônides, afastar-se-á do comum das pessoas. Estando a maioria distanciada de especulações como as da metafísica e ciências da natureza, e sendo os textos sagrados lidos em conformidade com tais disciplinas, que acesso lhes fica permitido ao sentido bíblico? Seria de esperar uma nova casta de predicantes, já não constituída por religiosos, mas por filósofos, de que a multidão se riria, muito mais do que se admiraria.

O segundo alvo de Espinosa é Judas Alphakar, enfrentado no Capítulo XV do *Tratado* e, a exemplo de como se procedeu com Maimônides, aqui evocado para encobrir a crítica a outro contemporâneo e conhecido de Espinosa, Petrus Serrarius. Qual a interpretação de Alpakhar-Serrarius? Opostamente à anterior, nega o auxílio de autoridade externa à Escritura e afirma a leitura desta a partir de si mesma. O princípio basilar é que as passagens aparentemente conflituosas se esclareçam em vista de um sentido dominante, inequívoco do texto. A Escritura, por exemplo, várias vezes concede a Deus a voz direta e com esta o uso de uma pessoal do plural; como também os profetas costumam referir-se a Deus no plural, embora seja verdade expressa que só há um Deus. Assim, contra as inferências *implícitas*, ocorridas episodicamente, mas não fundamentalmente, como as atribuições de pessoa do plural a Deus, contrapõem-se as verdades explícitas, claramente indicadas na Escritura. Com relação à incorporeidade: no *Deuteronômio* IV, 15 é dito expressamente que Deus é incorpóreo, logo, serão interpretadas metaforicamente as passagens que atribuem "mãos", "pés", movimento e quaisquer associações corporais a Deus. Não se trata, como em Maimônides, de negação do corpóreo por ser racionalmente incondizível com a natureza divina: mas negação por ser incondizível com o que a própria Escritura postula sobre o assunto, concorde ou não a razão com isso.

Em que é falha, segundo Espinosa, a exegese de Alpakhar? Não falha em sua orientação de explicar a Escritura pela Escritura. Sim, em pretender que tal se faça em atenção à supremacia dos textos sagrados sobre a razão, de maneira que esta deva assentir com relação às verdades daquela. Novamente os pressupostos com que o exegeta vai ao Livro subordinam a presumida imparcialidade de sua investigação. Para que a razão se submeta à Escritura será necessário a esta mostrar-se indene, coesa e coerente, será necessário conceber suas verdades, seus "dogmas" como de uma evidência indiscutível, ainda que a partir da conformação de (supostas) "implicitudes" a (também supostas) "explicitudes" do texto. Será necessário aceitar de partida que, bem examinada, da Escritura resultam princípios universais e uniformes porque seu texto não contém contradições. Mas, responde Espinosa, é duvidoso que os relatos não se contradigam: em *Deuteronômio* IV, 24, Moisés afirma que Deus é fogo e em *Deuteronômio* IV, 12 nega a Deus qualquer aparência. Pelo método de Alpakhar a primeira sentença teria de ser lida metaforicamente porque seu sentido implícito (corporeidade ígnea de Deus) não corresponde à verdade explícita da imaterialidade divina. Outras passagens, porém, não são assim tão resolúveis: Samuel nega arrependimento a Deus (*Samuel* I, XV, 29) e Jeremias diz que Deus se arrepende de seus decretos (Jeremias XVIII, 8-10). Não são excertos que se possam conciliar e ambos são textualmente *explícitos* quanto ao que afirmam. Para Espinosa essa contradição é fácil de ser aceita, sem apelo à metáfora e desvio de sentido literal: sendo os profetas diversos e adaptadas à sua singularidade as respectivas revelações, estas não precisam dizer o mesmo, sempre univocamente, porque nem isso se deve esperar da Escritura. A sua uniformidade não está na coerência absoluta de cada uma de suas declarações, mas em sua mensagem geral. A contradição de Alpakhar, contudo, é maior: é performativa. Pois defende a submissão da razão à Escritura, quando para que isso aconteça é preciso o assentimento da própria razão. Se for racional o ditame de tal submissão, o é porque se aceita o juízo da razão. Se se aceita o juízo da razão, não há por que submetê-la à Escritura em caso de desconformidade. Seria dizer que a razão *racionalmente* submete sua racionalidade à desrazão, ao que a contraria, ou seja, *a razão racionalmente se irracionaliza*. Agora, se é esse o caso, se é o caso de a razão dar assentimento à Escritura mesmo em contradição consigo, então que seja logo assumida a loucura, a falta de juízo.

Meyer-Maimônides, Alpakhar-Serrarius seriam, os primeiros, dogmáticos, os segundos, céticos. Dogmáticos, na acepção de Espinosa, por pretenderem que a Escritura se adapte à razão; céticos, por pretenderem o contrário, a submissão da razão à Escritura. Dois posicionamentos equívocos, haja vista nem a verdade filosófica dever adaptar-se à verdade bíblica nem o oposto (infra, 3.3.2 e 3.3.3): "Quem, pelo contrário, faz da razão e da filosofia

servas da teologia, terá de admitir como coisas divinas preconceitos populares de tempos antigos, deixando que estes lhe ceguem e lhe inundem a mente" (Espinosa, 1988, p. 298).[269] Para Espinosa, a contrapartida de seu método, o que o torna "o melhor" método exegético, é que antes de tudo as dificuldades não requerem qualquer luz sobrenatural, como de supor à interpretação quando "inspirada" (o que é bem o caso para o qual tendem as leituras pela alegoria e a anagogia): "nenhuma dificuldade em interpretar a Escritura provém da fraqueza da luz natural, mas unicamente da preguiça, para não dizer da malícia dos homens que negligenciaram a história da Escritura enquanto a podiam fazer". E, pouco adiante: "os que exigem uma luz sobrenatural para entender o pensamento dos profetas e dos apóstolos parecem é estar carecidos de luz natural. E longe de mim julgá-los possuidores de um qualquer dom divino sobrenatural!" (Espinosa, 1988, pp. 221-222).[270] Que veemência. É que essa é uma questão emblemática. Apesar de toda a divergência quanto ao método de Luis Meyer, concordam ambos na defesa da luz natural. Pudera: ambos vinculados ao cartesianismo, inclusive textualmente com a publicação dos *Princípios de filosofia cartesiana*, cujo Prefácio é de Meyer, se discordam quanto à via de utilização, não discordam quanto à aprovação da própria luz natural. Ao advogar a suficiência da luz natural, Espinosa não apenas consolida o método como imanente à história da Escritura, como reforça outra imanência subjacentemente implicada: não havendo razão que não a natural, rejeita-se a quem se arvore intérprete privilegiado dos textos sob a falácia de um dom peculiar qualquer. A interpretação requer aplicação e estudo, prescindindo, de qualquer dom extraordinário. Se alguns teólogos alegam para si a autoridade como legitimadora de uma leitura exclusiva, fazem-no por extensão arbitrária de seu poder: como o direito de pensar é inalienável ("O homem pensa", diz axiomaticamente a *Ética*), também o é o direito de interpretação. Priva-se o súdito de interpretar a bel-prazer as leis civis, públicas; mas a liberdade do intérprete da Escritura é plena, já que seu conhecimento é de ordem privada, como também o é sua disposição de ânimo voltada à simplicidade e autenticidade. Não se pode legislar sobre a interioridade. Pública será apenas a prática piedosa, isto é, a manifestação de piedade em conformidade, esta sim, com a lei pátria (infra, 4.1.3).[271]

---

[269] SPINOZA, B. TTP XV [180/29-33], p. 492: "Qui autem contra rationem et Philosophiam Theologiae ancillam facit, is antiqui vulgi praejudicia tanquam res divinas tenetur admittere, hic scilicet sine ratione, ille vero cum ratione insaniet".

[270] SPINOZA, B. TTP VII [112-113], p. 316: "[...] quod difficultas interpretandi Scripturam nulla orta est defectu virium luminis naturalis, sed tantum ex hominum sorodia (ne dicam malitia), qui historiam Scripturae, dum eam concinnare poterant, neglexerunt"; e "Quare qui lumen supranaturale quaerunt ad mentem Prophetarum et Apostolorum intelligendam, ii sane lumine naturali indigere videntur; longe igitur abest, ut tales donum divinum supranaturale habere existimem".

[271] A hermenêutica eclesiástica oficial, por mais criteriosa seja sua abordagem, permanece defensora de uma

3.2.2 Da experiência (I): o indutivismo. Bacon e a "expurgationibus mentis". Interpretação da natureza e da Escritura

> Muito resumidamente, o método de interpretar a Escritura não difere em nada do método de interpretar a natureza; concorda até inteiramente com ele. Na realidade, assim como o método para interpretar a natureza consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir, a partir daí, com base em dados certos, as definições das coisas naturais, também para interpretar a Escritura é necessário elaborar a sua história autêntica e, depois, com base em dados e princípios certos, deduzir daí como legítima consequência o pensamento dos seus autores. Deste modo, quer dizer, se na interpretação da Escritura e na discussão de seu conteúdo não se admitirem outros princípios nem outros dados além dos que se podem extrair dela mesma e da sua história, estaremos a proceder sem perigo de errar e poderemos discutir com tanta segurança as coisas que ultrapassam a nossa compreensão como aquelas que conhecemos pela luz natural (Espinosa, 1988, p. 207).[272]

Ídolos. *Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza* é o subtítulo aposto ao *Novum organum* (1620) de Francis Bacon (1561-1626). Remete-nos à Modernidade mais característica com a suposição de que são "verdadeiras" as indicações pelas quais se efetiva a interpretação. Se o "progresso do conhecimento" fora até então quase nulo e as ciências, pelo período de dois mil anos, "estagnadas no seu estádio originário" (Primeira Parte, aforismo LXXIV),[273] Bacon (como um bom moderno), não hesita em afirmar a verdade do método que desenvolvera a fim de extrair a filosofia natural da inércia de então. Não estranharemos, pois, que também Espinosa denomine "verdadeiro" seu método ("vera methodus") de interpretação da Escritura apresentado no Capítulo VII do *Tratado teológico* e que o faça apoiando-se numa "filosofia da natureza".

Assim como o farão Descartes no *Discurso do método* e *Meditações* e Espinosa no *Tratado da emenda do intelecto*, Bacon elabora ao longo de CXXX aforismos (de início breves,

---

"inspiração" ou "fé" do intérprete. É esse elemento diferencial que leva os religiosos a distinguirem a exegese ou hermenêutica bíblica de uma pura e simples filologia. No dizer de FITZMEYER (1997, p. 35): "A exegese difere da filologia, porque é filologia mais. E o mais é a pressuposição de fé com que empregamos o método crítico". A que Espinosa seguramente ripostaria como o fizera na Carta 56 a Hugo Boxel (infra, 4.3.1): "Quão dificilmente duas pessoas que seguem princípios diversos numa matéria dependente de muitas outras podem convir uma com a outra e pensar o mesmo" ("Quàm difficulter duo, qui diversa sequuntur principia, in materia, à multis aliis dependente, invicem possint convenire, et idem sentire").

[272] SPINOZA, B. TTP VIII [98/16-30], pp. 278 e 280: "Eam autem, ut hic paucis complectar, dico methodum interpretandi Scripturam haud differre a methodo interpretandi naturam, sed cum ea prorsus convenire. Nam sicuti methodus interpretandi naturam in hoc potissimum consistit, in concinanda historia naturae, ex qua, utpoque ex certis datis, rerum naturalium definitiones concludimus: sic etiam ad Scripturam interpretandam necesse est ejus sinceram historiam adornare, et ex ea tanquam ex certis datis et principiis mentem authorum Scripturae legitimis consequentiis concludere: sic enim unusquisque (si nimirum nulla alia principia, neque data ad interpretandam Scripturam et de rebus, quae in eadem continentur, disserendum, admisserit, nisi ea tantumodo, quae ex ipsa Scriptura ejusque historia depromuntur) sine ullo periculo errandi semper procedet, et de iis, quae nostrum captum superant, aequè securè disserere poterirt, ac de iis, quae lumine naturali cognoscimus".

[273] BACON, F. *Novum organum*, p. 43. Cotejaremos sempre a tradução de José Aluysio Reis com o original latino da edição de Andreas Tosi, 1762, disponível em "Internet Archives". Cf. Referências.

lapidares, mas crescentes em extensão como se ganhando fôlego com o encaminhamento do texto) uma "expiação e purgação da mente" (LXIX), identificando (CXV) a Pars Prima do *Novum organum* ao que chamara a "parte destrutiva de nossa *Instauração*" (Bacon, 1979, p. 75). Porque a finalidade é, sobretudo, a crítica dos prejuízos e impedimentos a que estivera sujeita a ciência em seu parco desenvolvimento da Antiguidade aos modernos. A distanciação com relação à ciência pregressa dá-se pela oposição estabelecida desde o Prefácio da obra, aquela entre as *antecipações da mente* e a *interpretação da natureza*. À Pars Secunda do *Novum organum* cabe a descrição detalhada da correta via de investigação natural já em sua aplicação pela exaustiva enumeração dos dados coletados como implemento do que o filósofo chama a procura dos princípios intermediários. Por ignoraram as devidas mediações apenas conseguidas pelo exercício de uma meticulosa empiria, e saltarem da experiência parca à elaboração prematura de axiomas gerais, têm os teóricos da natureza incorrido em subsequentes erros. A diferença entre a anterior e a atual investigação, é que aquela passa muito rapidamente às formulações gerais e a proposta por Bacon apenas gradualmente ascende aos princípios legítimos (aforismo XXII). [274] Não é pequeno o prejuízo das *antecipações*: estabelecendo-se sobre uma base infirme, de insipiente experimentação, acomodam logo os poucos dados a uma pré-compreensão teórica impregnada de pressupostos teológicos, metafísicos, arruinando a apropriação correta da verdade do objeto, sua natureza. Não é de admirar, pois, que Bacon efetue, desde o Prefácio (seguindo com os aforismos XXXVII e LXVII), a *acatalepsia* dos antigos acadêmicos (quando em sua fase pirrônica). Menos por desejar permanecer numa desesperação do conhecer, sim porque a desconfiança ante o conhecido deve nortear o próprio conhecimento a fim de levá-lo a resultados confiáveis.

A famosa tipologia dos erros (aforismo XXXVIII) apresentada na Parte I do *Novum organum* mapeia as principais razões (ou irrazões) a que são devidos os equívocos perpetrados e perpetuados pela incipiente filosofia da natureza, cada *ídolo* indicando o engano que lhe corresponde. Os *idola tribus* (aforismo XLI e XLV-LII) são relativos à constituição do intelecto humano. Ao contrário de Descartes e Espinosa (e Balling, por que não?), para os quais o erro é evitável, certo fatalismo de Bacon decorre de sua noção de impureza da luz intelectiva (aforismo XLIX), numa transposição da noção de pecado original e corruptibilidade para a

[274] Sintetiza-o Hilton Japiassu: a pesquisa experimental consiste em três momentos: a) acumulação dos fatos. Recolha do maior número de eventos. É a chamada *experientia litterata,* "pois o sábio deve anotar suas observações"; b) classificação dos fatos. Organização das tábuas de investigação (tábua de presença, ausência e de gradação); c) determinação da causa. Interpretação hipotética dos fenômenos em atenção à indicação de sua causa ou lei (ou forma), primeiro pela comparação das tábuas, a "primeira colheita"; segundo, pela experiência crucial (*experientia crucis*), em que é testada a hipótese, "segunda colheita". *Francis Bacon. O profeta da ciência moderna*, pp. 53-54.

esfera do conhecimento. Assim, por imperfeição natural tende o intelecto a generalizações e ordenações que ultrapassam o domínio verificável da natureza: ou, antes, por ater-se a uma apressada verificação, institui relações arbitrárias. Cedendo à falibilidade dos sentidos, reduz a complexidade orgânica da vida aos quatro elementos clássicos terra, ar, água e fogo; imagina órbitas celestes circulares perfeitas; incorre na aceitação de augúrios, pois se apega aos cumpridos e esquece os que não se realizaram; desenvolve toda uma superstição de cariz astrológico, mágico, onírico. Essa impaciência pela qual o intelecto conclui intempestivamente quando deveria se manter em investigação, acentua-se com a disposição maior ao reconhecimento que ao conhecimento, ao convencimento que à verdade, à falácia que à ciência.

Se os ídolos da tribo dizem respeito ao gênero humano, daí sua designação coletiva, os *idola specus*, da caverna (em alusão à famosa alegoria de Platão, *República,* Livro VII) dizem respeito ao indivíduo, sua formação e preconceitos particulares (XLII e LIII-LVIII). Aludem às inclinações e preferências pautadas numa identidade espontânea do investigador, seja esta devida a uma disposição pessoal do intelecto para a percepção maior da semelhança ou diferença, para a síntese ou análise, a grandeza ou pequenez, seja pela identificação com uma ou outra doutrina, afinal de tal maneira determinadoras do conjunto de saber resultante que este menos tem a ver com o objeto investigado e mais com o investigador, mais diz de seu entendimento corrompido que do objeto em exame. *Grosso modo* a distorção pelo pendor a esta ou aquela abordagem funda antagonismos extremados, partidarismos exagerados, que menos apreciam e julgam devidamente uma dada doutrina ou mesmo uma época, sim a elogiam ou depreciam concordes com a conveniente propensão.

Os *idola fori* (XLI e XLIX-LX) são concernentes às palavras. Na *Ética* II (escólio da proposição 47) lemos a advertência quanto à maior parte dos erros consistir em "não aplicarmos corretamente os nomes às coisas" e o nascimento da "maioria das controvérsias" dar-se "porque os homens não explicam corretamente sua mente ou porque interpretam mal a mente alheia" (SPINOZA, 2008, p. 145).[275] Vimos que uma das razões de escolha da *ordine geometrico* foi a presunção de evitar uma ambiguidade do discurso: ora, curiosamente o próprio Bacon vê na exposição matemática um potencial enfrentamento dos mal-entendidos da linguagem responsáveis pelos desentendimentos frequentes entre os doutos (aforismo LIX): "[...] caso em que melhor seria (conforme o uso e a sabedoria dos matemáticos) restaurar a ordem, começando pelas definições" (Bacon, 1979, p. 29). Para Espinosa, se se trata de um

[275] SPINOZA, B. EII, esc. da prop. 47, p. 144: "Et profecto plerique errores in hoc solo consistunt, quod scilicet nomina rebus non recte applicamus". E a seguir: "Atque hinc pleraeque orientur controversiae, nempe quia homines mentem suam non recte explicant, vel quia alterius mentem male interpretantur".

conceito da mente (certamente aquilo em que Balling também pensava ao tratar da luz, permanecendo, porém, ligado a esta como *imagem*), as palavras e imagens nada obstaculizam, pois se ligam à extensão e aos movimentos corporais, mas a ideia apenas ao pensamento (proposição 49 da Parte II). O paralelismo espinosano salvaguarda a possibilidade de um conceito puramente mental: asseguramos pouco acima como em Bacon a luz do intelecto é atravessada pelas disposições que lhe são próprias, de um apelo intrínseco ao erro da apreciação rápida do objeto, mas ainda pelos sentidos, pela vontade e os afetos, conducentes à imprecisão, à permeabilidade da análise pela subjetividade. Não fosse a indicação pelo pensador de uma "purga" para esses males e, novamente, cairíamos no *pirronismo* (como em Montaigne). Ora, mesmo os matemáticos fazem uso de palavras e suas definições podem incorrer em impropriedades: do que deriva novamente a atenção para o ídolo em questão e o nomear de cada coisa. Aforismo XV: "Não há nenhuma solidez nas noções lógicas ou físicas. *Substância*, *qualidade*, *ação*, *paixão*, nem mesmo *ser*, são noções seguras" (Bacon, 1979, p. 15). [276] Entendemos por que a crítica de Bacon a Aristóteles (e à Escolástica) é tão acirrada: à medida que as categorias lógicas são fundantes da metafísica, definidora do *sentido* da natureza; à medida que as categorias lógicas são imprecisas e a metafísica se erige sobre uma base conceitual tão obscurecida, toda investigação natural se perverte, razão por que, frente ao *Órganon* aristotélico, soergue-se um *Novo instrumental* que o supere e aos seus erros, inclusive terminológicos. Para superação dos equívocos do nome, o remédio comum aos quatro *idola*: a empiria pormenorizada e a incisão sobre os fatos mais que sobre as palavras que os designam.

Por fim os *idola theatri*, decorrentes das teorias, inúmeras, mas aqui elencadas segundo uma característica comum, a "encenação" do conhecimento, para além de sua posse veraz. Desmedidamente perigosas, impedem que a verdade ocupe o palco porque se dispõem ao aplauso do público, o que remete à repetição do estabelecido e convencionado, à reprodução do facilmente aceite, do anteriormente consensual (ainda que fundado em erro); como bem-dito no aforismo XXVII: "se todos os homens se tornassem da mesma forma insanos, poderiam razoavelmente entender-se entre si" (Bacon, 1979, p. 18). Esse "consenso de insanos" divide-se predominantemente em três "falsas filosofias" (LXII): "a sofística, a empírica e a supersticiosa" (Bacon, 1979, p. 33); bem observadas, as três apontam igualmente para a

[276] É tão séria a questão dos ídolos do foro, esses que para Bacon são "os mais perturbadores" (LIX) que ainda hoje incorremos em inúmeras ambiguidades e inadequações de nomenclatura quando tratamos de certas coisas ou suas propriedades. Permanece um ranço metafísico em nossa linguagem: a palavra "substância" ainda designa um conjunto heterogêneo que permeia a realidade desde sua dimensão químico-física até a própria dimensão linguística e gramatical; "matéria" e "espírito" servem a um sem-fim de noções diferenciadas; para não falar de palavras herdadas da tradição antiga e ainda hoje utilizadas como o "nervo simpático" da neurologia, a "energia" que atende a ramos distintos da física (e da psicologia, da parapsicologia), etc.

formação escolástica. A despeito do esforço de Platão em tomar partido contra a sofística, antepondo-lhe um método próprio, a dialética; apesar de Aristóteles desenvolver seus *Elencos sofísticos* e sua silogística como refutação à composição falaciosa de um argumento, ambos sofreram a má sorte de terem identificadas, na Modernidade, o primeiro, a sua dialética à retórica; o segundo, a sua lógica a uma erística. Para um pensador moderno como Bacon, e para o propósito almejado (a pesquisa como interpretação empírica, não especulativa), questiona-se a própria formação intelectual do medievo, assentada sobre o âmbito comum da *palavra* (lógica, gramática, retórica), e oferecida a jovens de engenho em maturação.[277]

Se os ídolos do teatro advêm da problemática incursão do pensamento numa especulação cuja base forte é a coerência argumentativa, mas a essência mesma dos argumentos sendo desvinculada do objeto de que trata, então a silogística de feitio aristotélico só pode concernir ao "assentimento", à concordância, não às próprias coisas (aforismo XIII). O que se liga à segunda linha de pensamento, a dita empírica: como vimos, caracteriza-se por uma indução precária, em que os intermediários são ignorados, saltando-se do particular ao universal, para só então estabelecer as propriedades medianas. Ora, se o silogismo é um descendimento da premissa inicial à conclusão mediante a passagem pela segunda sentença, obedecendo-se às regras internas formuladas por Aristóteles, a dedução do universal ao particular é invertida pela indução baconiana e só assentimos como legítima a investigação que ascenda gradualmente ao axioma geral, sem quebra de mediações. O silogismo é invertido de ponta-cabeça e entre as sentenças primeira e terceira são interpostas tantas outras, numa série indefinida de causas intermediárias, tanto mais rica a formulação resultante quantas forem as experiências. Não era esse o caso, de modo algum, da empiria à época: daí a crítica de Bacon ao seu conterrâneo William Gilbert, o qual, cedendo ao ídolo da tribo da generalização, tendeu a construir toda uma filosofia a partir do ímã e da força magnética. Também a alquimia e Paracelso aqui se enquadram. Trata-se de uma enérgica investida contra os indícios de um hermetismo ainda subjacente às pesquisas da natureza: nesse sentido, Bacon é um "profeta da

[277] BACON, F. *O progresso do conhecimento*, p. 108: "Sobre isto assinalarei, para pôr algum exemplo, um par de coisas das mais evidentes e sabidas. Uma é um costume que, embora antigo e geral, me parece equivocado: que consiste em que os estudantes das universidades ascendem muito depressa e demasiado imaturos à lógica e à retórica, artes mais próprias de graduados do que de crianças e noviços. Pois, se se bem observa, são estas duas as mais graves das ciências, sendo artes de artes, a primeira para julgamento, a segunda para ornamento, e são as regras e direções sobre como expor e dispor a matéria; e, por conseguinte, que mentes vazias e jejunas de matéria, e que não recolheram o que Cícero chama *silva e supellex,* conteúdo e variedade, comecem por estas artes (como se fosse preciso aprender a pesar, medir ou pintar o vento), não tem outro efeito que o de que a sabedoria que encerram, que é grande e universal, caia quase em objeto de desprezo, e degenere em sofística pueril e afetação ridícula".

ciência moderna".[278] Quanto à linha supersticiosa, tem também na escolástica um espécime destacado: o imbróglio da filosofia (de inspiração platônico-aristotélica) com a teologia resulta num disparate em que predomina a celebração da doutrina constituída, com prejuízo ao pensamento adventício. Muitos temem que a mudança de filosofia implique num questionamento da própria teologia e, assim, em impiedade.

Não se trata de uma indexação fixa, em que cada tipo de engano atuaria isolada e definidamente: combinam-se entre si e a tendência à "substancialização" das coisas pelo emprego de universais, a tão repetidamente criticada pelo nominalismo espinosano *entificação* de realidades singulares (como os apeteceres e volições) numa vontade inexistente como faculdade, essa tendência associada aos ídolos do foro, pode igualmente ter sua razão de ser numa predisposição da espécie à generalização e simplificação, o que é pertinente aos ídolos da tribo e, assim, se um teólogo por especificidade de sua formação (digamos, o tomismo) adere à filosofia escolástica, acolhendo-a e defendendo-a como verdade de mundo, a despeito de toda a desconfiança moderna, incorre ao mesmo tempo nos ídolos da caverna e do teatro. Dada a perniciosidade de tais incidências, é que fora desenvolvida a alternativa de uma via indutiva radical, em que a mente não se deixe desviar e recair numa (LXVI) "apoteose dos erros" ("errorum Apotheosis"). A teoria dos ídolos encerra o segmento crítico, destrutivo do *Novum organum* e alcançou maior celebridade que o elenco de experimentos conjuntamente apresentados na Segunda Parte da obra. Já no século seguinte podemos ver Gottfried Wilhelm Leibniz (1642-1727) adotando a terminologia e aplicando-a a oponentes, como na polêmica correspondência com Clarke, ao criticar a ideia newtoniana de "espaço real absoluto, ídolo de alguns ingleses modernos. Digo ídolo, não no sentido teológico, mas filosófico, como o Chanceler Bacon dizia outrora que existem *ídolos da tribo* e *ídolos da caverna (idola tribus, idola specus)*" (Leibniz, 1983, p. 176).

Em *O progresso do conhecimento*, Bacon nos diz: se na natureza o afastamento da base de investigação dos particulares resulta em risco de erro, "[...] com tanta maior razão na teologia, quanto mais nos distanciarmos das Escrituras com inferências e consequências, mais fracas e precárias serão nossas teses" (Bacon, 2006, p. 317). Como em Francis Bacon não se trata de negar a religião cristã, porém desta expurgar os excessos nascidos com uma arbitrária apropriação da Escola e suas disputas, em Espinosa não se trata de eliminar a verdade da

[278] JAPIASSU, H. *Francis Bacon. O profeta da ciência moderna*. Como não soube reconhecer o papel significativo do copernicanismo e de uma astronomia matemática; porque via na matemática então ascendente apenas uma espécie de neopitagorismo ou neoplatonismo, Bacon parece merecer a alcunha de "profeta" no que esta tem de ambivalência: pôde perceber *sinais* dos novos tempos, e constituir-se em arauto do pensamento; mas, arauto, se anuncia o vindouro, não é seu executor ou representante legítimo.

Escritura, sim determinar em que consiste e a que se limita. Como tal verdade não é aquela das essências inteligíveis, de precisão e adequação matemáticas, resta a sua captura pelos textos, se lhes aplicando a *contextualização*, a *restituição* histórica, como na investigação indutiva da natureza se *reconstitui* a história dos fenômenos. A experiência ganha um estatuto e reconhecimento que não tem quanto à substância e atributos, cuja via de apreensão é a intuição imediata, já que não é possível remontar de causa particular em causa particular a uma *causa de si* originária. Mas no concernente aos modos finitos a experiência é não só plausível como necessária: porque se a origem mais universal da modificação é a substância, Deus, a causa próxima, no entanto, é depreendida de um recorte da realidade, espécie de corte epistemológico a partir do qual prescindimos provisoriamente da remissão à ontologia, investigando o particular, definindo-o por sua causalidade mediata, embora sabendo que todo particular (ou modo finito) se vincula àquela *causa sui*. Por isso Espinosa respondera (carta 10) a uma epístola hoje perdida de Simon de Vries: "Respondo que não necessitamos jamais da experiência, exceto para aquelas coisas que não podemos deduzir da definição da coisa, como por exemplo a existência dos modos, já que esta não se pode derivar da definição da coisa" (Spinoza, 1988, p. 122). Vemos a experiência recomendada, então, no domínio da *natureza* e no domínio do *espírito*; em termos menos hegelianos, no domínio da cultura: da religião, da sociedade e história. Daí que afirme já no final do Capítulo I ("Da Profecia") do *Teológico* não importar qual a causa do conhecimento profético, desde que analisados os ensinamentos deles advindos: "para extrairmos, como se se tratasse de dados naturais, as nossas conclusões" (ESPINOSA, 1988, p. 134).[279]

Sentido e verdade. Dando seguimento à *tensão de linguagem* com a qual, ao mesmo tempo, atende ao seu objeto de pesquisa, os relatos bíblicos, e subverte o sentido originário noutro de sua própria acepção, Espinosa inicia o Capítulo VII do *Tractatus* com a evocação da infração aos ensinamentos do Espírito Santo por parte daqueles que mais o dizem seguir, os teólogos. E a principal via por que deturpam o Espírito Santo é a confusão entre o sentido de sua palavra e a verdade, entendida em sua percepção de verdade natural. A distinção entre sentido e verdade, *verdadeiro sentido* ("verum sensum") e *verdade das coisas* ("rerum veritate") não é nova. Quando Galileu Galilei (1564-1642) se encontrara na conjuntura de defender o sistema cosmológico copernicano, atacado por alguns teólogos como forma de atingir, por derivação, as próprias conclusões astronômicas do cientista pisano, empreendeu logo a prescrição da separação da Escritura e da filosofia da natureza, alegando que aquela

[279] SPINOZA, B. TTP i [28/17-19], pp. 96; 98: "Nam ut jam monui, hic tantum Scripturae documenta investigare conamur, ut ex iis, tanquam ex datis naturae, nostra concludamus".

pouco trata de astronomia e, sendo adaptada à mentalidade popular, quando o faz, fá-lo de modo a até parecer literalmente contradizer as conclusões naturais. Sendo os textos sagrados destinados à salvação, ocultam-se as verdades naturais aos olhos comuns, a fim de que não se desviem do desígnio maior decorrentes de discordâncias em matérias que não são *de Fide*. Por isso precisam ser interpretadas as passagens controversas por "sábios intérpretes" que, conhecedores da natureza, possam mostrar seu acordo com os textos, afinal procedem "igualmente do Verbo divino a Sagrada Escritura e a natureza, aquela como palavra escrita do Espírito Santo e esta como perfeitíssima executora das ordens de Deus" (Galilei, 1988, p. 19). Apesar de algum distanciamento, na sentença acima, ainda da natureza com relação a Deus, aquela sendo "executora de suas ordens" e, não, espinosanamente, Deus mesmo se realizando como ordem natural, o paralelo entre o pensador italiano e o nosso filósofo é evidente: de um ponto de vista geral, não se contradizem os Livros, o sagrado e o da natureza.[280]

Porém, na sequência das cartas em que apresenta seu pensamento acerca da questão, constatamos a diferença entre Galileu e Espinosa, e a radicalidade da postura deste frente à daquele. Na carta a Benedetto Castelli, de dezembro de 1613, Galileu, uma vez assentada a rara incursão da Bíblia em assuntos astronômicos (por não serem de seu teor as questões naturais, antes as questões espirituais), ao considerar a célebre passagem de Josué, assume a atitude *ambígua* de não só defender sua concordância com a ordem natural, mas ainda com a ordem natural à luz de Copérnico e do heliocentrismo.[281] Para tanto, adentra numa embrulhada explicação do sistema cosmológico ptolomaico-aristotélico acerca dos movimentos do sol e do primeiro céu móvel (em que se fixam a esfera estrelada, os planetas, o próprio sol), mostrando que a adequação do trecho de Josué ao sistema antigo implicaria na obrigatoriedade de se concluir que Deus detivera todo o orbe e, assim, com este, o sol. Já o sistema copernicano, heliocêntrico, acrescentado pela descoberta de Galileu de que o "globo do sol se movimenta em

[280] A propósito da natureza como um "livro", o belíssimo trecho de O *Ensaiador*, de Galileu (p. 119) em que nossos "figurantes" matemáticos reaparecem: "A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo) que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto".

[281] GALILEI, G. *Ciência e fé* [283-284], pp. 19-20: "Assim sendo, e sendo, ainda mais, pacífico que duas verdades não podem jamais se contradizer, é função dos sábios expositores e intérpretes empenharem-se em estabelecer o verdadeiro sentido das passagens sagradas, de forma a concordarem elas com as conclusões naturais acerca das quais o sentido evidente ou as necessárias demonstrações tornaram-nos certos e seguros. Assim, acontecendo, como já disse, que as Escrituras, ainda que ditadas pelo Espírito Santo, admitem, pelas aludidas razões, interpretações longínquas ao significado literal em muitos pontos; e, ainda mais, não nos sendo possível assegurar com absoluta certeza que todos os seus intérpretes falam sob inspiração divina, eu acredito que seria prudente não permitir a ninguém o emprego das passagens das Escrituras de forma que venham a sustentar como verdadeiras algumas conclusões naturais, quando a experiência racional e necessária evidenciar o contrário".

torno de si mesmo" (Galilei, 1988, p. 24), pede para adequação ao livro sagrado "somente" a detenção por Deus desse movimento local do astro-rei, e não de todo o orbe celeste. Em carta de 1615 a Cristina de Lorena reafirmara que a Bíblia não se incumbia particularmente de astronomia, pois "a intenção do Espírito Santo é ensinar-nos como se vai para o céu e não como vai o céu". Mas os escritores eram doutos, e embora tenham se abstido de instruir acerca do cosmos e de seus "arranjos (os movimentos dos céus e das estrelas e suas formas, grandezas e distâncias)", tais eram matérias "deles conhecidíssimas" (Galilei, 1988, pp. 50-52).

Na carta a Piero Dini, de 23 de março de 1625, o exercício de exegeta contorcionista é mais radical: apropriando-se de uma explicação alegórica do Salmo 73, procura conciliar Davi e conclusões da filosofia da natureza. O Salmo trata da destruição do templo e seu teor é o de uma evocação ao poder de Deus a fim de que esmague os inimigos como o fizera tantas vezes antes. Mas Galileu extrai esotericamente de uns poucos versículos descontextualizados significações inspiradas em uma compreensão natural neoplatônica: fala de uma substância sutilíssima e velocíssima que se moveria por todo o universo, vivificando-o, fecundando todas as criaturas e concentrando-se, enfim, no sol como seu receptáculo principal. Estando o sol localizado no centro do universo, seu papel seria como o que de uma força centrípeta, ao concentrar em si aquele espírito sutil, e força centrífuga, ao dispersar intensificado o lume originário. Versículos como "Teu é o dia e tua é a noite; Tu fabricaste a aurora e o sol" (em que, no hebraico, o cientista pisano afirma estar "lume" e não "aurora"), são interpretados em favor da existência daquele calor tênue e disperso, anterior ao próprio sol, mas também da sobre-eminência deste último que, apesar de ter em si manchas observáveis, conduz ao giro as demais esferas, incluindo a Terra.[282] E de outro Salmo, o 18, "A Lei do Senhor é imaculada, movendo as almas", conclui que o sol, embora grandioso, o é menos que a lei sem manchas responsável pelo movimento, em torno de si, das almas. Ora, não há a menor dúvida de que os aportes são arbitrários e essa incursão pela exegese dos Salmos tem a finalidade de salvaguardar a canonicidade, não da Escritura, mas da cosmologia de Copérnico e das próprias descobertas de Galileu. Inseridos em seu contexto, os versículos nada dizem do que lhes é atribuído: mas o pensador os faz comunicar, a partir de um olhar especial, especioso, informações naturais refinadas, como a do heliocentrismo e as matérias escuras observadas no sol e divulgadas em sua *História e demonstrações acerca das manchas solares*, de 1613. Interessa-lhe é que não

[282] Na Bíblia Sagrada coordenada por L. Garmus (cf. Referências), onde Galileu diz estar "aurora" ou "lume" há simplesmente "lua" (v. 16): "Teu é o dia, tua é a noite; tu firmaste a lua e o sol" (p. 711). A tradução do versículo 8 mencionado também por Galileu é, na edição de Garmus, igualmente discrepante: "A lei do Senhor é perfeita, reconforta a alma".

sejam condenadas as teses modernas acerca do universo: e assim como o Livro da natureza foi relido e reinterpretado, deslocando o sistema ptolomaico de seu eixo de sentido, os Livros sagrados devem ser relidos, se a contingência o exigir, e sua leitura coincidir com aquela. Galileu defende, pois, a procura pelo "sentido" da Escritura. Mas por se destinarem primordialmente a questões de fé e salvação, adequam-se na superfície (isto é, lidas literalmente) ao entendimento comum, popular, ocultando subtextualmente acepções profundas consentâneas à verdade natural, sendo preciso explicá-las com o apoio desta em caso de aparente discordância. Menos de meio século depois Espinosa dirá que a Escritura se adapta à mentalidade vulgar porque escrita por mentes vulgares e não possui sentido oculto algum quanto à verdade natural: apenas a ignora.[283]

Vimos como Galileu assente quanto à presença do Espírito Santo no texto sagrado e como, a despeito de afirmar ser interesse deste a salvação, o ensinamento do caminho para o céu, muito poderíamos, se abandonada a interpretação literal, encontrar de sumamente sábio quanto à investigação natural. Mas para a interpretação de Espinosa não se trata de conciliar verdade revelada e verdade natural, sim de, atendo-se aos textos bíblicos e à sua história, indicar "o que a Escritura, ou seja, o Espírito Santo, quer ensinar" (Espinosa, 1988, p. 207).[284] O Espírito Santo, longe de uma Terceira Pessoa da Trindade (acepção a que o filósofo sequer alude), nada mais é que a sabedoria a partir dos relatos: porém, como estes são recheados de prodígios, portentos adaptados à capacidade de recepção dos profetas e historiadores, não há como estudá-los pela comparação à natureza regular e uniforme, sob o risco de queda no erro dos teólogos: deturpar-lhes o sentido, ao pretenderem-nos conciliáveis com suas próprias leituras de mundo. Erro, aliás, duplo: pois os intérpretes 1) confundem duas realidades imiscíveis, a bíblica e a natural; 2) seu conhecimento da natureza é por sua vez inadequado, porquanto de inspiração aristotélica, como o de Maimônides (2.1.1). Da natureza o método de investigação, mas não a aplicação dos resultados da investigação natural aos textos sagrados.

---

[283] BANFI, A. *Galileu*, p. 20: "Mas a actividade de Galileu, o entusiástico assentimento de discípulos cada vez mais numerosos, levantam críticas cada vez mais insistentes, e entre estas a mais fácil de compreender e mais grave, da inconciliabilidade das novas doutrinas não só com os princípios da filosofia tradicional mas também com a palavra das Sagradas Escrituras. [...] Mas esta sua actividade serve apenas para provocar a sentença com que, em 24 de Fevereiro de 1616, a Sagrada Congregação condenava a doutrina heliocêntrica como absurda e herética e a teoria do movimento diurno da terra como errónea. Galileu, cuja pessoa, protegida pela fama, pelas altas amizades, pela autoridade do grão-duque, tinha sido retirada de causa, recebia do cardeal Belarmino a intimação de abandonar a opinião coperniciana, renunciando a ensiná-la ou defendê-la, quer por escrito quer de viva voz".

[284] SPINOZA, B. TTP VII [98/15-16], p. 278: "[...] quid Scriptura, quidve Spiritus Sanctus docere vult". Diogo Pires Aurélio iguala em sua tradução Escritura e Espírito Santo; o original trata como alternância, o que diz a Escritura ou o que diz o Espírito Santo. É melhor manter a alternância, pois o Espírito Santo se depreende do sentido da Escritura, mas não consiste nesta, já que as palavras são adulteráveis, conspurcáveis (infra, 3.3) e aquele, não.

Se o Espírito Santo se mostra a partir de sua mensagem, que esta seja extraída dos relatos: "se quisermos provar sem preconceitos a divindade da Escritura, terá de se provar, com base exclusivamente nela, que estão lá contidos verdadeiros ensinamentos morais" (Espinosa, 1988, p. 208).[285] Em suma, o conhecimento da Escritura deve resultar unicamente de sua leitura, e a aceitação de sua divindade igualmente.

Outro discurso do método. O que constitui esse método de interpretação desde o início *imanente*, apoiado numa imersão textual? Em concordância com o primado da *inspeção interior*, e da regra universal de nada concluir que não mediante *a história das histórias*, são delineados os seguintes quesitos: 1) conhecimento da língua falada pelos autores e em que estão os livros. Espinosa, acentuando o vínculo com o método que lhe serve de inspiração, menciona mesmo a "natureza" e propriedades da língua. Para o Antigo Testamento, o hebraico; e para o Novo, além do grego em que estão os Evangelhos, também o hebraico, haja vista seus autores terem sidos hebreus e os textos frequentemente "hebraizarem". Já despontam dificuldades: como pretender o domínio linguístico dos livros, se a própria língua em que se encontram muitos deles se presta a incongruências? Espinosa assinala a ausência de um legado da língua hebraica: os antigos não deixaram nem um Dicionário nem uma Gramática nem uma Retórica. Daí que se desconheçam os significados de vários substantivos e verbos bíblicos, várias locuções e modos de dizer imprescindíveis à compreensão de tantos trechos. Há dificuldades que a própria compleição do hebraico acentua: por exemplo, as *ambiguidades* ("ambiguitates") fonéticas. As letras do alfabeto são divididas em cinco grupos vocálicos, e conforme pertençam a um mesmo agrupamento (de lábios, língua, dentes, palato ou garganta), podem ser usadas alternativamente, originando muita imprecisão, o que hoje seria tratado por uma ortoépia. Há as ambiguidades semânticas, derivadas da polissemia de conjunções e advérbios. Há as ambiguidades devidas à ausência de tempos verbais no indicativo, no imperativo, no infinitivo e num tempo chamado conjuntivo, o que é agravado pelos escritores antigos utilizarem confusamente os tempos de que dispunham. Há finalmente as ambiguidades resultantes da ausência de vogais e de os sinais diacríticos terem sido ignorados quando da escrita dos livros: a acentuação e pontuação sendo posteriores, devem-se à leitura e interpretação por parte daqueles que a procuraram "regular", embora tantas vezes erroneamente.[286] Se os princípios

[285] Ibidem, VII [99], p. 282: "Imo si sine praejudicio Scripturae divinitatem testari volumus, nobis ex eadem sola constare debet, ipsam vera documenta moralia docere".

[286] Somente a partir de 1943, com encíclica *Divino afflante Spiritu*, de Pio XII, os exegetas católicos oficialmente promoveram o uso dos originais, retornando às fontes que Espinosa, quase três séculos antes, indicara como fundamentais. Por mais respeito haja à *Vulgata*, utilizada predominantemente em toda a Idade Média quando o latim infalivelmente era utilizado entre o público culto, a versão de São Jerônimo se mostrara uma interpolação por evitar. Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BIBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*.

hermenêuticos espinosanos passaram à história da exegese crítica como válidos em sua grande maioria ou generalidade, continua o cerne do método inaceitável para os exegetas cristãos: o repúdio ao auxílio exclusivo da "luz natural".

O segundo item integrante do método é: 2) como nas tábuas de investigação de Bacon são organizados os dados que digam respeito à mesma classe de fenômenos, o estudioso da Escritura precisa coletar as opiniões dos volumes e classificá-las quanto à semelhança dos temas sobre que versam. A princípio as opiniões que se assinalam claramente, por sua indiscutível e explícita enunciação. Após, as opiniões obscuras. Sempre considerando que o sentido das passagens deve extrair-se não de sua concordância com a verdade natural, mas de sua adequação *contextual*, Espinosa defende que os trechos incertos ou ambíguos sejam esclarecidos por aqueles que despontam como indicadores gerais, quanto aos quais não há dúvidas. O exemplo é o de Moisés e da expressão "Deus é fogo". Deve ser compreendida literalmente? A princípio, sim, mesmo que seu sentido repugne à luz natural. Mas se seu enunciado é claro, podendo ser aceito, é, porém, contraditório com o que diz Moisés de Deus noutras passagens, isto é, que não possui forma física. Deve a expressão ser, pois, compreendida metaforicamente? Investigando o sentido da palavra "fogo" noutros livros (*Jó*, XXXI, 12), Espinosa observa que também pode significar "ciumento", o que já se concilia com a ideia que tinha Moisés de Deus, imaterial, mas também afetivo, passional (embora estas últimas qualificações contrariem a razão). Assim é que uma doutrina universal bíblica deve ser alcançada, partindo do mais assente como opinião geral, o acordante entre as recomendações diversas dos profetas: ensinamentos inquestionáveis como a unicidade de Deus, sua onipotência; teses muito amplas e acessíveis, porquanto não é do feitio dos livros a explicação de questões complexas que cabem ao pensamento especulativo. E parte-se, enfim, dessa visão genérica às indicações mais particulares, as relativas aos assuntos práticos. Contudo, há igualmente limites para essa proposta de desambiguação. Nem todos os excertos são passíveis de esclarecimento uns pelos outros, sobretudo porque os profetas não tinham intenção de coerência entre si: como dito (3.1.1), cada qual pregava em atendimento à sua imaginação e tais prédicas divergiam tanto quanto divergiam os afetos dos predicadores, coincidentes unicamente na moralidade de sua vida prática.

O terceiro preceito é aquele que corresponde à circunstancialidade dos livros: 3) o levantamento da vida dos escritores, os revezes pelos quais passaram e os seus textos, a indicação de quando, onde, para quem escreveram e em que língua. Detalhamento importante para que seja confirmada a credibilidade devida a um dado livro: sofrera intervenções, por que acréscimos ou subtrações passara? Quem o reconhecera como devendo pertencer ao cânon?

Como na apropriação da história do hebraico, a apropriação da história dos livros é amplamente lacunar: desconhecidos são várias autorias, desconhecidas as épocas de escrita, as transcorrências atravessadas pelas narrativas, as razões de suas versões múltiplas, desconhecidas as intenções com que foram elaboradas. Espinosa, então, recorre a ilustrações fulminantes: se ignorada a finalidade com que um livro é escrito, como diferenciar narrativas tão fantasiosas como as que nos apresentam as aventuras de *Orlando Furioso*, as *Metamorfoses* de Ovídio ou os feitos de Sansão em *Juízes e Reis* e a carruagem de fogo de Elias? Ao alinhar de maneira aparentemente despretensiosa quatro narrativas, duas das quais laicas e outras duas tidas por sagradas, e ao indicar que não se diferenciariam quanto ao teor fabuloso de que se revestem, mas unicamente quanto ao fim com que foram escritas, Espinosa mais uma vez acentua o caráter imaginativo da Escritura, e *condicional*: contrariamente a obras cujo conteúdo por si só expressa o seu intuito (o *Discurso do método* ou o *Tratado da emenda do intelecto*), certos livros bíblicos, de um realismo que hoje diríamos "mágico" ou "fantástico", só podem ser designados sagrados sob a condição de aceitarmos ser essa a disposição originária com que foram pensados, escritos, e assim deles ser feito um uso piedoso (infra, 3.2.3). De resto, toda essa historiografia como pressuposto para que sejam mais bem compreendidas as narrativas remete-as de chofre a um patamar subalterno ao que até então se lhes concedia: longe de acatar de antemão os sentidos alegórico e anagógico (3.2) como o faziam os exegetas medievais e modernos, Espinosa insiste com o sentido literal, reduzindo a latência especulativa que qualquer texto, não apenas o bíblico, pode comportar quando irrefreada a propensão do estudioso à interpretação em que o *símbolo* sujeita o signo-palavra.[287] É o passo inicial para a distinção futura entre o *teológico* e o *político*, ainda que distinção programática, jamais de todo realizada, haja vista a inseparabilidade efetiva. O *Tratado* lidará com essa ambiguidade tensional: a demarcação da autonomia das esferas religiosa e política só se dará pela submissão daquela a esta; porque se tal não acontecer, o âmbito religioso quererá englobar o civil, acentuando-se mais do que nunca em sua politicidade: ou o *teológico* subjaz ao *político*, ou o *político* oculto no *teológico* faz-se eminentemente *político*, sujeitando o *político* mesmo. O método pretendera indicar a possibilidade de uma autonomia interpretativa, solapando às autoridades eclesiásticas

[287] Hygina Bruzzi de Melo: "Contextualista, o método exegético, crítico, histórico e racional de Espinoza promove um 'rebaixamento' da Escritura à condição textual numa antecipação que a perspectiva semiótico-semântica contemporânea teria razões para aclamar. O conhecimento contextualizado das Escrituras supõe precisamente como princípios o conhecimento do corpo linguístico como patrimônio comum a uma cultura, ou seja, os códigos semânticos da língua hebraica, num primeiro momento; logo em seguida, o corpo de enunciados comuns aos vários textos bíblicos. Trata-se, portanto, de analisar o texto, não como uma tradução de uma verdade, mas como construção de sentido, cruzamento, *no enunciado*, dos contextos linguístico e extralinguístico". "Espinoza: a Escritura como escritura", pp. 371-372.

o domínio exclusivo sobre um instrumento de poder, o Livro: a seguir, veremos as consequências disso que a muitos parecerá nada menos que um *sacrilégio*.

3.2.3 Os conciliadores. "Nada no mundo é tão sagrado que não encontre um sacrílego"

> E dado que consideram ser um blasfemo quem disser que a Escritura está por vezes errada, pergunto então que nome lhes hei-de chamar a eles, que à mesma Escritura atribuem aquilo que lhes apetece. A eles, que prostituem os historiadores sagrados ao ponto de estes parecerem gaguejar e confundir tudo. A eles, em suma, que negam os significados mais claros e evidentes da Escritura (Espinosa, 1988, p. 263).[288]

Código e mensagem. Aos que designam a Bíblia "palavra de Deus" por acreditarem-na infalível em todos os aspectos e, como diriam os cabalistas a respeito do Antigo Testamento, de maneira tal que, uma letra apenas sendo mudada, corre-se o risco de vir a desmoronar o universo; aos que assim postulam, a interpretação e o seu resultado parecerão de uma extremada heresia, o método espinosano implicando um sacrilégio: daí a expressão emprestada de Sêneca e posta como subtítulo deste tópico.[289] Os Capítulos VIII, IX, X do *Tratado teológico* consistirão numa aplicação do método interpretativo aos livros do Antigo Testamento: não aos do Novo porque Espinosa confessa conhecimento insuficiente do grego, abstendo-se do exame, em acordo com a regra estipulada de ater-se à língua original.[290] Resultará do exame uma notável coletânea de incongruências, sejam relativas à autoria, sejam à datação, sejam ao conteúdo mesmo dos livros bíblicos (no que concerne ao circunstancial, não ao essencial: 3.3.2).

Em boa parte dos Capítulos em que aplica o método mais detidamente (pois já o vem fazendo desde o início do *Tractatus*), há o acompanhamento das conclusões apresentadas por Thomas Hobbes no *Leviatã*, Parte III — "Do Estado Cristão", Capítulo XXXIII — "Do número, antiguidade, alcance, autoridade e intérpretes dos livros das Sagradas Escrituras". O que os diferencia, como diferencia Espinosa de outros precedentes, é a explicitação das regras

---

[288] SPINOZA, B. TTP X [148/8-13], p. 406: "Et si putant eum blasphemum esse, qui Scripturam alicubi mendosam esse dicit, quaeso quo nomine tum ipsos apellabo, qui Scripturis, quicquid lubet, affingunt? qui Sacros Historicos ita prostituunt, ut balbutire, et omnia confundere credantur?".

[289] A citação integral conforme a edição da Nova Alexandria: "Nada no mundo é tão sagrado que não encontre um sacrílego, mas nem por isso as coisas divinas são menos sublimes se existem os que, sem conseguir tocar a grandeza colocada muito além de si, buscam atingi-la; invulnerável não é o que não é ferido, mas o que não fica ferido: é através deste sinal que vou te apontar o sábio". SÊNECA. *Sobre a firmeza do homem sábio*, p. 77.

[290] Chauí oportunamente recorda a implicação também política desta "sincera confissão de ignorância": "É a diferença entre o mundo hebraico e o cristão que se afirma no discurso espinosano, endereçado a uma sociedade cuja política foi montada sobre o suposto de uma continuidade e, mais do que isto, como realização das promessas da Antiga Aliança. A legitimidade da teocracia imposta pelo papado romano e, mais tarde, defendida pela ortodoxia calvinista, dependia inteiramente da não-diferença entre os dois Testamentos. Ao selar sua separação através da língua, o filólogo e gramático realiza um ato político". *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*, p. 30.

interpretativas a partir das quais as conclusões são alcançadas. Congruente com o modelo baconiano de seleção e comparação dos dados naturais, o cotejamento dos textos bíblicos indica que deduções aceitar como legítimas, que inferências acatar como resultantes da leitura cuidadosa, e não como advindas de uma prévia intenção ou inclinação do intérprete. Em Hobbes há a exegese, porém não há nenhum comentário detalhado da regulação pela qual o exame é feito. Há um princípio geral, apenas, comum ao propósito reformador da *sola Scriptura* de que "a luz que deve guiar-nos nesta questão deve ser a que provém dos próprios livros, e embora esta luz não nos mostre o autor de cada livro ela não deixa de ter utilidade para nos dar a conhecer a época em que foram escritos" (Hobbes, 1979, p. 226). E há indicações espaçadas em meio à própria inspeção dos textos: ao tratar do significado da expressão "palavra de Deus" no Novo Testamento, afirma que muitas vezes não se entende algo dito "por Deus", mas a ele relacionado, pois mesmo em língua grega são conservados muitos hebraísmos (*Leviatã*, Capítulo XXXVI — "Da palavra de Deus e dos profetas"). Espinosa, pois, arregimenta as observações metodológicas dispersas, fundamenta-as numa ordem interpretativa, regula-as, em suma. Ao incorrer na leitura bíblica, não somente absorve as conclusões hobbesianas, mas as desenvolve, aprofunda e as potencializa, catapultando-as com uma potência que, se não tem o mesmo grau de evidência e certeza pretendido pelo *more geometrico* (dada a natureza do objeto), possui legitimação suficiente para o que se propõe, a distinção entre sentido e verdade, entre código e mensagem e, posteriormente, entre fé e razão, teologia e filosofia.

Apógrafos, apócrifos. Dividiremos a crítica bíblica de Espinosa em três itens: 1) apografia dos textos (sobretudo Capítulo VIII do *Tratado teológico*); 2) diacronia dos textos (sobretudo Capítulo IX); 3) aporia dos textos (o conjunto dos Capítulos VIII, IX e X). Quanto ao primeiro item, diferenciam-se o *apógrafo* e o *apócrifo*. No *Leviatã* (supramencionado Capítulo XXXIII) Hobbes diz considerar legítimos os livros assim reconhecidos pela autoridade eclesiástica de sua pátria, a Inglaterra (autoridade a qual, por sua vez, deve ser submetida à do Estado): os mesmos reconhecidos como tais por São Jerônimo, para quem o principal critério de canonicidade, quanto ao Antigo Testamento, seria o original estar em hebraico. Ficam fora hoje do cânone (da *régua*) protestante, em comparação ao cânone do catolicismo romano (porque se considerarmos o cânone do catolicismo ortodoxo outras diferenças ocorrerão) *Tobias*, *Judite*, *1* e *2 Macabeus*, *3* e *4 Esdras*, *Sabedoria de Salomão* e *Eclesiástico* (ou *Sirácida* porque atribuído a "Jesus filho de Sirac, filho de Eleazar de Jerusalém")[291] e um derradeiro, não mencionado por Hobbes, *Baruc*. Apócrifos ("ocultos, velados") são, pois, os textos que em

[291] BÍBLIA SAGRADA, apresentação do *Eclesiástico*, p. 829.

razão de uma ou outra decisão conciliar foram deixados fora do cânone. Espinosa diz apógrafos ("copiados", "trasladados") os livros do Antigo testamento que, muito embora se encontrem originalmente em hebraico e por isso mesmo sejam canônicos (logo, não-apócrifos), nem por isso nos chegaram intocados, integrais: do *Gênesis* aos *Reis* temos compilações porque foram todos coletados pelo sacerdote Esdras e sem uma organização apurada, talvez em decorrência de sua morte. Daí que haja vários relatos acerca do mesmo fato (como a história de Ezequias, em *2 Reis*, XVIII que também se encontra em *Isaías*) e a real autoria dos livros esteja perdida. Contrariamente ao lugar-comum dos intérpretes, e seguindo as *exercitações* heréticas de Hobbes e La Peyrère (não no *Pré-adamita*, em que essa questão não aparece, mas na outra parte a que aquela estava ligada, sob o título *Systema theologicum ex Praeadamitarum hyphotesi*),[292] Espinosa nega, pois, ser Moisés o autor do *Pentateuco*.[293] Quem o escreveu fala de Moisés na terceira pessoa; ocorre *Deuteronômio* XXXIV a descrição da própria morte do patriarca, de cuja sepultura se desconhece a localização; nos versículos 10-11 desse Capítulo há a comparação de Moisés com profetas posteriores; há nos cinco livros muitos lugares chamados por nomes posteriores ao período do irmão de Aarão. Apesar das provas concludentes contra a autoria mosaica (hoje ponto pacífico para os exegetas), uma tal asserção ocasionava ainda grave celeuma. Como diz Richard Popkin (2000, p. 136): "O questionamento à autenticidade do texto bíblico tem consequências céticas. Se duvidarmos da autenticidade de uma passagem, por que critério podemos justificar a aceitação de qualquer outra passagem?". Propriamente o método espinosano estabelece a via pela qual uma passagem obscura é explicada por outra, um trecho incerto elucidado ao ser comparado a outro de mesmo tema e maior clareza, mas, sobretudo, prescreve que algumas incongruências incontornáveis da Bíblia não a impedem de ser autenticamente uniforme quanto à mensagem. Ao mesmo tempo a manutenção de uma integridade do sentido interior da Escritura e a demonstração das vicissitudes a que, como qualquer Livro, está sujeita. E são muitas, inúmeras: não somente relativas à autoria, mas à datação dos textos.

Quanto à *diacronia*, assim denominamos a discordância tocante às notações temporais da Escritura quando busca fornecer alguma datação para suas histórias. Os livros iniciais (até *Reis*, como vimos) foram escritos muito depois dos eventos de que tratam, sendo diversos seus historiadores, mas um só seu compilador. Que sejam de um só organizador, Espinosa o defende pela uniformidade de algumas marcas textuais como a expressão "e

[292] Conforme a Introduzione de Pina Totaro (p. XIV) à edição italiana do *Praeadamitae* já indicada (3.2.1).
[293] Não obstante, no esc. da prop. LXVIII da EIV Espinosa refere-se à "história do primeiro homem" como de autoria mosaica.

aconteceu [...] que", ligando o *Deuteronômio* a *Josué*, este a *Juízes* e *Juízes* a *Rute* com a mesma conjunção "e aconteceu naqueles dias [...]"; de *Rute* a *1 Samuel* e deste a *2 Samuel* com fórmula idêntica; deste a *1 Reis* e, finalmente, *2 Reis*, sempre com a mesma marcação.[294] A identidade se manifesta também no plano narrativo e sua unidade temática de apresentação da origem da nação hebraica, de Moisés e das leis, e da destruição do Estado. Quanto aos livros posteriores à existência do sacerdote Esdras, as *Crônicas* (ou *Paralipômenos*) também pertencem a época posterior aos fatos que narram; os *Salmos* e os *Provérbios* de Salomão foram recolhidos depois da volta do povo judeu da Babilônia e construção de seu templo. Mas há um mais grave problema concernente à cronologia: a Escritura passa por alto ou omite muitos anos de suas histórias. Espinosa demonstra, através de um cômputo operado a partir dos anos fornecidos nas próprias narrativas, a incompatibilidade do que dizem os textos e a sua verificabilidade cronológica: quanto à afirmativa, por exemplo, de que Salomão teria construído o "templo do Senhor" 480 anos após a saída dos judeus do Egito, Espinosa calcula todo o período indicado pelos livros e que corresponderiam a esse intervalo histórico, chegando ao resultado de que a construção teria se dado, no mínimo, 180 anos após o indicado em *1 Reis*.

Finalmente, as *aporias* que saltam do exame detalhado dos textos. Chamamos aporias a essa "ausência de saída" quanto à *conciliação* das passagens da Escritura. Além das apontadas, há severas discordâncias quanto a um mesmo acontecimento quando duas vezes contado: *1 Samuel* traz histórias inconciliáveis (capítulos VII e XIII): num Capítulo os hebreus derrotam gloriosamente os filisteus; noutro, com relação ao mesmo período e batalhas, são vencidos e levados à miséria. O que justifica essa incongruência é a origem diversificada dos relatos, como vimos, e sua coleção desordenada: os livros dos *Reis* foram extraídos dos livros dos feitos de Salomão (*1 Reis* XI, 41), das *Crônicas dos reis de Judá* (XIV, XIX e XXI) e das *Crônicas dos reis de Israel*. Os livros proféticos são apenas fragmentos e muitas vezes retirados de outros livros: *Isaías* das *Crônicas*; o último capítulo do livro dos *Reis* vem repetido no último capítulo de *Jeremias* e este é um amontoado de profecias sem qualquer disposição temporal; *Ezequiel* confirmado mero fragmento por seus primeiros versículos; *Oseias* é um livro curto

[294] SPINOZA, B. TTP VIII [125/27-126/9], pp. 346-349. Essa análise estilística, aliás, não se apresenta em Hobbes, é originária de Espinosa e concorde com o indicativo metodológico de exame das locuções textuais. Também o cômputo dos anos apresentado a seguir é originário: se as conclusões do *TTP* são similares às que já se encontram em Hobbes, Espinosa as fundamenta maiormente com as ferramentas de seu método, acrescentando-lhes argumentos. Contrariamente a Espinosa, aliás, Hobbes desconhecia a versão original do Antigo Testamento, sendo-lhe afeitas as versões grega e latina, sendo suas citações a partir da Septuaginta (a tradução grega) e da Vulgata (a latina): "Sempre que se faz referência à *palavra de Deus*, ou do *homem*, não se significa uma parte da linguagem, como são para os gramáticos os nomes, ou os verbos, ou qualquer termo isolado, sem um contexto com outras palavras que o tornem significativo, e sim uma oração ou discurso perfeito, onde o orador *afirma*, *nega*, *ordena*, *promete*, *ameaça*, *deseja* ou *interroga*. E neste sentido uma *palavra* não significa *vocabulum*, mas sermo (em grego *lógos*), isto é, uma *oração*, *discurso* ou *fala*". *Leviatã* III, cap. XXXVI, p. 248.

para quem profetizara durante mais de oitenta anos: com essas enumerações, concluímos que certamente não foram coletadas as profecias de todos os profetas nem relatadas todas as dos profetas conhecidos. Há ainda desacordo a respeito de algumas genealogias e, mesmo as duas versões do Decálogo, uma oferecida no *Êxodo* XX, a outra em *Deuteronômio* V, apresentam diferentes motivos para o cumprimento do quinto mandamento. Enfim, as narrativas foram recolhidas sem exame nem ordem, compondo um conjunto em que são tamanhas as divergências "que só um cego ou alguém que esteja fora de seu juízo é que não reparará [...]" (Espinosa, 1988, p. 240).[295] Seja quanto à autoria, quanto à cronologia, quanto à coerência, o que temos é uma série confusa, desordenada de relatos, "baralhando-se os tempos e repetindo-se frequentemente a mesma história, por vezes de maneira diferente", de forma que, se a intenção era tudo reunir "com vista a ser posteriormente examinado e redigido na devida ordem" (Espinosa, 1988, p. 242), essa intenção não se realizou.[296]

O livro de *Jó*, segundo Aben Esdra, foi compilado de um mito estrangeiro e traduzido para o hebreu: Espinosa concorda que o teor da história mais parece uma fabulação gentio. O livro de *Daniel* teria trechos de autoria do próprio Daniel (do Capítulo VIII em diante), e trechos possivelmente de origem caldaica. Observações importantes para acentuar o caráter de inacabamento e confusão redacional da Escritura, que não só não foi premeditadamente redigida e pensada como um conjunto inteiriço por seus diversos autores, como também pode ainda derivar de narrativas de outros povos que, por sua vez, também teriam seus livros sagrados.[297] Se Aben Esdra, constantemente evocado por Espinosa nesse momento do *Tractatus*, escrevera seu *O conciliador* a fim de arrefecer as divergências entre as diversas orientações de interpretação da Escritura judaica, para Espinosa a conciliação não é possível nem necessária quanto à *desordem* dos textos: quanto ao seu ensinamento moral, sim, e não são precisos malabarismos mentais para tal; pelo contrário, a mensagem, o seu sentido é moralmente *claro e distinto*: "a Escritura é sagrada só porque através dela compreendemos as coisas que aí vêm expressas, e não por compreendermos as palavras, ou seja, a língua e as frases

[295] SPINOZA, B. TTP [254], p. 682, adnotatio XII ad Caput IX: "Et ad hunc modum plures, et alias majoris momenti, discrepantias unusquisque, qui plane caecus non est nec omnino insanit, observabit, qui haec capita semel legerit".

[296] Ibidem, IX [131/12-18], pp. 362: "Si quis modo ad hoc attenderit, quod in hisce quinque libris omnia praecepta scilicet et historiae promiscue sine ordine narrentur, neque ratio temporum habeatur, et quod una eademque historia saepe, et aliquando diversimode repetatur, facile dignoscet haec omnia promiscue collecta, et coacervata fuisse, ut postea facilius examinarentur, et in ordinem redigerentur".

[297] POPKIN, R. "Spinoza and Bible scholarship", p. 386: "Aben Ezra foi reconhecido como um importante comentador pelos estudiosos cristãos e judeus. De fato, ele era o favorito comentarista judeu, o mais estudado pelos exegetas cristãos. Em seu comentário ao *Deuteronômio*, apontou que Moisés poderia não ter escrito a passagem de *Deuteronômio* 33 sobre a morte do próprio Moisés (…) Seu comentário do Pentateuco era um dos mais lidos durante a tardia Idade Média e após". In GARRETT, D. *The Cambridge companion to Spinoza*.

em que elas estão expressas". Do que se segue que "ficaria igualmente provado que todos os livros que ensinam e contam coisas excelentes são sagrados, não importando a língua e a nação em que foram escritos" (Espinosa, 1988, p. 259).[298] Para que não sobrepaire um mal-entendido: a compreensão da "língua" e das "frases" em que estão escritas as narrativas é fundamental, mas para a extração de seu sentido. Desimportante é o apego às palavras em si mesmas, o que constitui, sem dúvidas, o caso extremado de muitos intérpretes para os quais o texto bíblico seria irretocável, intérpretes que têm o que chamaremos *a superstição da palavra*, o *fetiche da palavra*.

Corrupção da palavra. A finalidade mais ampla da crítica à interpretação bíblica corrente é, pois, aquela de distinção entre *sentido* e *verdade*. Esse eixo metodológico evita corrupções interpretativas, como as dos *conciliadores* 1) que pretendem o acordo da Bíblia com autoridades a ela externas (inspiradas nas filosofias platônica e aristotélica, por exemplo) e que já vimos serem rejeitados. A verdade dos textos pode não se *conciliar* com a verdade natural, mas seguramente o seu sentido é unívoco, donde se mantém, pois, sua sacralidade, haja vista a intenção ser a moralidade e a piedade. O que nos leva aos *conciliadores* 2) que pretendendo ser a Bíblia textualmente intacta, presumem necessário o acordo interno de passagens contraditórias, o que já vimos também não se realizar sem falseamento. Para Espinosa, a acusação de blasfêmia, de *corrupção da palavra de Deus* em função do apontamento de precariedades estilísticas, estruturais, que em nada obstam ao reconhecimento da central mensagem, não passa de ignorância supersticiosa a serviço do controle do texto. Sendo "o Livro" o suporte do pensamento predicante, os religiosos, por temerem a derrocada de seu poder como consequência de uma desestabilização da *palavra*, por um lado atentam contra quem ouse inferir insuficiências desta, por outro, defendem-na indene, intacta, invulnerável, irretocável. Mas no intuito de fazer saltar a concordância dos excertos truncados, associam o legível ao obscuro, confundem o retilíneo e o turvo, "corrompendo, assim, o que está são com aquilo que está podre" (Espinosa, 1988, p. 263).[299] O caso-limite de adoração do *signo* como se, em si mesmo, carregado de *significados,* é o dos que veem mistérios nos apontamentos à margem da versão principal das narrativas, o que *consigna* o caso das passagens massoréticas. Para Espinosa as anotações são decorrentes de dubiedades oriundas da escrita ou pronúncia do alfabeto hebraico: dada a semelhança de algumas letras e o fato de se confundirem também pela

[298] SPINOZA, B. TTP X [145/2-8], pp. 396; 398: "Scripturam eatenus tantum esse sacram, quatenus per ipsam intelligimus res in eadem significatas, at non quatenus verba sive linguam et orationes, quibus res significantur, intelligimus: et praetera libros, qui res optimas docent et narrant, quacunque demum língua, et a quacunque natione scripti fuerint, aequè sacros esse".
[299] Ibidem, X [148/24-25], p. 406: "(…) et recta mendosis accommodent, et sana putridis corrumpant".

sua sonoridade, os compiladores por vezes hesitariam quanto à leitura de certas palavras, e assim anotariam as possíveis interpretações no manuscrito original; o que reduz a questão codicológica a problemas de ortografia e fonética, mas jamais a segredos de altíssima especulação. Há intérpretes que se atêm à contagem dos asteriscos assinaladores das variantes, que se apegam à contagem dos acentos, bem como dos intervalos deixados entre excertos (quando aparentavam conter lacunas textuais): "os fariseus, pelo menos, observam religiosamente a dimensão exacta do espaço deixado em branco" (ESPINOSA, 1988, p. 254).[300]

Os fariseus. Se o termo entre os judeus antigos designava notórios doutores da lei, e contou com a apreciação positiva de um historiador como Flávio Josefo,[301] posteriormente passou a identificar (sobretudo a partir do Novo Testamento em que Jesus continuamente os admoesta) a prepotência e erudição vazia dos palradores da Escritura. É com ânimo aproximado que o português Gabriel da Costa (1585-1640), caído em "inextricáveis enleios, em ansiedades e aperturas de coração"[302] devido às dúvidas que lhe advinham quanto à salvação espiritual, abandona sua religião original, a católica romana, e abraça com fervor em Hamburgo o judaísmo de seus antepassados. Mas um neófito costuma ser mais rigoroso e entusiasta da (para ele) nova fé que os velhos praticantes: já converso em Uriel da Costa, discorda do que observa ser uma distância entre a pura Lei legada por Moisés e "o infundado dos ensinamentos e práticas dos fariseus" (Silva, 1982, p. 211): escreve em 1616 as "Propostas contra a tradição", e depois, persistindo em suas críticas, o *Exame das tradições fariseias conferidas com a lei escrita* (1624). Como o demonstra Adma Muhana, entre as "Propostas" e o *Exame*, Uriel-Gabriel da Costa conhecera as doutrinas dos saduceus.[303] Diz-nos, a propósito, Muhana (2016, p. 68):

---

[300] Ibidem, IX [141/5-6], p. 386: "Spatii autem certam quantitatem religiose observant Pharisaei". No concernente aos acentos, é interessante consultar o que a respeito diz o *Compendio de gramática de la lengua hebraica*, p. 70: "(…) creio que os acentos foram introduzidos depois que os fariseus tomaram por costume ler a Bíblia cada sábado em assembleia pública, para evitar que fosse lida com excessiva precipitação (como sói ocorrer com as orações que se repetem frequentemente). Deixo a causa disso e suas minúcias aos **fariseus e aos massoretas ociosos**, e só assinalarei o que tenha alguma utilidade" (grifo nosso).

[301] Em *História dos hebreus* (p. 556), Josefo diz-nos a respeito de fariseus e saduceus: "Quanto às duas primeiras seitas de que falamos, os fariseus são tidos como os mais perfeitos conhecedores de nossas leis e de nossas cerimônias. O principal artigo de sua crença é tudo atribuir a Deus e ao destino; entretanto, na maior parte das coisas, depende de nós fazer o bem ou o mal, embora o destino possa ajudar-nos muito. Eles dizem também que as almas são imortais; que as dos justos passam depois desta vida a outro corpo e que as dos maus sofrem tormentos que duram para sempre. Os saduceus, ao contrário, negam absolutamente o destino e creem que, como Deus é incapaz de fazer o mal, Ele não se incomoda com o que os homens fazem. Dizem que está em nós fazer o bem ou o mal, segundo nossa vontade, nos leva a um ou a outro e as almas não são nem castigadas nem recompensadas num outro mundo. Quanto aos fariseus são sociáveis e vivem em amizade, uns com os outros, quanto aos saduceus são de um natural rude, e vivem grosseiramente entre si, como se fossem estrangeiros".

[302] Uriel da Costa. "Espelho da vida humana" (p. 207), in: SILVA, Samuel. *Tratado da imortalidade da alma*.

[303] MUHANA, Adma. *Uriel da Costa e a nação portuguesa: edição diplomática do "Exame das tradições fariseias",* p. 66. É preciosíssimo o "Estudo Preliminar" com que a autora apresenta a obra do malfadado português Uriel-Gabriel da Costa, assim tratado por ela em binômio porque se fora primeiro Gabriel, assinara como Uriel as obras que o levariam à excomunhão. Conhecemos a sequência triste dos acontecimentos: aceitando a expiação na

"Tendo os fariseus predominado na história do judaísmo, entre os quais se originam os rabinos e possivelmente a Sinagoga, o termo saduceu foi aplicado como sinônimo de herege a todo aquele [...] que negava a autoridade da tradição oral". Sendo a tradição oral, "a lei de boca", associada pelos saduceus aos fariseus, saduceísmo e farisaísmo tornavam-se "termos pejorativos de parte a parte aplicados. Os ditos fariseus a si mesmos se chamavam sábios de Israel" (Muhana, 2016, p. 68). Não o eram para Uriel-Gabriel, não o eram para Espinosa.

Os cabalistas. É uma só a menção à cabala no *Tratado teológico* e contundentemente negativa: "Li também e conheci pessoalmente alguns desses impostores e cabalistas, cujos delírios nunca cheguei a admirar" (Espinosa, 1988, p. 248). A citação se dá no mesmo contexto de crítica à interpretação farisaísta e compreendemos que assim seja: também os cabalistas inserir-se-iam no conglomerado dos conciliadores, os que, pressupondo uma primazia do signo, um revestimento de sentido com que o significante transporta para além do imediato e visível significado, descobririam nos textos "altos arcanos" ("magna arcana"), "divinos arcanos" ("Dei arcana"). O mesmo não pensariam Leão Hebreu e Pico della Mirandola. Aquele, no Terceiro de seus *Diálogos de amor*, apresenta-nos uma verdadeira história de sucessões pela qual o conhecimento astrológico revelado por Fílon a Sofia (a respeito de uma corrupção e renovação da oitava Esfera celeste, de que resulta a dissolução e renovação da própria Terra) inicia em Adão. De Adão o conhecimento divino fora transmitido "por tradição oral que se não escrevia, chamada em língua hebraica *qabbālāh* (que quer dizer 'recepção') veio ao sábio Henoch, e de Henoch para o famoso Noé" (Hebreu, 2001, p. 286). De Noé ao filho Sem e ao trisneto Heber, mestre de Abraão. De Abraão a Isaac, Jacó e Levi, os quais a transmitiram "aos sábios dos hebreus, chamados *Cabalistas*, os quais dizem que tais coisas foram por Moisés confirmadas não só oralmente, como também expressas na Sagrada Escritura em diversos pontos, com adequadas e verossímeis averiguações" (Hebreu, 2001, p. 287). Não obstante, Fílon deixa a Sofia a liberdade de não acatar as verdades da tradição "de boca" por não poderem ser imediatamente constatadas nas narrativas, a não ser figuradamente (por "evidenzia figurativa"). Finalmente, na *Oratio de hominis dignitate* Pico indica os passos necessários para que subamos a escada de Jacó e, alcançando o grau máximo de sabedoria, possamos ver "nos sinais visíveis da natureza, os invisíveis segredos de Deus" (Mirandola, 1989, p. 67): refreamento das paixões pela filosofia moral; elevação do intelecto ao conhecimento da harmonia celeste pela dialética; transformação luminosa e fusão no Criador pela teologia. "Esta é a região para a qual tendia sempre o antigo pai Abraão. É este o lugar

---

Sinagoga para reingresso na Comunidade, Uriel-Gabriel é açoitado publicamente e pisoteado. Escreve o *Exemplar de vida humana* e suicida-se. Com que nome?

onde, segundo o ensino dos Cabalistas e dos Árabes, não há lugar para os espíritos impuros" (Mirandola, 1983, p. 73). Mais uma vez o que constatamos é o confronto entre leituras que não se limitam ao Livro-Bíblia, mas que se estendem ao Livro-Mundo: ao pensamento renascentista de Hebreu e Pico, poucos séculos antes, a alquimia, a magia e a cabala configuravam uma mesma dimensão investigativa pela qual a natureza se traduzia mais como um sistema de *qualidades ocultas* e *simpatias* que por um mecanicismo matemático: vimos que, mesmo em Bacon, pensador limítrofe para quem a matemática cumpre exíguo papel, trata-se de aprofundar a experiência para além das generalizações fáceis a partir de uma transposição da subjetividade ao mundo externo, o que seria incorrer numa prática de *idolatria cognitiva* (3.2.2). Resta-nos averiguar aqueles para quem, como em Espinosa, a Escritura também não deve ser assimilada por qualquer referência exterior, bastando-se: os adeptos da *ex sola Scriptura*.

Os reformadores. Nem Martinho Lutero (1483-1546) imaginava que sua crítica às indulgências o levaria tão longe: em 1517 já havia formulado as *Teses contra a Teologia Escolástica* como *disputatio*, mas sem repercussão. Porém, com a escrita das 95 teses tendo por tema a *Indulgência* o resultado foi outro e teve início o processo por heresia contra o monge de Eisleben.[304] A ruptura com a Igreja levou-o à recusa da autoridade eclesiástica romana e, no ponto que nos interessa, o da leitura bíblica) afirmação de autonomia do fiel e negação de uma mediação institucionalmente autorizada como exclusiva intérprete. No período de recolhimento no castelo de Wartburg Lutero realiza a sua tradução do Novo Testamento para o alemão, de abril de 1521 a março de 1522, e em Wittenberg, já em 1534, publica a tradução também do Antigo Testamento, "um trabalho quase coletivo" (Lau, 1974, p. 62), o que é admitido pelo reformador no "Prefácio ao Velho Testamento" (1523): "Afinal, eu também não trabalhei sozinho para tanto, e utilizei toda ajuda que pude receber de quem quer que fosse" (Lutero, 1998, p. 127). As traduções de Lutero, embora secundadas pela Vulgata, apontam para um dos referenciais do método posterior de Espinosa, a ida aos originais: e ao disporem em vernáculo o que antes inacessível em hebraico e grego ou mesmo na tradução latina, facilitam o acesso à *palavra*, o que convém ao propósito de contestação do centralismo da Igreja romana. Mas se é ampliada a possibilidade de interpretação com a divulgação em língua moderna de textos até há pouco inacessíveis em seu original; se a exegese não se restringirá à cúpula de doutos e

[304] LAU, F. *Lutero*, pp. 52-53. "Em toda a luta que girou em torno das indulgências e que se estendeu até a excomunhão de Lutero, portanto, até o começo do ano de 1521, o que estava em jogo não eram apenas as 95 teses. Mesmo não surgindo a disputação buscada através das teses, houve um confronto literário. (…) O essencial nessa controvérsia em torno das indulgências entre Lutero e seus adversários foi que Lutero ia cada vez mais além de suas posições iniciais. (…) Dessarte, no decurso da controvérsia a crítica teológica de Lutero às indulgências se transformou cada vez mais num ataque maciço contra a maneira de ser da Igreja romana e (…) numa investida por excelência contra o dogma romano".

peritos assegurados pela autoridade canônica, outro problema irrompe: como saber válida a interpretação, doravante? A resposta é: pela presença e graça inquestionável do Espírito Santo como inspiração à interpretação.[305] É o que similarmente afirmará João Calvino (1509-1564) no Livro I, Capítulo VII, de suas *Institutas ou Tratado da religião cristã*: "o testemunho do Espírito é superior a toda razão. Ora, assim como só Deus é idônea testemunha de si *mesmo* em sua Palavra, também assim a Palavra não logrará fé nos corações humanos antes que seja *neles* selado pelo testemunho interior do Espírito". Logo: "é necessário que o mesmo Espírito que falou pela boca dos profetas penetre em nosso coração, para que *nos* persuada de que *eles* proclamaram fielmente *o* que *lhes* fora divinamente ordenado" (Calvino, 2018, p. 85, itálicos no original). A fé com que foram contemplados os profetas e apóstolos deve habitar o fiel a fim de que aceite a verdade bíblica como palavra de Deus. É o primeiro ponto: a *justificação* pela graça do Espírito Santo é confirmada na aceitação prévia do fiel quanto à Bíblia e seus relatos; ao contrário do que dirá Espinosa, para quem o Espírito Santo é dito estar na Bíblia somente após a decifração de sua mensagem como pregação da justiça e caridade (a seguir, 3.2.2). Resumiremos a questão indicando que a concordância metodológica e doutrinária inicial de restrição à Escritura como explicação de si mesma, prescindindo da concordância com autoridades externas, resvala para diferenciações incontornáveis: a ênfase dos reformadores é na valência bíblica como expressão maior de sabedoria, a ponto de Calvino sobrepor à razão e ao conhecimento uma "convicção" que advém do "sentimento" da verdade como revelação divina: "(…) aqui está uma ***convicção*** que não requer razões; um ***conhecimento*** ao qual assiste a mais sublimada razão; na verdade, no qual a mente descansa mais firme e constantemente que em quaisquer razões"; ou seja, "um ***sentimento*** que não pode nascer senão de revelação celestial. Não estou falando de outra coisa *senão do* que em si experimenta cada um dos fiéis, exceto que as palavras ficam muito abaixo de uma justa explicação da matéria" (Calvino, 2018, p. 86, grifos no original). Em meio à ambígua-desambiguação com que viemos lidando, sabemos já que para Espinosa o conhecimento natural também é revelação; porém, atendo-nos ao sentido estrito de revelação bíblica, como supor o "descanso da mente" mais firmemente assentado numa convicção "que não requer razões", quando a mente dispõe da própria razão

[305] RODRIGUES, E. "Lutero, questões hermenêuticas e a Reforma Protestante", p. 160: "Lutero acreditava que, após ter sido entendido o artigo central da justificação por graça e fé, a Escritura se tornava clara; isto é, no processo de leitura e interpretação gradual da Bíblia, os sentidos dos conteúdos fundamentais se autoevidenciavam com a ajuda do Espírito Santo. Com isso, Lutero não dispensava o estudo criterioso das Escrituras. A clareza da mensagem bíblica estaria, portanto, ligada ao sacerdócio universal de cada crente e à oportunidade de, mediante o contato com os escritos bíblicos, cada indivíduo receber a graça, ter fé e ser justificado. Para que isso ocorresse era necessário que tais textos fossem traduzidos para a língua do povo". Campinas, Revista Reflexão 41(2), jul./dez., 2016, pp. 155-163.

como potência para o conhecimento de Deus? Se "as palavras ficam muito abaixo de uma justa explicação da matéria", tal se dá para os teólogos em geral pela singularidade do fenômeno da fé e profundidade do Livro em que se revela o próprio Espírito Santo concedente da graça de crer. Mais uma vez, a imanência ontológica espinosana o opõe à transcendência ou *transitividade* de uma concepção em que distam Deus e natureza-mundo: a as palavras podem obstaculizar, mas quando a mente compreende a ordem universal e única, intelige sem prejuízo e imediatamente seu pertencimento ínsito à substância. Tem na própria intelecção adequada o índice da verdade: seu *sentimento* de possuir a verdade e sua *convicção* são compreendidos como resultantes de um *esforço de razão*, não de um abandono da razão à atuação de uma potência externa como a da graça mediante o Espírito. Grosso modo, para uma visão predominantemente religiosa como a de Lutero ou Calvino, a verdade como fé é índice de si e do falso; mas para a visão predominantemente filosófica de Espinosa, a verdade como razão é que o é; por isso, a tarefa por realizar de indicar a distinção entre fé e razão, e as consequências de todo esse pensar e dizer o ser como um *agir*.

3.3 Prospecção. Teologia no *Tractatus theologico-politicus*. "Sob o especioso nome de religião"

> Se, efectivamente, o grande segredo do regime monárquico e aquilo que acima de tudo lhe interessa é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação e acreditem que não é vergonhoso, mas sumamente honroso, derramar o sangue e a vida pela vaidade de um só homem, em contrapartida, numa República livre, seria impossível conceber ou tentar algo de mais deplorável, já que repugna em absoluto à liberdade comum sufocar com preconceitos ou coarctar de algum modo o livre discernimento de cada um (Espinosa, 1988, p. 113).[306]

Arminianos e gomaristas. As sete províncias dos Países Baixos do Norte, hoje ditos Holanda, alcançaram sua independência oficial com relação ao reino da Espanha a partir do Tratado de Vestfalia ou Paz de Münster, em 1648, quando Espinosa contava dezesseis anos.[307] O filósofo atingira maioridade, anos após, num entretempo de vigor da nação, coincidindo sua existência com o período áureo neerlandês. O florescimento do comércio

[306] SPINOZA, B. TTP Praefatio [7/5-13], p. 44: "Verum eninvero si regiminis Monarchici sit arcanum, ejusque omnino intersit, homines deceptos habere, et metum, quo retineri debent, specioso Religionis nomine adumbrare, ut pro servitio, tanquam pro salutare pugnent, et ne turpe, sed maximum decus esse potent, in unius hominis jactationem sanguinem animamque impendere, nihil contra in libera republica excogitari, nec infoelicius tentari potest; quandoquidem communi libertati omnino repugnat, liberum uniusciusque judicium praejudiciis occupare, vel aliquo modo coërcere".

[307] DOMÍNGUEZ, A. "Introducción histórica" ao *TTP*, Alianza Editorial, p. 10. Conforme Gebhardt, *Spinoza*, p. 55, a maioridade na Holanda começava aos 25 anos.

através da expansão marítima conclama à tolerância e ao acolhimento do exilado, do imigrante: graças à fama de liberalidade de que gozam as províncias do norte, os judeus ibéricos ali procuram refúgio, como os huguenotes franceses (um deles Jean Maximilien Lucas, o biógrafo de Espinosa) e outros perseguidos.[308] A tolerância é "uma psicologia comum aos negociantes que não podem, como é evidente, seleccionar a sua clientela entre os aderentes de um só credo"; ao invés, "se veem obrigados a manter relações contratuais com gente das mais desencontradas raças e culturas" (Pinto, 1990, p. 20). Mas se a política oficial seiscentista holandesa é de complacência com a diferença, as disputas interinas nem por isso se desfazem: a Casa de Orange manteve sempre a posse, durante a vigência da República, do cargo de *Stathouder* ou *estatuder.* A princípio tendo por função a representação como governador do rei, com o partido republicano (desde a União de Utreque em 1579) o cargo limitou-se ao comando militar das tropas de terra e, principalmente, mar. Em reconhecimento ao papel desempenhado por Guilherme, cognominado o Taciturno, nas guerras de independência, o estatuder, embora escolhido em assembleia pelos embaixadores dos Estados Gerais, pertencia invariavelmente à família de Orange: sucederam-se em tal ocupação os príncipes e irmãos Maurício de Nassau e Frederico-Henrique, filhos de Guilherme, e Guilherme II, filho de Frederico-Henrique. Em 1650 Guilherme II intenta um golpe contra o partido republicano, mas fracassa: a Casa de Orange é afastada do cargo de estatuder em 1651 e a função definitivamente eliminada em 1667.

A vertente teológica do conflito político entre orangistas e republicanos é encarnada, anos antes à dissolução do cargo político-militar orangista, pela oposição entre arminianos e gomaristas ou Remonstrantes e Contrarremonstrantes.[309] Quando pastor em Amsterdã, Jacobus Arminius (1560-1609) opusera-se à doutrina ortodoxa calvinista, segundo a qual Deus teria desde a eternidade não só decretado a vinda de Cristo, como aqueles que se salvariam e perderiam. Arminio defendia, em oposição, o livre-arbítrio pelo qual o fiel encontra a salvação, o que defenderá publicamente após assumir uma cátedra na Universidade de Leiden, em 1604. Outro professor de Leiden, Franciscus Gomarius (1563-1641), opusera-se a Arminio, acusando-o de pelagianismo, e defendendo a predestinação como condenação e eleição congruente com o livre querer, sim, mas de Deus, que concede a graça a quem previamente elegera. O debate acirra-se e estende-se às esferas políticas da nação. Em 1608 Arminio apresenta oficialmente às autoridades civis uma declaração de princípios, em que defende a

[308] PINTO. F. *A heresia política de Espinosa*, p. 21.
[309] Para as notícias dessa querela Arminio-Gomarius, recorremos principalmente à "Introduzione" de Leen Spruit à edição italiana do livro de Jarig Jelles, *Professione dela fede universale e cristiana*. Cf. referências.

criação do humano à imagem e semelhança divina, portanto, dotado de liberdade mediante a qual poderia furtar-se, inclusive, à aceitação da graça, pois esta não seria "irresistível". Um ano após a morte de Arminio, os arminianos apresentam as cinco teses da Remonstrância ao Pensionário da Holanda, Johan van Oldenbarnevelt (1547-1619). Enquanto os arminianos apelam à autoridade republicana, os gomaristas socorrem-se, com suas sete teses Contra a Remonstrância, do Statolder Maurício de Nassau: "o proselitismo religioso confundia-se com o partidarismo político, servindo para tornar mais frenéticas as lutas e envolver nelas as camadas populares que sem essa motivação emocional permaneceriam alheadas da vida pública" (Pinto, 1990, p. 18). A questão arrastou-se, inflamando as vertentes políticas atreladas à antiga Casa de Orange e à nova república, até que a ascensão de Maurício de Nassau levara o próprio Pensionário à condenação à morte por decapitação e, paralelamente, em 1618 o Sínodo de Dordrecht concedera vitória aos calvinistas ortodoxos. Os arminianos são considerados hereges e presos ou exilados. Dentre os encarcerados, Hugo Grotius (1583-1645), remonstrante, e partidário de Oldenbarnevelt.[310]

Cartesianos radicais. Dada a inegável politização da religiosidade e a proliferação das celeumas no cenário europeu, Hobbes vê como uma questão de segurança de Estado[311] o cerceamento das querelas, sua erradicação como atentados à soberania: denuncia os querelantes como inimigos da sociabilidade. Também Espinosa é duro com esses que o levaram à escrita do *Tractatus*: encobertos pelo disfarce da teologia, seguem com suas pretensões políticas, conluiando, sublevando os mais ignaros contra a ordem da "Optima Republica". Apelam ao medo, suscitam o medo, disseminam o medo como forma de controle da maioria instabilizada, vulnerável: "os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo; todas essas coisas que já alguma vez foram objecto de um fútil culto religioso não são mais do que fantasmas e delírios de um carácter amedrontado e triste" (Espinosa, 1988, p. 112).[312] Por isso,

---

[310] ZUMTHOR, Paul. *A Holanda no tempo de Rembrandt,* Cap. VIII, "A religião", p. 109: "É só depois da 'Grande Assembleia' de 1651 que a Igreja Calvinista Reformada (*Hervormde Kerk*) adquire o estatuto e o poderio de uma Igreja de Estado. É a única a possuir templos públicos e um ensino oficial. Seu catecismo é ensinado obrigatoriamente em todas as escolas. Seus ministros e seus professores recebem salário de funcionários. Mas, por isso mesmo, o Estado limita sua liberdade. Administra os bens eclesiásticos, intervém na nomeação de cátedras de teologia. A Igreja Reformada não tem clero propriamente dito. Tem, no vértice, os sínodos; e seus 'Conselhos de Igreja' (*Kerkeraden*) leigos".

[311] "Cidade" e "Estado". Somos obrigados a alternar como sinônimos o uso dos dois substantivos, em conformidade com a obra referencial em questão. No *De cive*, como o título já indica, a forma utilizada para apelativo da reunião civil a partir do pacto é *civitas*; no *Leviatã*, Estado ("Commomwealth"). Na própria Introdução a este seu segundo livro, Hobbes menciona a dupla nomeação: "Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama *Estado*, ou *Cidade* (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado" (1979, p. 5).

[312] SPINOZA, B. TTP, Praefatio [6/12-14], pp. 40; 42: "(…) hominis scilicit nonnisi durante superstitione conflictari; eaque omnia, quae unquam vana religione coluerunt, nihil praeter phantasmata, animique tristis, et timidi fuisse deliria".

conforme a citação-epígrafe desta seção, o segredo da monarquia (leia-se: do autoritarismo) é a disseminação do medo. Mas o alinhamento do filósofo é do lado oposto, seu posicionamento é ao lado do regime em vigor e que tinha no pensionário holandês Jan de Witt o representante máximo das nações neerlandesas; razão por que identifica à liberalidade então relativamente prevalente seu ideário político, condenando o monarquismo, a saber, o orangismo cuja investidura ideológica assentava no calvinismo gomarista. Mas opostamente a Hobbes, para Espinosa não cabe como remédio ou emenda ao mal da superstição e seu uso político a supressão da opinião, sim a liberdade de opinar, desde que reduzidas as cizânias teológicas ao que em verdade seriam: veleidades, porque como baconianamente dito no Prefácio do *Tractatus* "o templo degenerara em teatro" ("templum in Theatrum degeneravit"), e os eclesiásticos se distinguiriam — não pelo desejo de ensino e orientação das massas, mas pela vaidade de atrair para si a admiração, a aclamação e a *honra* (a fama), aquele bem duvidoso da *Emenda* (2.2.3). Não sendo as disputas oriundas da jactância, do anseio mal dirigido de glória, sê-lo-iam de uma motivação pior, a da ambição mal-intencionada dos que aspiram ao poder mediante o uso e abuso da religião tornada superstição. Neste caso, dá-se que o suposto fiel incorre no avesso do que almeja: se o que deseja é a defesa da piedade, deve, pois, resignar-se à prática da justiça e caridade; se para maior comodidade de seu credo particular, para maior conformação de sua inclinação pessoal precisa adaptar à prática alguns dogmas específicos, que o faça livremente: porém, ciente de que aos demais pertence igualmente a liberdade de crerem o que quiserem e opinarem o que (bem ou mal) entenderem.

O *Tratado teológico-político* inscreve-se, assim, num contexto efervescente de disputa política, em que doutrinas religiosas são associadas a inclinações políticas: de tal maneira que a defesa do livre-arbítrio por arminianos confunde-se à defesa do liberalismo republicano e, mesmo, ao cartesianismo, já que filosofia renovadora do seiscentos. Tammy Nyden-Bullock (1999, p. 35): "Política Cartesiana Radical é um fenômeno único para a Holanda. Como seu nome sugere, seus proponentes consideram a si mesmos Cartesianos e tentam aplicar a nova filosofia de Descartes aos problemas do dia da política local". A despeito da surpresa que pode ocasionar a associação entre política e Descartes, muito dificilmente encontrando-se na obra cartesiana algo que diga respeito diretamente à política, a autora alerta para três pontos: 1) O termo Cartesiano era utilizado em sentido muito lato, como uma espécie de guarda-chuva que abrigava desde a filosofia de Hobbes àquela de Maquiavel, contanto que a identidade geral fosse a de oposição à filosofia das Escolas, aristotélica e calvinista; 2) Os autoproclamados Cartesianos não pretendiam colher a política em Descartes; deste aproveitavam o conhecimento das paixões e aplicavam-no à política; 3) seus escritos tinham o

intuito marcadamente circunstancial de apoio à liderança do republicano De Witt, e oposição à reinserção do cargo de *estatuder* na administração holandesa.[313] Lambertus van Velthuysen (1622-1685), que conhecemos da correspondência de Espinosa (carta 42 em que faz um sumário do, por ele chamado, "Discurso Teológico-político" ao correspondente Jacob Ostens e carta 69), seria um dos Cartesianos radicais. Não sendo catedrático, e não estando sujeito ao conselho da Igreja Reformada Calvinista, por ser de uma congregação alternativa, gozava de liberdade suficiente para a propagação das ideias de Descartes, bem como as de Hobbes. Em sua *Espistola dissertatio* (1651) Velthuysen alia um pensamento teológico-teleológico a uma moralidade natural: considera que Deus criara a humanidade em função de um propósito que só pode ser o da salvação, e o ser humano tem o direito natural de fazer uso de quaisquer meios a fim de conservar-se. Não pode, porém, utilizar seu direito natural para a tomada do direito alheio, o que já não seria concordante com a vontade divina. O Estado será, pois, uma extensão da autoconservação e Velthuysen defende que a obediência ao soberano deverá ser mantida somente até o momento em que preserve o indivíduo. Da mesma maneira, como a preservação do corpo é somente parte da salvação que culmina com o conhecimento da ordem natural chamada religiosamente "Providência", Velthuysen advoga que a liberdade religiosa e de pensamento é necessária à salvação. É discussão antecipatória à que será a do *Tratado teológico*, inserida num contexto em que as disputas filosóficas são, em si mesmas, problemas de Estado. Espinosa seria, então, para além da metafísica e epistemologia, também em religião e política, um "cartesiano radical".

Mais ousado do que eu. O *Tractatus theologico-politicus* junge estreitamente os diversos planos — o metafísico, o epistêmico, o religioso, o político, apenas com destacada ênfase ora para um ora para outro. Nesta seção, em que a tônica pedagogicamente é a da religiosidade, discutiremos: o espinosismo frente ao hobbesianismo no tocante à leitura da Escritura e de sua verdade, sobretudo no tocante ao Novo Testamento, em que Espinosa menos se detém, mas o faz o suficiente para que sua "impiedade" e "heresia" despontem. É relevante esse primeiro embate com Hobbes, a quem voltaremos (4.1.1). Para nossa narrativa, é a hora de trazer a lume uma filosofia inspiradora de todo o *Tratado teológico-político*, uma filosofia à época também tida por herética e, no entanto, comparativamente à espinosana, ainda concessiva, veremos, perante o imaginário e ideário cristãos: não esqueçamos que, segundo

[313] Edwyn M. Curley recorda, em "A correspondência entre Lambert van Velthuysen e Espinosa", p. 13: "quando o *De cive* de Hobbes foi publicado pela primeira vez, anonimamente, em 1642, alguns leitores atribuíram a obra a Descartes. Não foi um erro ignaro. Havia profundas afinidades entre o método de Descartes e o de Hobbes". In: Revista Discurso (31), 2000, pp. 11-43.

anedota relatada por Marilena Chauí, “Hobbes teria dito de Espinosa: ‘é muito mais ousado do que eu’” (Chauí, 1999, p. 205). Porém, se Hobbes procura firmar a conciliação de sua reflexão com o suporte teológico-escriturístico; se se apropria do arcabouço ideológico da religião, é com vistas à temporalização de um poder que o ideário medieval, assentado na Igreja Católica Romana (e suas várias ordens e subdivisões e conflitos intestinos), depois também nas vertentes luteranas e calvinistas da Reforma e, em se tratando da Inglaterra, na vertente especificamente anglicana, pretendia centralizar sob a alegação da origem divina da lei e de sua continuidade como representação terrena. Interesses políticos, econômicos, disfarçados em *figuração religiosa*, se conflagravam, explicitando que a luta na verdade se dava entre poder e poder, *império contra império*. Em síntese diremos que se Espinosa adota a linguagem bíblica com seu arcabouço semântico, seu campo lexical, seu âmbito semiótico, seu ideário-imaginário, o faz para destacar o quanto dista da verdade natural; mas quanto a Hobbes, após mostrar em que distam Escritura e verdade natural, sempre cede às verdades daquela como possíveis, plausíveis. O problema do milagre será ideal para confirmar o que alegamos. Vimos (2.1.3) a relevância da questão para Espinosa e como este burla a própria diretriz central de seu método ao tratar dessa suposta ruptura da ordem natural. Mas Hobbes desvia a abordagem de um viés filosófico, ontológico, para o campo epistêmico; mais: “verdade e erro” pertencem ao horizonte *teológico* submetido ao *político*. Essa é a chave de leitura da Escritura para a compreendermos sob a ótica de Hobbes: importam-lhe as questões, afinal, do ponto de vista de suas consequências práticas e políticas; crer, se necessário, mas sobretudo no que o soberano autorizara como legítimo. O segmento 3.3.1 deve ser lido, assim, como a dimensão teológica do confronto também político entre espinosismo e hobbesianismo: conforme o que viemos desde o início realizando (com Maimônides ou Descartes), o “outro” ou o “diferenciado” também aqui auxilia na elucidação do “mesmo”.

Em 3.3.2, finalmente (dadas por findas as apresentações de métodos e exegeses), os resultados práticos da interpretação bíblica do *Tractatus:* a redução da Escritura, palavra de Deus, ao sentido dessa palavra, à libertação do signo verbal. Espinosa, ao reduzir a Escritura à “escritura”, diferencia-a da ideia, “inscritura” (porque “marca impressa”, “inscrição” na mente). E opõe a transitoriedade do signo verbal-oral com sua mudança de sentido ou mesmo esquecimento com o passar do tempo ao que não se altera, porque eterno e pré-linguístico, pré-dizível ou, antes, concomitante à linguagem, ao dizer: a intuição-ideação de Deus pelo intelecto. Toda uma mobilização a fim de implementar aquilo em que se afasta a ideia do signo, do código, da cifra, e aquilo em que, por meio desses elementos, se alcança como dizibilidade. Espinosa apela ao discurso: bem quisera prescindir da palavra, sendo a intuição imediata, mas mediada

quando demonstrada; o que não a impede de *ser dita*. A Escritura — palavra — só é válida naquilo que a mente reconhece como coincidente com o que em si está "inscrito", mas não "escrito". E, no entanto, por uma *tensionalidade* conceitual-lexical que é própria do *Tractatus*, manter-se-á a anfibologia pela qual a mensagem residual da Bíblia concordará com o estipulado pela razão: afastadas dos preceitos da fé as questões controversas, os dogmas constitutivos da religião verdadeira ou universal, *católica*, serão comuns à humanidade. Trata-se, doravante, de pô-los em prática. A prática da justiça e caridade atestam a fé ou impiedade: a obediência ou desobediência aos mandamentos confirma-se pelas obras e a salvação religiosa, que exige sabedoria de *agir*, e põe-se ao alcance do comum da espécie, opostamente à salvação filosófica. Com a discussão dessa tensão final entre modelos de salvação (3.3.3) e a representação que é a de Jesus para o espinosismo, encerraremos a abordagem com ênfase na teologia do *Tractatus*.

3.3.1 Hobbes (I). Jesus não veio ao mundo ensinar lógica ou o reino de Deus pela natureza e pelas alianças. De cive*: Terceira Seção, a Religião*

> É crime de lesa-majestade, em todas as Cidades, um ou alguns cidadãos, quem-quer-que-sejam, arrogarem-se autoridade qualquer-que-seja sobre toda a Cidade. Mas quem se arroga autoridade sobre aquele que detém o supremo poder da Cidade, arroga-se o mesmo poder sobre a própria Cidade. Além disso, se o Príncipe soberano é cristão, há um detalhe a considerar: a Cidade, cuja vontade está contida na vontade dele, é exatamente a sociedade que chamamos *igreja.* A *igreja*, assim, não excomunga ninguém senão quando ela o faz por autoridade do Príncipe. Mas o Príncipe não *excomunga* a si mesmo. Portanto, *não pode ser excomungado* por seus súditos (Hobbes, 1993, p. 255).

O Reino de Deus pela natureza. Indicamos algumas vezes a presença subterrânea de Thomas Hobbes ao longo do *Tratado teológico* (inclusive há pouco, em 3.2.3). Agora o veremos como interlocutor privilegiado. Hobbes adota nos Capítulos finais XV-XVIII do *De cive* uma explanação em termos vazadamente religiosos. Não há uma *tensão* de linguagem em sua obra como há na de Espinosa porque este almeja a separação entre saber religioso e saber filosófico, por um lado, e prática de fé como obediência à ordem civil, por outro; mas Hobbes, a quem interessa primacialmente a segunda das teses, permite-se a absorção de sua linguagem à *dicção* teológica sem prejuízos à finalidade que tem em vista. Pelo contrário, adotando a fraseologia bíblica, tem facilitada estrategicamente o *De cive* sua tarefa de incorporação do religioso ao político ou, mais especificamente, seu propósito de submissão do credo à lei civil, do domínio espiritual ao temporal, da *Igreja* ao Estado monárquico, à medida que o Estado mesmo, dito no *Leviatã* "eclesiástico e civil", responderá pelas questões de fé. Como diz Francisco Cabral Pinto: "Hobbes bem merece, por isso, que se estenda a ele a denúncia que

Espinosa faz dos objetivos políticos que se dissimulam no proselitismo daquelas teodiceias", as que se baseiam nas noções de um "Deus criador, legiferante, justiceiro e intervencionista (providencial)"; mas Hobbes "merece igualmente sofrer no plano teorético (pelas antinomias latentes que a sua doutrina encerra) as objeções feitas pelo filósofo de Haia ao teísmo antropomorfista da tradição judaico-cristã" (1990, p. 205). O duplo intuito do *Tratado teológico*, porém, finda por exprimir-se na tensão e ambiguidade reiteradamente assinaladas: a imanência à Escritura exigida pelo princípio metodológico de que parte, exige a assimilação da terminologia escriturística. Ao mesmo tempo, dada a pretensão de distanciamento do objeto investigado — o Livro, *palavras e imagens* —, com relação às *ideias adequadas* ou *conceitos da mente*, ressente-se a análise de uma recorrente contraposição: Espinosa vê-se obrigado a oscilar entre imersão na — e emersão da — *figuração* bíblica, ao passo que Hobbes se sente à vontade para discursar em acordo com aquele imaginário. Desde que a interpretação e prática da religiosidade quede submetida ao poder político, importa pouco a Hobbes admitir como verdadeiras as premissas do teologismo bíblico, inclusive, veremos, no anúncio do "reino dos céus".

Consideremos o problema do culto apresentado no Capítulo XV do *De cive,* "Do reino de Deus pela natureza". Trata-se de responder à questão: podem as ordens recebidas da autoridade suprema serem contra as leis de Deus? Para Hobbes, há três formas pelas quais as leis de Deus são promulgadas: por via da *reta razão natural*; por via da *revelação imediata* (através de *vocábulos sobrenaturais, visões,* sonhos ou *inspiração*); por via da *revelação mediada pela voz* do profeta, recomendado por Deus como "digno de fé" a partir dos milagres operados como sinais.[314] A segunda e terceira vias, que Hobbes diz corresponderem à *palavra sensível* e à *palavra profética*, distam da primeira que é a *palavra racional*, *mental*. Mas a *palavra sensível*, à medida que se caracteriza por uma escuta individual da mensagem de Deus, dista também da *palavra profética* porque esta é definida — já não pela recepção, mas pela propagação daquela mensagem. É a pronunciação ao coletivo, a vocalização social do profeta fundada na revelação divina e atestada pelos milagres o que demarca sua *palavra* e a discerne da dita *palavra sensível.* Hobbes acentua com a distinção entre sensibilidade e fé, menos a singularidade da origem com que a profecia é alcançada (já que também oriunda de uma escuta da voz de Deus — casos de Abraão, Moisés), mais o fato de que, se a revelação se limita à obediência individual, se se faz válida como cumprimento isolado de uma ordem divina, se não se externaliza em proclamação direcionada à coletividade, não promulga nada a um povo, não

[314] HOBBES, T. *De cive*, p. 197.

tem, pois, o índice de uma *palavra profética.* Assim que, apenas a *palavra racional*, raciocínio correto, e a *palavra profética*, a fé (na autoridade de outrem tomado por justo aos olhos de Deus), promulgaram leis às nações. Como são duas formas de leis divinas, dois são os reinos: *reino natural,* governado por Deus "por meio do ditame da reta razão, e que se estende universalmente a todos os que reconhecem o poder divino em virtude da natureza racional comum a todos" e *reino profético,* governado por Deus mediante a profecia, "sendo este reino peculiar, porque Deus não deu leis positivas a todos os povos, mas só a um povo peculiar, e a determinados homens por Ele escolhidos" (Hobbes, 1993, p. 197).

Trabalharemos (4.1.1) sob a ênfase da política o *reino natural* hobbesiano. Por ora o suficiente para a resposta de Hobbes à pergunta que nos pôs: obedecer ao governante pode implicar desobediência a Deus? O *reino natural* é, na sua mais absoluta imediatez, o reino da liberdade: mas como é liberdade indiscriminada, desorientada, em que cada qual tem seu direito estendido em proporção à força de que dispõe, segue-se que "quem é o mais forte, há que se decidir com a luta" (Hobbes, 1993, p. 53). Logo, aquela liberdade natural irrestrita nada é além de *anarquia,* estado universal de guerra. Se a *palavra mental* promove leis, o faz como de escape ao estado natural e em atendimento à conservação dos indivíduos, temerosos de soçobrarem no conflito generalizado: a razão sugere as leis morais, leis de preservação dos corpos singulares. Que, transferindo por contrato o direito à liberdade absoluta, formam como que um único corpo, submetido a uma única autoridade soberana. Se a reta razão é meio pelo qual se promulgam leis divinas, o poder que assegura a vigência dessas leis não lhes pode ser visto como contrário; assim, a resposta à indagação sobre a concordância entre obediência a Deus e obediência à autoridade suprema da Cidade: não só não há contradição em obedecer às leis civis, quaisquer sejam, como fazê-lo é obedecer a uma das possíveis manifestações da lei divina, aquela estipulada e difundida pela *palavra* de Deus *racional.*

O soberano é, pois, representação da lei divina tornada édito pela razão natural. Que culto lhe é devido? Confunde-se a honra prestada ao soberano com a honra prestada a Deus? "O objetivo, portanto, daquele que se deixa honrar, ou se faz honrar, é fazer com que por esse meio lhe sejam obedientes, ou por amor ou por medo, o maior número de pessoas" (Hobbes, 1993, p. 202). Há toda uma economia da afetividade envolvida nas honras e cultos, em que nos deteremos por ora. No *Tratado da emenda* vimos que a busca das honras, por si só, não é garante de felicidade duradoura (2.2.3). Por ser um bem dependente do apreço alheio, envolvendo disposições fugidias à autonomia da ação individual porquanto associadas à receptividade e aceitação de outrem, a honra ou *fama* ou *glória* é almejada como uma espécie de potencialização do indivíduo espelhado, refletido, multiplicado no número indefinido dos que

o louvam, por temor ou amor. Assim, o culto é, para Hobbes, ampliação da honra porque através dele se indicia o real sentimento de medo ou amor com que se distingue uma divindade ou pessoa, pois se "*Honrar* alguém é o mesmo que demonstrar opinião de grande estima", o "*Culto* é o ato externo, sinal da honra externa" (Hobbes, 1993, p. 200). A partir do culto ilustraremos o posicionamento religioso hobbesiano, ante o qual o de Espinosa é apenas aparentemente afim. Comecemos pelo culto divino: o que prescreve a respeito a razão? Para o sabermos é preciso que sejam conferidos racionalmente os atributos pertencentes a Deus e aos quais se devem conformar os atos externos de sua adoração.

Tem início o que podemos chamar *pequena teologia hobbesiana*. O atributo de *existência* é o primeiro por considerar, sendo os demais tributários da condição prévia de se assumir haver ou não uma divindade. Mas é pressuposto haver Deus para que haja o culto: de que tipo de existência se trata, pois? Uma existência transcendente ao mundo, e causa transitiva deste. Fosse Deus confundido integralmente com o mundo ou parcialmente com sua alma, tornar-se-ia prescindível: o mundo bastar-se-ia; "falaram indignamente de Deus" (Hobbes, 1993, p. 202) os que o identificaram assim. Para que o atributo *existência* seja consistente em se tratando de Deus e de sua honra, a própria noção de criação e providência se tornam necessárias: a eternidade do mundo despediria a ideia daquele como sua causa, e a ideia de uma inatividade o tornaria irrelevante às coisas "cá de baixo". Sem que nomeie os filósofos ou doutrinas a que se opõe, Hobbes nitidamente repudia orientações de cunho neoplatônico e renascentista quanto à fusão Deus-mundo, e de cunho aristotélico quanto à eternidade cósmica e impassibilidade divina. A razão natural prescreve uma divindade criadora e atuante, governadora das coisas e do gênero humano porque, a não ser assim, "não havendo razão para ser amado ou temido", "Deus decerto é como se não existisse" (Hobbes, 1993, p. 202). Não se trata tanto de demonstrar a implausibilidade metafísica mesma, pormenorizar argumentações contrárias com vistas à refutação filosófica, porém, de estabelecer efetivamente aquilo que, sendo ao mesmo tempo razoável, favorece à honra e à implantação da adoração. Por isso a razão, em sua análise dos atributos seguintes, evitará também a associação da divindade ao que a confunda com a *imagem*, a *figura*: não será sinal de reverência a *figuração de Deus*, sua representação imagética, pois toda representação implicará proporção, partes, limite. Mesmo a atribuição oposta do *infinito* a Deus deve ser evitada, por ser o *infinito* a designação não de uma coisa positiva, somente de uma insuficiência do entendimento humano, uma sua dificuldade de

expressão do término de algo. [315] A espacialidade, o deslocamento de um lugar a outro, ou permanência e repouso são igualmente impróprios quanto à atribuição de *grandeza*, uma vez conceberem o ser determinado sempre por uma forma de limitação (a própria noção de "grandeza" é equívoca ao absolutamente irrepresentável). Concluímos que toda representação é, em maior ou menor medida (e justamente por ser "medida", limite), inadequada; não se atribuam a Deus os sentimentos que subentendam uma paixão (o arrepender-se, o encolerizar-se, o compadecer-se, o cobiçar, etc.): tal implicaria a influência de um agente externo, logo uma passividade ou carência divinas; não se lhe atribuam faculdades em sentido semelhante ao da natureza humana: unicamente por analogia é que se alude a uma sua *vontade* ou *inteligência*, em verdade absolutamente distintas das nossas. Retornamos, em síntese, a certo maimonidianismo, a certa *teologia negativa*: "Quem, portanto, não deseja atribuir a Deus outros títulos afora os que a razão ordena, necessita usar nomes que estejam na forma negativa, como *infinito, eterno* (intemporal), *incompreensível*, e semelhantes"; e continua: "ou superlativa, como boníssimo, grandíssimo, fortíssimo, etc.; ou indefinida, como o Bom, o Justo, o Forte, Criador, Rei, e semelhantes". Mas conclui: "não tentamos dizer o que é, pois seria circunscrever Deus nos limites de nossa imaginação, mas confessemos nossa admiração e obediência, o que é prova de humildade e é próprio da alma profundamente absorta em honrá-lo" (Hobbes, 1993, p. 204). A razão ensina que a natureza de Deus tem por nome próprio unicamente *Aquele que existe* ou *Aquele que é* ("o ser é o ser é o ser é o ser"); e "Rei, Senhor e Pai" estão implícitos no nome "Deus" com que é expressa sua existência *relativamente* à nossa.

Sendo a razão a prescritora dos atributos pelos quais devemos adorar a Deus, e estes no fundo esvaziarem a possibilidade de uma representação antropomórfica, não serão todas as reflexões acima contrárias ao que iniciamos afirmando, a saber, que Hobbes não incorreria na ambiguidade ou oscilação espinosana entre âmbitos discursivos diversos, o da religião e o da filosofia, porque precisamente não as pretende separar? Porém, também o reverso pode ser concluído: em Hobbes há uma nivelação em que a *palavra mental*, a *palavra sensível* e a *palavra profética* se equivalem, distinguindo-se apenas com relação ao número daqueles a quem se dirigiram. A *palavra sensível* a particulares; a *profética* a uma nação específica e a *natural* a toda a humanidade: mas todas as vias são igualmente meios para a *lei de Deus*, e ao fazer com que a razão legisle sobre o culto, Hobbes não a concebe como primeira em preferência às demais, mas unicamente como aquela que cabe à Cidade atual. Porque se a

[315] E aqui o nominalismo empirista de Hobbes opor-se-á frontalmente ao cartesianismo e ao espinosismo, para os quais o *infinito*, a despeito do prefixo negativo na formação do termo, implica uma positividade, jamais uma carência (supra, 2.1.1; 2.2.1; 2.3.2).

sensível não promulga, e a *profética* promulgara leis à nação hebraica cuja aliança com Deus fora substituída pela nova aliança do Cristo; e se o reino do Cristo não é deste mundo, só resta ao legislador conceber o culto atualmente em atenção ao que é disposto pela razão natural. Poder-se-ia objetar que todo esse nivelamento das leis não é senão aparente e que a concessão à profecia em Hobbes é, como em Espinosa, também aparente, uma vez que afinal o resultado será a sujeição do religioso ao poder temporal. Precisamente: nesta finalidade coincidem os filósofos. Mas em Hobbes permanece a aceitação dos preceitos religiosos caros à tradição cristã, como o da leitura do Antigo Testamento atrelada à ressignificação pelo Novo; a identificação de Jesus como o que restaurará o reino de Deus com sua segunda vinda, todo um arcabouço ideológico a que Espinosa está longe de aceder no *Tratado teológico*. Por isso dissemos da linguagem e da perspectiva hobbesianas: não se indispõem com o essencial defendido pela comunidade cristã. É o que os Capítulos XVI-XVII, os que tratam do reino de Deus pela antiga e pela nova aliança, nos dizem.

O reino de Deus pela antiga aliança. A razão natural, *a lei natural*, sintetizam em "Deus é" a compreensão basilar dos atributos divinos. Mas, vimos, no atributo *existência* estão incluídas as noções de *criador* e *providente*. Foi Abraão aquele a quem Deus escolheu para, mediante um "auxílio especial" (Hobbes, 1993, p. 212), retirar a humanidade da condição natural de *superstição* em que incorre inevitavelmente devido ao temor sem a moderação da razão. Esta conduz à aceitação de uma exclusiva divindade: mas quando ausente, quando entregue a humanidade à passionalidade desenfreada, incorre no medo e na adoração dos simulacros, as *imagens,* os ídolos, os espectros, fantasmas. Abraão, porque já aceitava pela razão natural a existência-providência divinas, com a revelação *sobrenatural* pela qual celebrara Deus com ele o *pacto* (*Gênesis* XVIII, 18-19), estabelecera também um culto pela fé, cuja marca foi a *circuncisão*. Depois de Abraão fora renovada a aliança com Isaac, agora Deus sendo conhecido como o Deus de Abraão e Isaac; com Moisés, o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, com o que se subentendia a nação inteira de Israel: é no Monte Sinal que se estende a aliança como um pacto consensual, instituindo-se o *reino de Deus* sobre o povo judeu. Das leis transmitidas a partir de Moisés, algumas são *naturais*, isto é (como viemos destacando em Hobbes), são comuns à espécie e seriam reconhecidas e obedecidas também naturalmente como prescrição da razão não fosse o tolhimento, a obtusão (ainda naturais) a que se sujeita a humanidade; antecedem, pois, o próprio Abraão, inserindo-se aqui os mandamentos relativos aos costumes: não matar, não roubar, não cometer adultério etc. Algumas leis são obrigatórias em função da aliança entre Deus e Abraão, como a primeira do Decálogo que interdita a adoração a outros deuses e a da santificação do sétimo dia; algumas, finalmente, as que não

foram escritas em tábuas de pedra, e guardadas ao lado da arca, concerniam à nação judaica como conjunto complementar de preceitos políticos, jurídicos, administrativos. Se Moisés concentrara sob seu poder a interpretação e aplicação da lei, após sua morte o *direito* (ou *poder*) para tal coubera, no tempo de Josué, "ao sumo sacerdote Eleazar, ao mesmo tempo rei absoluto, abaixo de Deus" (Hobbes, 1993, p. 221). Para Hobbes, a princípio o sacerdote concentrava a função de intérprete e soberano, o que se deu durante o período dos Juízes até a mudança, ao tempo de Samuel, do exercício do poder e interpretação da palavra de Deus agora passados às mãos do rei. "Embora sejam os sacerdotes mais instruídos por vocação e estudos do que os demais homens, os reis contudo são muito capazes de reunir tais intérpretes sob suas ordens"; logo, "apesar de não interpretarem eles próprios a palavra de Deus, contudo o ofício de interpretar pode depender de sua autoridade". O que sintetiza exemplarmente da seguinte maneira: "Mas é evidente que o sacerdócio, como durante a vida de Moisés, assim por todo o tempo, que vai do rei Saul ao cativeiro da Babilônia, foi não uma posição de magistério mas de ministério" (Hobbes, 1993, p. 225). O poderio sacerdotal sendo restabelecido após o cativeiro, não muda, no entanto, o que interessa demonstrar: a centralização do poder do *reino de Deus* nas mãos de uma só autoridade soberana. Desde Abraão a lesa-majestade divina consistiu na negação da *existência* como *providência de Deus*; na adoração de outros deuses consistiu a infração do culto da nação ou reino da antiga aliança: seja o sacerdote, seja o rei, cabia a um poder exclusivo a vigilância da lei.

O reino de Deus pela nova aliança. Jesus Cristo é "nosso Salvador", a quem as profecias do Antigo Testamento anunciam profusamente: nessa abordagem em que a história judaica é lida em virtude de sua continuação e, ao mesmo tempo, ruptura enquanto história do cristianismo; em que o *testemunho* dos profetas é também prenúncio do advento de Jesus; nessa abordagem Thomas Hobbes em nada se distancia da comum tradição cristã. Mas em seu propósito reiterado de defesa da majestade, alinha às predições da *humildade* e *paixão* do restaurador do reino de Deus (*Isaías* LIII, 4; *Zacarias* IX, 9), as predições de sua *dignidade real* (*Gênesis* XVII, 16; *Isaías* XI, 1-5; *Daniel* VII, 13-14): assegurando, entretanto, que esse reinar tantas vezes proclamado só se efetivará após a segunda vinda e a instauração de reinado que não é deste mundo: "se o reino de Deus já tivesse sido restabelecido, nenhuma razão haveria por que CRISTO, uma vez terminada a obra para que foi enviado, viesse ao mundo novamente, ou para dizermos na oração: 'Venha a nós o vosso reino'" (Hobbes, 1993, p. 232). Jesus não viera legislar nem exercer poder temporal algum: viera ensinar e aconselhar (*Mateus* V, 19), e com ele se estende o pacto da antiga aliança — entre Deus e a nação hebraica descendente de Abraão — à nova aliança entre Deus e a humanidade. A síntese do "compêndio de todas as

leis" (Hobbes, 1993, p. 237) é a dos dois preceitos indicados pelo próprio Cristo (*Mateus* XXII, 37-40): amar a Deus e ao próximo. O que, na interpretação hobbesiana, convenientemente pode ser lido: 1) amar a Deus enquanto rei, culto da antiga aliança; e 2) amar o semelhante, obediência às leis naturais e civis, porquanto a *palavra racional* conclama à paz pela submissão à autoridade. Não tendo Jesus legislado, cabe ao súdito acatar as decisões da autoridade suprema: de tal maneira que é ao governante que pertence o direito exclusivo de julgar e punir, inclusive em matérias consideradas *espirituais*. O Cristo "não veio ao mundo para ensinar lógica" (Hobbes, 1993, p. 240): veio para encaminhar à salvação. Mas se o redentor não negara ao soberano o poder de governar as coisas materiais e temporais, terá determinado algo a respeito das espirituais? Pertencerá a algum eclesiástico tal atribuição? Para sabê-lo devemos considerar que a palavra *igreja*, *ecclesia*, tem o seu nome originariamente significando reunião, e só quando essa assembleia ultrapassa a mera noção de *multidão*, em que o coletivo não age e pensa como uma *pessoa*; só quando o agrupamento é ordenado em conformidade a uma unidade de poder, só então alcança a condição de verdadeira igreja. Mas então é que o faz em consonância com a própria unidade que é a da Cidade, também coletividade tornada corpo único: e, mais, o faz em benefício do direito da Cidade a qual mediante o seu poder soberano autoriza ou proíbe a congregação, a organização da igreja. Ficam a cargo dos eclesiásticos as questões e disputas espirituais; porém, estando a igreja submetida à mesma autoridade a que se submete a ordem civil, resulta competência do governante indicar o que é *espiritual* e o que é *material,* afinal a Cidade e a igreja são também um só corpo, pois constituído de uma mesma matéria, os humanos. Logo, o poder de desligamento da igreja, ou excomunhão, não pode incidir sobre o Príncipe, e o atesta a citação de abertura deste segmento. É o espelhamento do que na dimensão política veremos (4.1.1): o Príncipe não pode ser excomungado porque é graças à sua autoridade que se sustém a Cidade-igreja (ou, na acepção do *Leviathan*, o "Estado eclesiástico e civil"); o monarca soberano não se submete ao pacto, pairando acima deste, permanecendo imputável com relação à acusação de infringi-lo: os cidadãos pactuam, o Príncipe, não.

Por um lado Hobbes fala à maneira da Escritura, como esta fala à maneira do vulgar; por outro, ao fazê-lo, mais do que desvelar o caráter fabuloso da linguagem a que se atém, mantém a partilha do fabulatório, desde que submetido ao devido poder, o da autoridade soberana. Noutros termos, desde que consolidada a salvação temporal, conceder a espiritual ao Cristo com toda a profissão de fé que lhe acompanha, é irrisório. "E o que é *crer em CRISTO?* [...] não é outra coisa que crer que *JESUS é o CRISTO*, a saber, AQUELE que, segundo os vaticínios de Moisés e dos profetas deveria vir ao mundo para estabelecer o *reino de Deus*"

(Hobbes, 1993, p. 265, caixa alta e itálico no original). O reino do Cristo é o vindouro, neste, seus magistrados se submetem ao governante soberano: para Hobbes, preferencialmente um monarca, porque na monarquia o poder se mostra mais concentrado, menos sujeito à dissolução (infra, Capítulo 4). É a sujeição, afinal de contas, das *palavras sensível* e *profética* à *palavra mental*, sem que aquelas sejam contestadas frontalmente (como em Espinosa): equivalem-se, mas o contexto, que é o de intervalo entre o *reino antigo* e a valência do *reino novo*, abre espaço para o predomínio da razão natural e sua moral que apregoa, em nome da conservação, o pacto pela concórdia e submissão à autoridade pela obediência. Importante é a funcionalidade da religião que, com seu caráter admoestador-consolador, contribui para acrescentar algo de medo à razão, dosando o que seria pura superstição se apenas medo, ateísmo se apenas razão. Como arremate tomemos o milagre. Vimos como Espinosa pugna a fim de que o milagre seja naturalizado; consideremos Hobbes: que nos diz acerca no *Leviatã*? No Livro III, capítulo XXXVII ("Dos milagres e seu uso"): "(…) podemos definir um *milagre* como *uma obra de Deus (além de sua intervenção através da natureza, determinada na criação) feita para tornar manifesto a seus eleitos a missão de um ministro extraordinário enviado para sua salvação*" (Hobbes, 1979, p. 261, itálicos no original). Mas como os humanos são fáceis de enganar, nem toda maravilha deve ser tida por milagre, ocorrendo, ao contrário, muita intrujice, muita vigarice com finalidade de logro: diz-nos Hobbes que se alguém quiser que um pedaço de pão seja transformado em Deus, em homem ou nos dois após a pronúncia de algumas palavras, muito embora continue a aparentar ser pão, caberá ao fiel solicitar a opinião do seu "vigário" ou do lugar-tenente" de Deus. Se confirmada por estes a legitimidade da ação, não haverá espaço para confissão pública de dúvida; se negada a transubstanciação, não haverá por que aceitá-la. Já não se trata, para Hobbes, de uma questão *de fato*; mas de uma questão *de direito*: se o eclesiástico, abalizado pela autoridade do lugar-tenente de Deus, o interpretar como real, terá o milagre *direito a ser um fato*; se não o interpretar como tal, será uma impostura, uma mentira. O lugar-tenente de Deus a que se refere Hobbes, já o sabemos, é o soberano. Concluímos, quanto ao objeto desta seção, que a *discursividade* hobbesiana não quer se desfazer da *ambiguidade*, alimenta-se bem desta: como vimos, em Espinosa o mesmo não se dá, e daí a tensão ainda mais aguda entre um texto revelado que se pretende *sobrenaturalmente velado* e o que é desvelado pela *naturalização* da própria revelação como conhecimento aplicado ao texto. Estamos aptos a verificar a radicalidade do propósito espinosano quando comparado ao de uma obra como o *De cive*, de Hobbes, que, lembremos, não obstante já se configurava como profundamente renovadora em contexto seiscentista. Veremos a que se reduz

a *palavra de Deus* conforme o *Tratado teológico-político* e quanto da ambiguidade de Espinosa é propositadamente afastada, permanecendo, entretanto, profundamente *tensional*.

3.3.2 Uma carta lá do céu: a palavra truncada e a verdadeira palavra de Deus ou "inscritura" e "Escritura"

> Aqueles que consideram os livros da Bíblia, tal como hoje nos existem, uma espécie de carta que Deus mandou lá do céu aos homens vão com certeza exclamar que eu cometi um pecado contra o Espírito Santo por considerar que a palavra de Deus está errada, truncada, adulterada e incoerente consigo mesma, que só possuímos alguns fragmentos dela e, finalmente, que o documento do pacto firmado por Deus com os Judeus se perdeu. Estou, no entanto, seguro de que, se concordarem em examinar o assunto, deixarão logo de protestar. Com efeito, tanto a razão como as declarações dos profetas e dos apóstolos proclamam abertamente que o verbo eterno de Deus, o seu pacto e a verdadeira religião estão inscritos pela mão divina no coração dos homens, isto é, na mente do homem: é esse o verdadeiro documento de Deus, aquele que ele próprio autenticou com seu selo, quer dizer, com a ideia de si, essa como que imagem de sua divindade (Espinosa, 1988, p. 275).[316]

Ideia-imagem. Eis o binômio outra vez: lida corretamente, a imagem de Deus se torna ideia na mente humana; inadequadamente, a ideia não chega a sê-lo, permanece imagem: assim como o selo de Espinosa continha a prescrição da "cautela", "prudência" (2.1.3) como alerta de sua orientação no convívio com o comum dos humanos, também o "selo" de Deus, o que se inscreve na mente, não se deixa abrir indiferentemente. Mesmo aberto, não permite que seja uma só a leitura do conteúdo de sua "carta", acontecendo a essa inscrição o que aos escritos em geral: precisa ser bem interpretada e, para tal, que seu intérprete possua tirocínio suficiente, madureza intelectual proficiente a fim de ater-se não "à letra", signo e seu significante, mas à "mensagem", significado. Decorre das impropriedades de conformação apontadas nos textos sagrados que, a despeito de seu cariz de sacralidade, não diferem em nada de outras composições tidas por profanas: sujeitam-se a idêntica eventualidade, às intempéries e reviravoltas a que qualquer documento transcrito está submetido. Podem ser, sim, acrescentados, complementados, intercalados ou recortados, eliminados, suprimidos; podem ser distorcidos, tudo em atenção ao fim que se propõe o seu, os seus autores (mais precisamente "compositores", haja vista serem narrativas e transcrições compósitas).

---

[316] SPINOZA, B. TTP VII [158/21-33], p. 278 e 280: "Qui Biblia, ut sunt, tanquam Epistolam Dei, e coelo hominibus missam considerant, clamabunt sine dubio me peccatum in Spiritum Sanctum commisisse, qui scilicet Dei verbum mendosum, truncatum, adulteratum, et sibi non constans statuerim, nosque ejus non nisi fragmenta habere, et denique syngraphum pacti Dei, quod cum Judaeis pepigit, periisse. Verum non dubito, si rem ipsam perpendere velint, quin statim clamare desinente: Nam tam ipsa ratio, quam Prophetarum et Apostolorum sententiae aperte clamant Dei aeternum verbum et pactum, veramque religionem hominum cordibus, hoc est, humanae menti divinitus inscriptam esse, eamque verum esse dei syngraphum, quod ipse suo sigilo, nempe sui idea, tanquam imaginae suae divinitatis consignavit".

A oposição do verdadeiro documento de Deus, conhecimento inexpresso vocabularmente, à palavra escrita, "simulacro e imagens" ("simulacra et imagines"), decorre da distinção entre sentido e verdade a partir da aplicação do método exegético. As verdades eternas, inscritas na mente, e apreendidas a partir da aplicação a si pelo intelecto de suas forças nativas, sequer são *textuais*: como diria Pieter Balling, antecedem às palavras e demais signos. Resultando a conclusão desconcertantemente desafiadora de que, para Espinosa, a Bíblia poderia estar escrita noutra língua e noutros termos; poderia estar formada por outros relatos e ensinamentos dispostos noutro arranjo; em suma, ser outra e continuar a mesma quanto ao essencial, sua simplérrima mensagem. Em consonância à ideia de que da Escritura devemos acolher o sentido e não sua adequação à verdade natural; e de que esse sentido consiste em formulações simplíssimas de preceitos morais, atribuídos a Deus como legislador; em acordo com essa diferenciação entre o que esperar dos relatos bíblicos e o vero conhecimento da natureza com suas determinações inalteráveis, temos a redução agora dos livros a seu sentido íntimo, à obediência à lei divina entendida moralmente.

Do ponto de vista da finalidade do *Tractatus*, compreendemos que, libertada a interpretação da natureza de sua subordinação à palavra e às imagens, é hora de libertar o sentido do Livro desses mesmos embuços, dessa sua identificação imprópria com "o papel e a tinta" ("chartam et atramentum"). Sequer os hebreus mantiveram a guarda dos originais do texto da Lei mosaica: perdeu-se a Arca da Aliança que os continha, possivelmente queimada juntamente com o Templo em que estava depositada. Não é o caso de confundirmos, pois, a autoria de Deus com a dos diversos cronistas, historiógrafos: legaram-nos livros atravessados por alternâncias, diferenças tamanhas que, sempre que se dá o caso de querermos conciliar as passagens contraditórias, termos que mutilar, torcer ou distorcê-las. Nem o Antigo nem o Novo Testamento foram escritos duma assentada por uma mão divina, mas ao longo de séculos por homens diversos e com propósitos adequados às injunções temporais, adaptados à conformidade de seus relatores e compiladores, como as profecias ao ânimo dos profetas. Entretanto, porque não nos devemos ater ao conjunto dispersivo, porém ao seu sentido identitário unitivo, o cerne da "palavra de Deus" ("verbum Dei") permanece inalterável.

Se os livros são entremeados de enxertos ou lacunas, se neles são encalamechados acidentes composicionais inúmeros, soma-se às tribulações a de sua organização como conjunto. Como não foram entregues indenes e diretamente por Deus aos humanos, resta que a unidade que os leva a portarem o título de "Bíblia", constituindo um só volume, e alcançando no imaginário a noção de uniformidade, resultou de conciliábulos e decisões posteriores: no caso do Antigo Testamento os fariseus trataram de dar-lhes a forma; no caso do Novo

Testamento vários concílios a fim de que se decidisse quais livros pertenceriam legitimamente ao — e quais ficariam fora do — cânon. Sendo que tanto para o Antigo quanto para o Novo Testamento o processo de seleção e organização ficara a cargo de doutores e não de profetas: isto é, não sendo como estes portadores da imaginação elevada pela qual depreenderiam reveladamente as ordens divinas, precisavam os doutos de um conhecimento prévio do que seria a palavra de Deus a fim de poderem, sem equívocos, escolher os textos com ela condizentes. Estando a Bíblia subordinada a essas decisões conciliares, o conhecimento do que constitui a verdadeira palavra de Deus imprescindivelmente a antecede: caso contrário, admitiríamos que o complexo textual é injustificado, uma vez que resultante da seleta de homens inaptos à piedosa tarefa. Dito de maneira aparentemente paradoxal: à palavra de Deus antecede a palavra de Deus. Paradoxo aparente porque à Bíblia como palavra de Deus o que antecede é o conhecimento do que deva ser considerado sagrado, divino: ou seja, à palavra de Deus como código escrito antecede a palavra de Deus como mensagem decodificada. Em atendimento a esta, unicamente, é-nos possível apontar o supérfluo e excedente na Escritura. Quanto ao Antigo Testamento, são muitas as passagens duplicadas, por exemplo em *Crônicas* e *Reis*; quanto ao Novo testamento Espinosa alega que os Evangelhos soem ser redundantes: se de seu cotejamento advém algum esclarecimento suplementar, não se trata de nada essencial. Pretender que Deus tenha querido que a história de Jesus fosse quatro vezes contada é novamente confundir palavra-signo e palavra-significado.

Questão de uso. E qual, afinal, o significado a que devemos nos arrimar? Apesar de antecipado pela indicação do que a lei mosaica exigia aos judeus (a simples obediência), Espinosa analisa as adjetivações inseparáveis da Escritura, *sagrada e divina*. O encaminhamento é o adotado desde o início, o da definição dos termos. Aos quais é aplicado o nominalismo tipicamente espinosano, como o estabelecido no *Tratado da emenda* (2.2.3) ou na Parte Quatro da *Ética* quanto aos conceitos de bem, mal (2.3.3) e pecado, justiça. Não se trata de as considerarmos noções portadoras de essência fixa, dependente de si mesma ou de seu lugar na natureza; dependem das relações em que se circunscrevem: “Chamo sagrado e divino aquilo que se destina ao exercício da piedade e da religião. Uma coisa é sagrada só enquanto os homens a usarem religiosamente”; por conseguinte, “se os homens deixarem de ser piedosos, de imediato ela deixa de ser sagrada; por outro lado, se a utilizarem para perpetrar ações ímpias, então essa mesma coisa, que antes era sagrada, tornar-se-á imunda e profana” (Espinosa, 1988, pp. 276-277).[317]

[317] SPINOZA, B. TTP XII [160/11-13], p. 438: “Id sacrum et divinum vocatur, quod pietati et religioni exercendae destinatum est, et tantum sacrum erit, quamdiu homines eo religiose utuntur: quod si pii esse destinant, et id etiam

A destituição de uma sacralidade como qualidade ínsita à Escritura (como se lhe fosse constitutiva), e o remetimento de sua piedade ao uso, à prática dela derivada, confirmam-na inserida definitivamente na história, na eventualidade, na acidentalidade, numa temporalidade oposta à do intelecto quando *sub specie aeternitatis*. Conforme bem e mal, perfeito e imperfeito dependem de uma injunção relacional, em si não contendo um "mais" ou "menos", restritos a comparações entre coisas e juízos acerca das coisas, — também é dita sagrada a Escritura quando, frente a outros escritos com outros propósitos, é tomada por divina. Como é santificada em virtude da religiosidade que inspira, venha a suscitar a iniquidade e perderá sua condição de "sagrada". Porém, assim como no Antigo Testamento Moisés arremessara longe de si as tábuas da Lei ao ver que os seus as descumpriam por adorarem um ídolo, um novilho, atestando que fora quebrada e invalidada a competência sagrada do pacto com Deus (*Êxodo* XXXII, 19), também no Novo Testamento Paulo, em 2 *Coríntios* (III, 3), afirma a validade da palavra de Deus como carta escrita não com tinta, mas com o Espírito vivo em tábuas de carne, ou seja, nos corações. Por um lado, a evidência de que a divindade da palavra de Deus — escrita — depende da aceitação e prática humanas; por outro a de que, para constituir-se, à palavra de Deus não é necessário nenhum código escrito, bastando-lhe a imediata certeza como lei natural. Trata-se, novamente, da imanentização da mensagem divina: quando revelação filosófica, ínsita na mente, presença conceitual e intelectiva de um Deus, ele mesmo, imanente; quando revelação profética, *vista*, *ouvida* ou *adivinhada* a partir de sinais emitidos por um Deus legislador transcendente, o que equivale a dizer, sinais assim percebidos por mentes imaginativas, e assim narradas pelos historiadores, como finalmente Espinosa o dirá, sem rodeios, no Cap. XII do *Teológico* ("Do verdadeiro texto da lei divina"): "A Escritura, por conseguinte, chama-se palavra de Deus por três motivos: primeiro, porque ensina a verdadeira religião de que Deus é o autor eterno; segundo, porque apresenta as profecias sobre coisas futuras como decretos de Deus"; ora, sabemos já que a melhor apresentação daquela "verdadeira religião" prescinde, para Espinosa, de palavras e sinais, sendo *intuição racional imediata* e, portanto, comum ao o gênero humano. Quanto ao terceiro motivo: "porque aqueles que foram de facto os seus autores ensinaram, a maioria das vezes, não através da luz natural comum, mas de uma qualquer luz que lhes era peculiar, pondo inclusivamente Deus a

simul sacrum esse desinet: at si idem ad res impias patrandas dedicent, tum id ipsum, quod antea sacrum erat, immundum et profanum reddetur".

pronunciar tais ensinamentos" (Espinosa, 1988, p. 279).[318] Os "autores de fato" — atribuem os ensinamentos a Deus, põem-no a pronunciá-los.

Logo, a palavra de Deus ("debar Jehova") o é por ser atribuída profética e imageticamente a esse ser; por ser, filosoficamente considerada, a ordem natural; finalmente, porque conclama à piedade, à tolerância e ao respeito, sumarizando-se nos preceitos translúcidos de amar a Deus sobre todas as coisas e a outrem como a si, comuns a qualquer religião. Tal mensagem íntima, embora apresentada de maneira inadequada pela imaginação, convertida em práxis concorda quanto aos resultados com aquela depreendida intelectivamente: conduzindo à obediência pelo amor-temor a Deus, incita ao exercício da virtude e à concórdia e, por conseguinte, pode ser dita promotora da *religião católica ou universal*. Tudo o que decorre como substrato doutrinário daquele transparente comunicado divino é igualmente de aceitação fácil e incontroversa, cabível em cinco pontos básicos: 1) Deus existe; 2) é de providência universal; 3) é onipotente; 4) à face de sua lei os bons serão recompensados e os maus castigados; 5) a salvação depende de sua graça. Eis o inventário sumaríssimo de toda a matéria especulativa contida nos livros bíblicos apresentada no Capítulo XII do *Tractatus* e no Capítulo XIV retomados e expandidos quando da definição do que seja a fé. E, assim como decorre da Metafísica a Ética, os preceitos morais decorrentes daqueles pontos dogmáticos serão os condizentes com o desempenho da piedade e caridade: promoção da justiça, auxílio aos pobres, cumprimento de mandamentos como não matar, não cobiçar os bens alheios. Há uma inconspurcabilidade da mensagem da Escritura, em que pese ser "escritura": é que seu sentido mais íntimo coincide com a determinação natural de verdadeira religião, a que na *Ética* vimos referida como desejo de fazer o bem acompanhado da ideia de Deus (2.3.3): voltaremos a isto.

Espinosa, como o fizera a respeito dos milagres (3.1.3), inserindo-os na ordem natural e defendendo que a Escritura não apresentaria algo contrário à verdadeira ação divina, também agora faz coincidirem com a luz do entendimento os ensinamentos bíblicos: não quanto ao rigor e validade demonstrativos, nem quanto ao seu invólucro antropomórfico adaptado à capacidade vulgar, apenas quanto ao *sentido* mais íntimo e geral. Que "Deus existe" (ou que "Deus é") é objeto do Capítulo I da Primeira Parte do *Breve tratado* e da proposição 11 da *Ética* I, sendo a demonstração de tal existência preparada desde a definição 1 de *causa sui*. E que haja

[318] SPINOZA, B. *TTP* [162/30-35], p. 444: "Tribus itaque his de causis Scriptura verbum Dei appellatur: nempe quia veram docet religionem, cujus Deus aeternus est author; deinde quia praedictiones rerum futurarum, tanquam Dei decreta narrat; et denique quia ii, qui revera fuerunt ejus authores, ut plurimum non ex communi naturali lumine, sed quodam sibi peculiari docuerunt, et Deum eadem loquentem introduxerunt".

um só Deus, isso também decorre da prova de que a substância deve conter todos os atributos e, portanto, não é possível haver mais de uma substância: *Ética* I, sobretudo proposição 5. Que é de "providência universal", averiguamo-lo no *Breve tratado*, Capítulo V, e nas proposições da *Ética* I que afirmam a absoluta determinação de Deus (25 a 33, sobretudo), mas em que a noção de providência sequer aparece. Trata-se ali de um *antiprovidencialismo*, se pensada teologicamente a providência como livre operar da vontade divina. Espinosa já indicara o que entende por decreto, mandamento, lei divinas: ordenações inexoráveis de Deus. Que pareça acatar o providencialismo da imaginação, tal se dá somente em consonância com o teor do texto sagrado. Inquestionável é que aquilo que este mostra antropomorficamente, volitivamente, é de fato universal quando considerado filosoficamente: predeterminadamente universal. Que a "onipotência" está implicada na própria universalidade e providência-predeterminação absolutas, principalmente a proposição 33 da *Ética* I o atesta. Mas os *Pensamentos metafísicos* já haviam incursionado pela questão (Capítulo IX da Parte II), inclusive com direito à oposição entre a Escritura (a partir de menção a uma passagem de 2 *Reis* XXXIII, 19-20) e a matemática (a partir do gasto exemplo do triângulo e seus dois ângulos retos): "se os homens entendessem claramente toda a ordem da natureza, constatariam que todas as coisas são tão necessárias quanto aquelas tratadas na matemática" (Espinosa, 2015, p. 245).[319]

Quanto às inferências morais, embora formuladas em vista da adaptação ao enfoque e linguagem bíblicos, não contradizem a filosofia: que "os piedosos serão recompensados e os ímpios punidos" é asserção que atende à escatologia teológica de posterior julgamento por Deus e respectiva absolvição ou punição dos pecados, em consonância à qualidade da prática: de fiel ou pecador. O tempo futuro do verbo ser remete à ideia de uma ocasião especial em que se distribuirão as recompensas e penalidades. Entretanto, a considerarmos a *Ética* V, a virtude não demanda prêmio externo como acréscimo de felicidade, sendo já prêmio de si mesma (proposição 42). É, pois, no tempo presente como realidade efetivada e não no futuro como expectativa, que a virtude, potência do intelecto, age: sendo bom o que age bem e bem o que com certeza lhe é útil (*Ética* IV, definição 1), os bons agem em prol de sua verdadeira utilidade e os maus em prol do que pensam ser, mas não lhes é, verdadeiramente propício. Os bons têm em seu modo de ser e agir a própria felicidade: são, pois, recompensados imediatamente, e os maus, punidos por serem como são e agirem como agem, em detrimento de si mesmos. A distância da premiação e pena a partir do tempo verbal futuro ou presente reforça a distância entre teologia e filosofia: aquela é externalizante, remete a Deus-juiz a tarefa de distribuir

[319] ESPINOSA, B. CM [266], p. 244: "Nam si homines clarè totum ordinem naturae intelligerent, omnia aequè necessária reperirent, ac omnia illa, quae in Mathesi tractantur".

bênçãos e castigos apenas posteriormente, quando suspendida a dimensão temporal e prestes a ingressarem as almas na eternidade; esta é internalizada, reconhece Deus imanentemente como causa de todos os eventos, bons ou maus somente em consonância com a expectativa humana, e sabe que a eternidade é algo a se experienciar *agora*, com o exercício da potência ou virtude da mente. Não obstante, sob a perspectiva temporal, podemos dizer também em Espinosa que os bons "serão" recompensados, não porque sejam guardados os benefícios de sua ação para uma entrega futura, mas porque sua vida projetada como uma continuidade implica uma sequência de realizações que, consideradas em conjunto, "serão-são" reconhecidas como positivas. Desde já podemos dizer que o justo "é" recompensado porque sua prática é de reforço da própria potência de ser. Finalmente, que a salvação dependa da graça divina, também isto se associa à inevitabilidade de ser pensada a ordem de todas as coisas como envolvidas pela ação de Deus. Teologicamente a graça é pensada como uma escolha voluntária de Deus mediante a qual *este* ou *aquela* são distinguidos e, assim, providencialmente eleitos, salvos.[320] Espinosanamente, o sabemos: retiradas as sobrecargas antropomórficas que veem na vontade divina a disposição para o querer e desquerer, identificados vontade e intelecto como dispondo, ambos um só, a determinação absolutamente inalterável da realidade, salvam-se ou se perdem os humanos graças a Deus porque tudo é rigorosamente *graças a Deus*, a saber, decorrência da necessidade natural, o que coincide com a ideia da onipotência e predestinação divinas. Em termos bíblicos, várias vezes Espinosa alude, quanto a este ponto, a Paulo e à imagem do vaso nas mãos do oleiro.[321]

"Redução imanental ontológica". Como a ambígua-desambiguação do *Tractatus* nos encaminhara a um ponto extremo. A lei divina chegou-nos intacta e a própria Escritura ensina "sem qualquer dificuldade ou **ambiguidade**" (Espinosa, 1988, p. 282, grifo nosso) a redução daquela aos preceitos sumários de amor a Deus e ao próximo.[322] O *ambíguo* na interpretação de Espinosa acontece porque há heterogeneidade nas duas *linguagens*, a filosófica e a religiosa, embora tratem, ambas, de um arcabouço comum de realidade. Vê-se o filósofo na iminência de negar à Escritura qualquer autoridade quanto ao fundamento especulativo do real,

---

[320] Tanto se complicou a discussão sobre a graça, sua relação com a liberdade humana e a predeterminação divina, que os escolásticos desenvolveram toda uma terminologia para a questão: não por acaso Pascal trata do problema seriamente nos seus *Escritos sobre a graça*, analisando as opiniões de calvinistas, molinistas e agostinianos e mais divertidamente nas suas *Provinciais*, em que, empreendendo a defesa do jansenista Arnauld perante a Sorbonne, retrata inicialmente a si mesmo como confuso em meio às distinções conceituais de "graça", "graça necessária", "graça eficaz", "poder próximo", etc. Cf. PASCAL, B. *Oeuvres complètes*: *Écrits sur la grace* e *Les provinciales*.

[321] *CM* (II, Cap. IX); *TTP*, em nota ao Cap. XVI [198/13], cartas 75 e 78 a Oldenburg [312 e 326]. Retomaremos essa imagem no Capítulo seguinte (4.3.1).

[322] SPINOZA, B. TTP XII [165/11-13], p. 450: "Nam ex ipsa Scriptura absque ulla difficultate, et ambiguitate percipimus ejus summam esse, deum supra omnia amare, et proximum tanquam se ipsum"..

vê-se na posição de aceitá-la coincidente com a especulação quanto à finalidade de sua *palavra*: a salvação humana. Mas também força uma sua concordância em outros aspectos cuja fundamentação só cabe à filosofia: Espinosa chama a Escritura *palavra de Deus* por conter o ensinamento da "verdadeira religião" cujo autor é "Deus eterno". Porém, em 2.3.3 vimos que a "verdadeira religião" é aquela *metarreligião* da *Ética* e o é por conhecer *naturalmente* a ordem universal. Como pode o *Tratado teológico-político* assegurar que a *lei divina universal* ensinada pela Escritura chegou inalterada? Certamente porque esvaziada de todo aparato externo, de todo apelo à imagem, reduzida aos preceitos mínimos em que coincide com a filosofia. Só mediante essa "redução imanental ontológica" pode o texto bíblico, *palavra de Deus*, ser identificado à *ideia de Deus*. Este o ponto mais sensivelmente controverso do *Tractatus* no tocante à ambivalência de sua abordagem. Espinosa parece relutante em abandonar a palavra escriturística à ordem da simples e imediata ignorância do conhecimento de primeiro gênero: não só quanto ao Novo (em que há uma espécie de salto qualitativo da revelação profética ao ensinamento apostólico), mas também quanto ao Antigo Testamento. Mesmo que os profetas tenham visto como que entre nuvens a verdade, esta se lhes revelara, pois contribuíram para a condução à piedade e à concórdia, à "religião católica, que é sumamente natural" (Espinosa, 1988, p. 280). Sumamente *natural*.

Essa anfibologia espinosana pela qual ora insiste na incongruência e impropriedade da Escritura, ora acentua que em seu âmago concorda com a "verdadeira religião", só pode ser esclarecida e aceita se vista sob triplo enfoque: 1) da transcrição; 2) da interpretação e 3) da emissão da *carta do céu*. Ignaros, os receptores da *palavra* a adaptam, moldam, acomodam à sua própria capacidade, — transcrevem-na imaginativamente — e assim não devemos esperar nenhuma sua alta cognição, apenas uma similaridade à verdade natural quando pensada a moralidade profética em sua dimensão prática e restrita; esclarecido, o intérprete — o "leitor filósofo" — decodifica na "escrição", na "escrituração" a inscrição da verdadeira mensagem, enquanto o emissor é Deus mesmo, a saber, a natureza à medida que adequadamente inteligida pela mente humana: neste caso, a Escritura concorda com a especulação, e não por uma demonstração geométrica de suas verdades elementares (já que os textos são adaptados à mentalidade vulgar), porém pelo que essas verdades implicam enquanto salvação (a seguir, 3.3.3). Por não descreditar a fonte da verdade da Escritura, Deus ou natureza, Espinosa assente em seu acordo íntimo com a razão naqueles pontos essenciais, e a despeito de seus absurdos narrativos. Se se ativesse aos meros receptores da *carta*, evitaria a controvérsia que vimos quanto aos milagres: mas em sua desambiguação, em sua naturalização do prodigioso, talvez pretenda que, mesmo recebida inadequadamente, a mensagem não se perde de todo, o que bem

condiz com sua teoria das ideias, cuja concepção de inadequação é antes devida à percepção *parcial* da realidade (logo, algo de positivo, existente, embora impróprio) que à ausência de realidade. Perder-se-á a mensagem caso transtornada pela má-fé do leitor-decifrador: caso tornada a palavra de Deus (palavra de amor — a Deus, ao próximo) em palavra de ódio; então sim, o sagrado e divino verter-se-ão em profano e humaníssimo instrumento de conflito e discórdia, disputa de poder. Ora, todo o *Tratado teológico-político* é uma oposição atuante à instauração desse estado de coisas.

Assim, ante essa discursividade espinosana propositiva, enunciativa-denunciativa, o que permanece de defensivo, de — *caute* — prudência, é o mínimo necessário para a afiançar a seguridade de corpo-mente, como sempre será necessário mesmo na amizade: mas uma defensão muito menor se comparada à *potência ativa* do discurso.

3.3.3 Uma enorme consolação: a salvação geral. O Cristo e o Anticristo

> Com efeito, uma vez que não podemos compreender pela luz natural que a simples obediência é uma via para a salvação, e uma vez que a revelação ensina acontecer assim por uma singular graça de Deus impossível de atingir pela razão, segue-se que a Escritura veio trazer aos mortais uma enorme consolação. É que todos podem obedecer e só um número muito reduzido, se o compararmos com a totalidade do género humano, adquire o hábito da virtude conduzido apenas pela razão, de tal maneira que, se não tivéssemos o testemunho da Escritura, seria caso para duvidar da salvação de quase todos (Espinosa, 1988, pp. 306-307).[323]

Obediência e ciência. Resultado de séculos de um acúmulo em sua maior parte desordenado, a Escritura adapta-se à mentalidade vulgar porque a revelação de que se origina é a profética, fortuita, afeita mais à intensidade da imaginação de quem percebe que à verdade intrínseca da realidade percebida. Composta ao nível ordinário das impressões sensíveis e com preceitos morais facílimos de entender, não exige a *ciência*, a *sapiência*, tão-somente a *obediência*: seja no Antigo seja no Novo Testamento o reclamado é o cumprimento dos mandamentos e não a manifestação de "conhecimento intelectual, isto é, exacto, de Deus" (Espinosa, 1988, p. 285).[324] Resumida nos preceitos elementares de amor a Deus e ao próximo, prescinde das elevadas *especulações* e atem-se à requisição de piedosas *ações*. É de admirar, portanto, diz Espinosa, que haja quem queira extrair dos textos bíblicos mistérios e verdades

---

[323] SPINOZA, B. TTP XV [188/22-30], p. 514: "Nam, quandoquidem non possumus lumine naturali percipere, quod simplex obedientia via ad salutem sit, sed sola revelatio doceat, id ex singular Dei gratia, quam ratione assequi non possumus, fieri, hinc sequitur Scripturam Magnum admodum solamen mortalibus attulisse. Quippe omnes absolute obedire possunt, et non nisi paucissimi sunt, si cum toto humano genere comparentur, qui virtutis habitum ex solo rationis ductu acquirunt, adeoque, nisi hoc Scripturae testimonium haberemus, de omnium fere salute dubitaremus".

[324] Ibidem, XIII [168/28-29], p 460: "(…) intellectualem, sive accuratam Dei cognitionem".

ocultas: ao fazê-lo, incorrem na contradição de pretenderem realçá-los ante outros saberes, como o dos filósofos gentios, e ao mesmo tempo quererem que aquelas profundíssimas verdades sejam as destes mesmos, "ficções de Aristóteles, de Platão ou de qualquer outro parecido, ficções que, na maior parte dos casos, é mais fácil qualquer idiota imaginá-las a sonhar que um grande erudito descobri-las a partir da Escritura" (Espinosa, 1988, p. 285).[325] Como vimos (3.2.3), trata-se da recusa de uma *conciliação* entre filosofia e teologia seja por efeito de sua identificação, seja por submissão da primeira à segunda: eis que se faz inovadora a resposta do *Tratado teológico* a esse problema dominante em todo o medievo, radicalmente subversora, moderna. Separam-se filosofia e teologia. A Escritura não exigindo de seus fiéis o dom do conhecimento, exclusivo de poucos, não cabe aos teólogos arrogarem para si a autoridade da verdade natural a partir daquela: restrinjam-se, pois, à defesa da doutrina mínima resultante da *palavra-imagem de Deus* e deixem à razão o *lugar de fala* quando em questão a *ideia de Deus*. É a oposição final em nossa investigação entre o sensível e o inteligível, o visível e o invisível: ao sábio a compreensão, o entendimento, a concepção dos atributos e da essência divina imanente; ao vulgar a sensação, a imaginação, a percepção dos sinais e do aparecer divino como transcendente.

Se não o conhecimento, mas os *mandamentos*, que regra de vida é a de quem se submete ao cumprimento da Escritura? Que prática é a definidora da obediência? A que os profetas pregavam e que cumpria ser também índice de validação de seus augúrios: a moralidade pela justiça e caridade (*Êxodo* XXXIV, 6-7; *Jeremias* IX, 23; XXII, 15-16). De acordo com o "modelo da verdadeira vida" ("vera vitae exemplar") que é o Deus bíblico, a justiça e a misericórdia são seus "atributos": compreendido antropomorficamente, Deus justo e misericordioso é o exemplo a ser seguido. Sempre em atenção à imagística bíblica, "conhece Deus" quem o imita pela prática do justo e do caritativo. Serão evitadas, por conseguinte, as disputas iniciadas a partir de leituras parcelares: aqui, como no domínio da investigação da natureza, submetem-se as opiniões múltiplas, variáveis, episódicas (consentâneas à *ordem comum*) ao direcionamento unitário da "verdadeira leitura", a que mediante o método desvelara o sentido geral dos textos, para além das invenções particulares dos intérpretes: esse sentido geral é, como vimos, o da primazia da *obediência a* — frente à *ciência de* — Deus. Devem as opiniões ser cerceadas, então? Devem os intérpretes calar o que pensam acerca dos textos, limitando-se ao exercício da moralidade? Ao contrário: desde que se limite a opinião à circunscrição teorética particular, sem pretensão de absolutidade pela qual condene as opiniões

[325] Ibidem, XIII [168/3-5], p. 458: "(…) praeter Aristotelis, aut Platonis, aut alterius similis commenta, quae saepe facilius possit quivis Idiota somniare, quam literatissimus ex Scriptura investigare".

divergentes, poderá o teólogo pensar e divulgar o que pensa, com o que chegamos ao subtítulo do próprio *Tratado teológico-político*: *em que se demonstra que a liberdade de filosofar não só é compatível com a preservação da piedade e da paz da República, como, inclusivamente, não pode ser abolida sem se abolir ao mesmo tempo a paz da República e a própria piedade* ("quibus ostenditur Libertatem Philosophandi non tantum salva Pietate, et Reipublicae Pace posso concedi: sed eandem nisi cum Pace Republicae, ipsaque Pietate tolli non posse"). Está claro que a liberdade de filosofar visada pelo *Tratado* é, antes, aquela frequentemente ameaçada pelos próprios teólogos em sua aspiração ao poder e uso ideológico da religião como via de perseguição à *diferença*, à *diversidade*, à *dissidência*, à *heterodoxia*. Mas se o propósito primeiro da obra é a garantia do livre pensar, obviamente tal liberdade se estende aos próprios teólogos, a quem se critica a sua intolerância: "Não quero, no entanto, acusar de impiedade os adeptos das várias seitas por adaptarem às suas opiniões as palavras da Escritura", já que esta também se adaptara ao nível ordinário de compreensão do comum das gentes. "Acuso-os é de não quererem reconhecer aos outros a mesma liberdade e perseguirem como inimigos de Deus todos os que não pensam como eles, por mais honestos e praticantes da verdadeira virtude que sejam" (Espinosa, 1988, pp. 290-291).[326]

O que nos conduz ao núcleo de outro problema teológico grave, o da relação *fé e obras*. Seja por superstição, seja por inclinação interesseira, religiosos sectários costumam acolher entre os seus e suas às pessoas de má índole, sob a condição de partilharem o mesmo credo (ou fingirem-no, contanto que sejam salvas as aparências). E difamam, condenam pessoas de conduta irrepreensível, quando as sabem seguidoras de outros princípios, pertencentes a outro espectro ideológico. Sobrepõem à *virtude como prática* uma *atitude como confissão*, ou ainda à *interioridade* da *religiosidade* convertida inevitavelmente em ação moral a *exterioridade* da *religião* revertida em pregação moralizante. Mas se Antigo e Novo Testamento não exigem do fiel mais que obediência como conduta pautada em atos de justiça e caridade, com que autoridade os teólogos se permitem exprobrar e injuriar senão com a que vem de seu *poder político*, não de sua *verdade religiosa* ou *fé*? Limitada a mensagem da Escritura aos mandamentos sumários de amor a Deus e ao próximo, sua verdade como distintivo de fé reduz-se igualmente a prescrições elementares, imprescindíveis para que o amor-temor a Deus seja mantido: a "verdade religiosa", os dogmas de fé, não precisam condizer com a verdade natural,

[326] SPINOZA, B. TTP XIV [173/21-29], pp. 472; 474: "Sectarios tamen istos nolumus ea de causa impietatis accusare, quod scilicet verba Scripturae suis opinionibus accomodant; (…) sed ideo accusamus, quod hanc eandem libertatem reliquis nolunt concedere, sed omnes, qui cum iisdem non sentiunt, quanquam honestissimi, et verae virtuti obtemperantes sint".

basta que condigam com a finalidade pragmática de obediência. Fundamentáramos suficientemente a distinção verdade natural e verdade escriturística, reduzindo o horizonte de atuação desta; mas agora há uma segunda restrição: a verdade escriturística submete-se ao espaço da prática da fé. Não é que não possamos teorizar acerca de questões teológicas: mas quanto mais o fizermos à luz do entendimento, mais na verdade filosofaremos. E sendo a "norma de verdade" (2.3.1) da filosofia outra muito distinta da teológica, a rigor não filosofamos a partir da Escritura. E agora, conforme a "norma de sentido" aplicada à Bíblia mesma, queda restrita sua verdade à prática da piedade, ou seja, da realização de obras justas e misericordiosas. A fé salva pelas obras, sem as obras a fé é morta (*Tiago* II, 17); e a obra da fé é a caridade (*1 João*, IV, 7-8).

O homem interior. A título de contraponto, pensemos que os luteranos quando tratam a questão, embora não neguem a obra como *consequência* da fé, fazem incidir sobre a piedade a *tônica*, a primazia: se Espinosa procura resolver o problema de modo a acentuar a obediência como síntese tanto do Antigo como do Novo Testamento,[327] Martinho Lutero, em *Da liberdade do cristão* (1520), acrescenta ao *mandamento* a noção do *cumprimento*. Os mandamentos indicam quais as boas obras, incitam ao temor de não as cumprir, entretanto, não concedem a força para que se cumpram, não possibilitam, por si sós, o acesso à realização da *promessa*. O Antigo e o Novo Testamento teriam papéis distintos para a salvação do cristão: o primeiro o amedrontaria, aniquilá-lo-ia a seus próprios olhos, desesperá-lo-ia de si, ao fazê-lo sentir-se impotente ante a tarefa de obediência para a qual sua fraqueza seria insuficiente; mas a graça da fé em Cristo livrá-lo-ia da inoperância e sustê-lo-ia com a promissão e a *conversão interior*. É uma oposição entre medo e esperança, esses afetos sobre os quais ainda nos voltaremos (4.1 e seguintes): sobre o medo como consciência da própria insuficiência, age a esperança da realização das promessas de Deus, que "são a Palavra do Novo Testamento e dele fazem parte" (Lutero, 1998, p. 33). O *homem interior* luterano é aquele tocado pela graça da fé em Cristo, com o qual se une, e a partir do qual tem a alma livre e bem-aventurada: "As obras, porém, são coisas mortas, não poderiam honrar, nem louvar a Deus, mesmo quando se realizam e são efetuadas em honra e louvor a Deus"; porque para Lutero o que motiva as obras é "a fé do coração, o princípio e essência absoluta da justiça. Por isso, é perigoso e sinistro o discurso de quem ensina cumprir os mandamentos com obras, uma vez que o seu cumprimento deve ocorrer pela fé antes de todas as obras" (Lutero, 1998, p. 39). Como *o homem interior* vive

[327] ESPINOSA, B. TTP XIV, p. 291: "Na verdade, quem não reconhecerá que tanto um como o outro Testamento mais não são que uma lição de obediência?". SPINOZA, B. TTP XIV [174/9-11], P. 474: "Quis enim non videt, utrumque testamentum nihil esse praeter obedientiae disciplinam?".

neste mundo somente as "primitias spiritus", as primícias do espírito, cabendo à outra vida após o Juízo a plenitude, deve acomodar nas obras a sua realização de *homem exterior*, muito embora justificado apenas pela fé. A fim de *conciliar* a liberdade da alma, dimensão interna da fé, e a subjugação do corpo, dimensão externa da obra, o cristão "precisa treinar e exercitar realmente o seu corpo com jejuns, vigílias e trabalho, disciplinando-se com moderação para tornar obediente e conforme ao homem interior e à fé, sem colocar obstáculos, nem se opor, como é o caso quando não se é obrigado" (Lutero, 1988, p. 49). A preocupação luterana é a de assegurar a anterioridade da fé por querer evitar a *externalidade* dos que se afirmam cristãos e não o seriam, porquanto sua disposição interior opor-se-ia à ação; ao passo que a ação do cristão cuja fé seja verdadeira apenas coincidirá com a interioridade. É o que em síntese concluirá ao afirmar que boas e justas obras não fazem boa e justa uma pessoa, mas a pessoa boa e justa faz boas e justas obras; da mesma maneira, obras más não fazem má uma pessoa, mas a pessoa má faz obras más. A princípio é difícil aceitar o raciocínio: como distinguir uma pessoa de sua conduta? Como não ser má uma pessoa que age malevolamente? Apelando a *Mateus* VII, 8, recorda Lutero que segundo o evangelista Cristo pronunciara que a árvore boa não pode dar maus frutos nem a má dar bons frutos. Ou seja: trata-se de uma anterioridade da fé porque a graça toca ao que é bom e de quem resultarão, por consequência, boas obras; é possível haver discordância entre a exterioridade e a interioridade, uma vez que os incréus e ímpios podem agir bem sem que sejam bons, sem que tenham verdadeiramente a fé (agirão bem, mas não serão *crentes*); mas o fiel (a saber, o justo e bom), por concordarem seu interior e exterior, agirá bem e por decorrência de sua fé. A Lutero interessa a verdade imanente da fé como índice da conversão do que ele designa o *homem interior*: numa paráfrase a Kant e à *metafísica dos costumes*, podemos dizer que não basta agir *em conformidade com* a fé, é preciso agir *por* fé.[328] O que é bastante plausível quando isolamos a questão religiosa e a consideramos sob o registro da salvação individual e da fé como uma verdade "do coração", da sinceridade do fiel. Mas socialmente, indaguemos: quem, além de — presumivelmente — Deus, poderá ler nos corações a verdadeira razão de uma ação, de uma obra? A quem caberá essa avaliação das obras como derivadas ou não de uma fé autêntica? Quem com autoridade suficiente para julgar bem "o bom" que, mesmo agindo mal, é "bom" e o "mau" que, mesmo agindo bem, é "mau"?

[328] Já no Prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, o seguinte: "Pois que aquilo que deve ser moralmente bom não basta que seja conforme à lei moral, mas tem também que cumprir-se por amor dessa mesma lei; caso contrário, aquela conformidade será apenas muito contingente e incerta, porque o princípio imoral produzirá na verdade de vez em quando ações conformes à lei moral, mas mais vezes ainda ações contrárias a essa lei", p. 105.

Quanto a Espinosa, evita a diferenciação entre os Testamentos: não só porque não os lê como o fazem os cristãos e os que se apoiam, como Hobbes (2.3.1) no anúncio do reino celeste para defesa da autoridade neste mundo; mas porque pretende haver homogeneidade de *sentido* na Escritura, a despeito de sua heterogeneidade compositiva, e de os apóstolos serem mais próximos da argumentação que da admoestação profética. É inevitável, ainda, que Espinosa apoie numa *ênfase* às obras a sua definição de fé. Interessa-lhe pouco ou mesmo nada o problema teológico *fé e obras* em si, pois para que seja resolvido em âmbito religioso como o pretendera Lutero será necessário acatar a visão antropomórfica e escatológica de mundo advinda do imaginário escriturístico, e já chegamos à postulação de que esse imaginário se reduz ao mínimo: a fim de que controvérsias como essa não se instaurem. Se todo *teológico* é *político*, por mais escamoteada seja essa relação; por mais disfarçada seja, em função do interesse daqueles que pretendem *o poder* alicerçados na suposta idoneidade do *ser*, na pressuposta isenção da *autoridade divina*; se a religião é menos uma questão de conhecimento e mais uma questão de comprometimento com determinado código moral, então é certo que tal compromisso só será corretamente avaliado em sua prática. Pelo contrário, porque têm privilegiado as opiniões e multiplicado os dogmas, os religiosos disseminam as altercações e põem em risco a paz social: utilizam-se da fé — discurso imagético sobre o *ser* — como instrumento de domínio e *poder*: como eram variáveis as impressões que os profetas tinham de Deus, variáveis são as doutrinas instauradas a partir de recortes da Escritura, *passagens*, e não de sua *mensagem* estrita, simples, essencial. Se a mensagem como *sentido* conduz à verificação da fé pela ação, em paralelo à moralidade profética, índice a partir do qual se julgava legítima ou não sua revelação; se a fé, então, é constatada subsidiária das obras, não se tratará doravante de *obedecer* a quem se proclama portador de alegada "fé verdadeira", porém de a fé mesma ser proclamada verdadeira em decorrência da obediência. A quem? A Deus, evidentemente, e, como vimos, pela prática da justiça e da caridade. Quem age assim, mostra que tem amor ao próximo e a Deus: é fiel. É "pessoa de bem".

Quanto a Deus, "se ele é fogo, espírito, luz, pensamento, etc., isso não tem nada a ver com a fé, tal como saber porque é que ele é modelo da verdadeira vida, se é porque tem uma vontade justa e misericordiosa ou porque todas as coisas são e agem por ele"; como não interessa "se uma pessoa acredita que Deus está em toda a parte em virtude da sua essência ou potência, se rege as coisas pela liberdade ou pela necessidade da natureza, se prescreve leis tal como faz um príncipe ou se as ensina como verdades eternas" (Espinosa, 1988, p. 295).[329]

[329] SPINOZA, B. TTP XIV [178/14-24], pp. 484; 486: "Caeterum quid Deus, sive illud verae vitae exemplar sit: an scilicet sit ignis, spiritus, lux, cognitatio etc., id nihil ad fidem, ut nec etiam, qua ratione sit verae vitae exemplar,

Espinosa alinha *imagens* e *conceitos*, percepções e concepções, antropomorfismo e *naturantismo* como oposições a partir das quais *dizemos de Deus* ou *dizemos Deus*: mas à fé universal, quer seja proferida conforme uma, quer conforme a outra *dicção, —* é indiferente: pois os pontos em questão são todos prescindíveis à prática da piedade. De qualquer maneira, voltem-se os interessados à investigação de tais problemas ou similares, e o deverão fazer menos como teólogos, mais como filósofos, haja vista a Escritura ser alheia ao aprofundamento em questões desse teor e a argumentação, a demonstração, a *análise* ou *síntese* serem disposições cognitivas afins à atitude filosófica. Separam-se, pois, filosofia e teologia: "em absoluto, nem a Escritura se deve adaptar à razão, nem a razão se adaptar à Escritura" (Espinosa, 1988, p. 303).[330] A razão não se submete à Escritura, e esta não deve ser interpretada por seu suposto acordo com aquela: se não afirmamos como Diogo Pires Aurélio que a teologia "fica sem objeto" (já que a filosofia reivindica para si a metafísica),[331] indicamos que aquilo que é deixado à teologia é o refugo, a sobra do filosófico: à medida que a teologia se restringe à Escritura, se quiser tratar especulativamente algum tema, este se situará certamente entre os que a filosofia considerara fora de seu domínio, a saber, a existência do diabo, sumariamente refutada no *Breve tratado* (2.2.2), ou dos anjos, que os *Pensamentos metafísicos* (Parte II, Capítulo XII) logo remetem à teologia, "já que não são conhecidos pela luz natural" (Espinosa, 2015, p. 257).[332] Contudo, se não interessa à fé universal o desenvolvimento nem daquelas especulações que diriam respeito à filosofia, nem destas que diriam respeito à teologia, Espinosa não se impedira, ao longo do *Tractatus,* de indicar o que pensa ser a reta cognição, e de propiciar a seu leitor o suficiente para a compreensão adequada de Deus e da natureza., e em prol dessa mesma separação tanto epistêmica quanto política entre o teológico e o filosófico.

---

an scilicet propterea, quod animum justum, et misericordem habet, vel quia res omnes per ipsum sunt, et agunt" e "Deinde nihil etiam ad fidem, si quis credat, quod res dirigit ex libertate, vel necessitate naturae, quod leges tanquam princeps praescribat, vel tanquam aeternas veritates doceat".

330 Ibidem, XV [185/14-16], p. 504; 506: "Absolute igitur concludimus, quod nec Scriptura rationi, nec ratio Scripturae accomodanda sit".

331 Na nota 5 ao Cap. XV de sua tradução do TTP, p. 410: "Rompendo com boa parte dos autores seus contemporâneos, que reivindicam a liberdade de filosofar sobre a natureza argumentando que a Bíblia é fonte só de conhecimentos teológicos, e não científicos, Espinosa deixa a teologia sem objeto ao pretender que 'o conhecimento de Deus, como o das coisas naturais, não dizem respeito à Escritura'. A diferença em relação, por exemplo, a um Galileu não é, por conseguinte, meramente estratégica, uma vez que, por detrás dela, está toda a doutrina do *Deus sive natura*". Quanto a Galileu, 3.2.

332 ESPINOSA, B. *CM*, pp. 257; 259: "Com efeito, a essência e a existência deles não são conhecidas senão por revelação, de sorte que pertencem só à teologia, cujo conhecimento, dado ser completamente diferente, ou seja, de gênero totalmente diverso do conhecimento natural, de modo algum deve ser misturado com esse. Ninguém espere, portanto, que digamos algo dos anjos". No original, o parágrafo completo, pp. 256; 258: "Et quamvis Angeli etiam creati sint, quia tamen lumine naturali non cognoscuntur, ad Metaphysicam non spectant. Eorum enim essentia, & existentia non nisi per revelationem notae sunt, adeòque ad solam Theologiam pertinent, cujus cognitio cùm sit prorsus alia, sive toto genere diversa à cognitione naturali, nullo cum illâ miscenda est. Nullus igitur exspectet nos de angelis aliquid dicturos".

Mas se os leitores são poucos, os leitores filósofos são escassos, permanecendo a maioria atrelada à *imagem* e à *palavra* como *signo textual,* signo *visual*, e não à ideia. Por isso, assim como encerramos o Capítulo anterior com a reflexão acerca da salvação, sobretudo individualmente considerada, agora que tratamos de um setor cujo domínio pertence à imagem, devemos considerar a salvação geral, a da imensa multidão infensa à cognição intelectiva. Dissemos no segmento anterior da conciliação dos artigos de fé (sumaríssimos) com a salvação do comum dos humanos, incapazes de entender as disposições internas pelas quais a natureza se ordena, mas afeitos ao maravilhamento e à obediência a Deus como seu legislador. Porém, se a felicidade do sábio implica o amor *intelectivo*, portanto a libertação pelo conhecimento, como pretender que um amor *imaginativo* propicie identicamente a salvação, porquanto submissão, obediência? E se não salvação idêntica, qual, afinal?

O Espírito de Cristo. Novamente admitamos ambiguidade na apresentação da questão. Ao passo que Espinosa insistentemente reforçara a distinção entre revelação profética e conhecimento natural (e sempre no intuito de destacar a proeminência deste que é também uma espécie de revelação: 3.1.1), igualmente pretendera, ao final da parte estritamente teológica do *Tratado*, no Capítulo XV, assegurar a salvação pela fé: "Com efeito, uma vez que não podemos compreender pela luz natural que a simples obediência é uma via para a salvação (…), segue-se que a Escritura veio trazer aos mortais uma enorme consolação" (Espinosa, 1988, pp. 306-307).[333] Se a salvação pela obediência não é operada pela razão, isto é, com a evidência de uma demonstração matemática, de onde vem a sua garantia? Será preciso abdicar inteiramente da razão para o aceitar? Mas não. Pouco antes Espinosa deslindara os motivos para tal confiança: há o testemunho dos profetas; há a consolação dos que não alcançam a mesma revelação pelo raciocínio; é um credo útil à sociedade e sem prejuízo algum como contrapartida. Então, a julgar por tais justificativas, a salvação geral por obediência é, pois, *razoável*, embora não certificada como uma verdade de razão. Diante da seguridade com que nos fora demonstrada a salvação intelectual, ocorre aqui uma diminuição de grau de certeza: aquela provara a si mesma mediante a autovalidação da síntese geométrica; esta apela ao testemunho profético, ao benefício individual do conforto a quem está mais apto a *obedecer* e menos a *conhecer* e ao benefício social do incentivo coletivo à justiça e à caridade; em suma, aquela possui uma corroboração intrínseca, esta remete à exterioridade como fiança de sua aceitação. No Capítulo IV, "Da Lei Divina", Espinosa dissera: "A fé nos relatos históricos, por maior que

[333] SPINOZA, B. TTP XV [188/22-30], p. 514: "Nam, quandoquidem non possumus lumine naturali percipere, quod simplex obedientia via ad salutem sit (…) hinc sequitur Scripturam magnum admodum solamen mortalibus attulisse"

seja a certeza que ela implica, não nos pode dar o conhecimento nem, consequentemente, o amor de Deus" (Espinosa, 1988, p. 169), nascido que é o amor do conhecimento e este de noções comuns.[334]

Atilano Domínguez chama a essa encruzilhada do *Tratado teológico* de "cruz" dos comentadores de Espinosa, e indica que uns se põem a denunciar uma contradição entre a tese de que a fé nos relatos não conduz ao conhecimento de Deus e à verdadeira beatitude, e a tese de que a maioria é conduzida à salvação pela fé; outros procuram conciliar as duas asserções.[335] Pressupondo que Espinosa tenha defendido de boa-fé a salvação coletiva e não por medo (ou prudência) frente a uma previsível perseguição a sua obra, Atilano acredita que o fundamento pelo qual se vinculam a *Ética* e o *Teológico* assenta-se numa ambiguidade jamais resolvida que é a das noções comuns.[336] Para Domínguez, a ausência de uma justificativa de Espinosa para a garantia das noções comuns abre espaço a que tanto digam respeito à força da imaginação como à passagem para a intelecção mais elevada: nessa ampla latitude reside a sua ambiguidade. Apenas uma vez na *Ética* (Segunda Parte, proposições 37-38) tais noções pareceram ganhar uma justificação e justamente quando é chamada a atenção para as propriedades comuns entre os corpos, ou seja, quando da explicação da possibilidade da imaginação. Podem, pois, ser aceitas como traço de união entre a imaginação e a razão: o que para Atilano Domínguez resulta em defesa dos graus de conhecimento como níveis mais dinâmicos que estanques, de maior ou menor adequação, porém não de cisão absoluta. Eis por que o autor conclui possíveis a salvação filosófica e a salvação religiosa e sinceramente pensadas por Espinosa, distinguindo-se em graus, nenhuma delas sendo completa se cogitada a existência concreta e particular do sábio ou do fiel. Não é dito na *Ética* que apenas uma parte da mente sobrevive à morte do corpo, aquela impessoal, desligada da memória e da duração? E não é árduo o caminho apresentado na obra precisamente porque mesmo o que busca fortalecer o intelecto mediante a emenda e o exercício da mente estará continuamente sujeito à inadequação, dada a potência da realidade externa e,

---

[334] Ibidem, IV [61/28-30], p. 182: "Nec fides historiarum, quantumvis certa, Dei cognitionem, et consequenter nec etiam Dei amorem nobis dare potest".

[335] DOMÍNGUEZ, A. "La morale de Spinoza et le salut par la foi", p. 345. In: Revie Philosophique de Louvain, tomo 78, n. 39, 1980, pp. 345-364. Entre os que denunciam uma contradição estariam desde contemporâneos de Espinosa como Velthuysen e Oldenburg a críticos posteriores como Sylvain Zac e Léo Strauss; entre os que defendem um acordo estariam Charles Apphun, Jean Lacroix e Alexandre Matheron.

[336] Ibidem, p. 357: "Em nossa opinião, as noções comuns são suficientemente ambíguas em Spinoza para constituir o liame entre a imaginação e a razão. Seu traço característico é serem comuns em duplo sentido: comuns a todos os homens, pois elas são tão fáceis que todos as conhecem, e comuns a todas as coisas, pois elas significam alguma coisa que se encontra tanto na parte de seu objeto quanto no todo. A ambiguidade dessas noções consiste em que elas abarcam todos os conceitos fundamentais do sistema spinozista (definições, axiomas e postulados, reportando-se a Deus, aos corpos ou aos espíritos) e, no entanto, Spinoza jamais explicou de onde ele tira o direito de cidadania dessas noções como verdadeiras e como fundamento do discurso, o que seria necessário, dado que há noções comuns ou universais que não são autênticas".

portanto, do imaginário? Quanto ao que crê, não lhe são também acessíveis as noções comuns e não tem a imaginação sua coerência e validade a ponto de alcançar princípios que coincidem com a verdade natural, embora não sejam provados pela Escritura? A aceitação dos dogmas da fé juntamente com as obras que os certificam, embora esteja longe de constituir uma certeza matemática, acorda com a razão quanto à "certeza moral", suficiente para a condição humana cujas ações lidam ininterruptamente com a instabilidade. Vejamos a frase seguinte de Atilano Domínguez, apropriada para este Capítulo e o conceito de que viemos nos servindo: "O homem spinoziano é um ser **ambivalente** durante toda sua vida" (1980, p. 365, grifo nosso). O que não o impede de poder salvar-se: por ciência ou obediência.[337]

A imaginação tem potência para, ainda que inadequadamente percebidas, estipular diretrizes favoráveis à seguridade e ao bem-estar. A crença na existência de um Deus único onipresente, onipotente, onisciente, a quem se deve a obediência pela prática da justiça e da caridade como culto e de quem se espera a benevolência do perdão aos pecados, todos esses princípios concorrem ao estabelecimento de uma paz individual e social: quem os interioriza, e por eles "se inflama ainda mais de amor para com Deus, esse conhece verdadeiramente Cristo segundo o Espírito e Cristo está nele" (Espinosa, 1988, p. 295). Como inflamar-se de amor para com Deus se o "amor de Deus" é fruto do conhecimento (conforme citação anterior do Capítulo IV do *Tractatus*)? Acolhendo a solução de Domínguez, parece-nos que não precisamos regressar à questão repetidamente como se incorrêssemos num círculo: a imaginação e a fé nos relatos não oferecem o conhecimento e amor de Deus que naquele contexto é *intelectivo*, mas nada impede que — sendo o amor um afeto derivado da alegria — alguém possa alegrar-se com a imagem que possui de Deus e amá-lo, conhecendo-o assim, não segundo a essência, o conceito, a ideia, mas segundo o Cristo: isto é, segundo o seu Espírito que não é outro senão o de possuir "opiniões salutares e uma verdadeira regra de vida" (Espinosa, 1988, p. 198). As opiniões salutares e a "veramque vivendi rationem" são necessária e estritamente filosóficas? Não, porque ao final do Capítulo V ("Das Cerimônias") em que o Espírito de Cristo ("Christi Spiritum") é mencionado, Espinosa antecipa o que à frente tornaria a defender: é pelas obras que alguém pode ser conhecido, não pela confissão de um credo. Assim, "(…) quem produzir em abundância frutos como a caridade, a alegria, a paz, a paciência, a benevolência, a bondade, a fé, a afabilidade, a temperança (…), quer se guie só pela razão ou pela Escritura, é realmente

[337] Quanto à noção de "graus de salvação" proposta por Atilano, a qual nos parece proveitosa porque dinâmica, de acréscimo ou decréscimo em oposição à noção equivocada de salvação estática como fora definitiva, ganha de uma vez por todas, recordamos o seguinte trecho da carta 21 a Blijenbergh: "Porque eu gozo e procuro passar a vida, não sumido na tristeza e no pranto, mas com tranquilidade, alegria e jovialidade, e assim ascendo mais um grau", p. 193 [127].

guiado por Deus e possui a beatitude" (Espinosa, 1988, p. 188).[338] *Textualmente,* oscila-se entre a concessão e a negação da felicidade e da salvação ao fiel: contudo, aplicado a Espinosa o princípio que este nos ensinara, *contextualmente* a contradição se desfaz, permanecendo uma ambiguidade como tensão discursiva. A prática das virtudes assinala bons frutos, índices de uma vida regrada *razoavelmente*, ainda que a partir de um fundamento imaginativo: não é indispensável ser filósofo para agir bem; é possível fazê-lo por *amor imaginativo a Deus* e por esse amor estar em Cristo ou ter em si o seu Espírito.

O Espírito de Cristo, o qual a *Ética*, no escólio da proposição 68 de sua Parte IV, identifica com a ideia de Deus ("Spiritu Christi, hoc est, Dei idea"); o Cristo, o qual o *Tratado teológico* apresenta como personificação da Sabedoria divina.[339] Mas para nós Jesus é a personificação da própria ambiguidade discursiva do *Tractatus*: todo o jogo tensional de desambiguação da ambiguidade tem aqui um privilegiado *exemplar*. Por um lado a distinção de Jesus em relação aos profetas, inclusive a Moisés: este ouvira através do ar a Voz de Deus; Jesus era essa Voz. Que Moisés tenha ouvido a Voz de Deus "que vinha do ar", indica-nos a representação externa mediante a qual, enquanto profeta, o patriarca percebera a palavra; mas o Cristo, sendo a própria "Voz" ou "ideia" de Deus, é remetimento à interioridade, àquela potência intelectual nativa pela qual a mente, sem signos visuais-verbais, intelige a mente divina e por isso também transmite unicamente "ensinamentos universais", a "lei universal" (Espinosa, 1988, pp. 178-179), entendida na sua acepção de condutora à felicidade pela retidão e amor a Deus. Terá o espinosismo finalmente se cristianizado ou Espinosa se cristificado? Pergunta retórica: o Cristo é que é tratado espinosanamente. Richard Mason diz-nos, no Capítulo "A figura do Cristo" de *O Deus de Spinoza: um estudo filosófico* (*The God of Spinoza. A philosophical study*): "Ou Jesus era o arquetípico filósofo espinosista — capaz de conhecimento natural universal — ou, como Matheron o coloca, ele podia representar, de algum

---

[338] SPINOZA, B. TTP V [80/24-30], p. 232: "(…) qui itaque his fructibus abundaverit, scilicet charitate, gaudio, pace, longanimitate, benignitate, bonitate, fide, mansuetudine, et continentia (…) sive ex sola ratione, sive ex sola Scriptura edoctus sit, a Deo revera edoctus est, et omnino beatus".

[339] ESPINOSA, B. TTP I, p. 127: "Assim sendo, não creio que alguém tenha atingido tanta perfeição, a não ser Cristo, a quem os preceitos divinos que conduzem os homens à salvação foram revelados imediatamente, sem palavras nem visões: Deus manifestou-se, portanto, aos apóstolos através da mente de Cristo como outrora a Moisés por meio de uma voz que vinha do ar. E assim, à voz de Cristo, tal como àquela que Moisés ouvia, pode chamar-se a Voz de Deus. Neste sentido, podemos afirmar que a Sabedoria divina, isto é, a Sabedoria que é superior à do homem, assumiu em Cristo a natureza humana e foi o caminho da salvação". SPINOZA, B. TTP I [21/3-12], p. 80: "Qaure non credo ullum alium ad tantam perfectionem supra alios prevenisse, praeter Christum, cui Dei placita, quae homines ad salutem ducunt, sine verbis, aut visionibus, sed immediate revelata sunt: adeo ut Deus per mentem Christi sese Apostolis manifestaverit, ut olim Mosi mediante voce aërea. Et ideo vox Christi, sicuti illa, quam Moses audiebat, Vox Dei vocari potest. Et hoc sensu etiam dicere possumus, Sapientiam dei, hoc est, Sapientiam, quae supra humanam est, naturam humanam in Christo assumpsisse, et Christum viam salutis fuisse". Confira-se HOBBES, T. *Leviatã*, p. 255: Cristo é "o único em quem o Espírito de Deus reside corporalmente".

modo, em seu tempo o que Spinoza representara em seu próprio tempo" (Mason, 2001, p. 222). Um Cristo filósofo? Já na carta 71 Henry Oldenburg alerta para os pontos que parecem atormentar, no *Tratado teológico-político*, os leitores: "em primeiro lugar, o que se diz ali, de **forma ambígua**, sobre Deus e a natureza, já que são muitíssimos os que opinam que você os confunde. A isso se acrescenta que a muitos parece que você suprime a autoridade e o valor dos milagres", base de sustentação da fé dos cristãos na revelação, e "ademais, dizem que você oculta a opinião acerca de Jesus Cristo, redentor do mundo, e único mediador dos homens, e acerca de sua encarnação e sacrifício" (Spinoza, 1988, p. 384, grifo nosso).[340] A resposta de Espinosa (carta 75) é sem disfarces, sem duplicidade, sem margem à ambivalência: a necessidade da natureza é a mesma necessidade divina; explicar a religião e a existência de Deus pelos milagres é demonstrar o obscuro pelo mais obscuro; a ressurreição de Jesus foi espiritual e revelada de acordo com a capacidade dos discípulos. Assim como Abraão imaginara a aparição de Deus ao convidar três homens a jantar e os israelitas imaginaram a descida de Deus sobre o Monte Sinai. Que os apóstolos tenham crido na ressurreição de Cristo e em sua ascensão aos céus, Espinosa não o nega: nega que tenha ocorrido como eles o creem, para além de um renascimento espiritual, qual o dos discípulos mesmos de entre os mortos e para uma nova vida terrena segundo o exemplo de santidade de Jesus. A essa explanação filosófica, laica, herética, Oldenburg indaga (carta 77) se Espinosa entende alegoricamente as passagens que tratam da paixão, morte, sepultamento e ressurreição do Cristo, haja vista a vivacidade com que os evangelistas as escreveram, compelindo à leitura literal. A resposta é inequívoca: paixão, morte e sepultamento, Espinosa os compreende literalmente; a ressurreição, de forma alegórica. Se a assertividade com que responde a seu correspondente fosse a do *Tratado teológico,* acusaríamos nosso filósofo de incorrer numa infração ao método por segunda vez, porquanto Oldenburg ter razão: os Evangelhos são inquestionáveis quanto à ressurreição literal de Jesus e somente uma necessidade de adequação da Escritura à verdade externa da filosofia natural induziria à explicação alegórica ali, onde o conjunto textual apresenta um sentido inegável.

Mas Espinosa não é tão unívoco no *Tractatus*, razão por que recorremos às cartas para o esclarecimento dessa ambiguação-exemplar que é a de Jesus. E com isso desfizemos algumas das impressões errôneas que por ventura decorreriam, muito embora aquela naturalização da ordem divina e recusa dos milagres apontadas por Oldenburg já obrigassem a uma aceitação do Cristo espinosano como bastante singular: *en passant*, como quem passa de

[340] Seguimos, como em todo nosso trabalho, a exímia edição da Alianza *Editorial* para a *Correspondencia* de Espinosa, mas neste momento também a edição da Gallimard (*Oeuvres complètes)* para corrigir o que nos parece erro daquela: em vez de "encarnação e sacrifício" aparece ali "encarnação e satisfação".

contrabando uma informação em meio a outras muitas que a acomodam e ocultam, no Capítulo VI do *Tractatus* nosso filósofo já havia alinhado um milagre de Jesus, o da cura do cego, entre os dos profetas do Antigo Testamento, e anunciado todos como naturais, embora a Escritura costume ocultar as causas mediadoras dos eventos. Desprovido, portanto, de sobrenaturalidade, finalmente, *quem é*, *que é* o Jesus de Espinosa? "A Voz de Deus" ("Vox Dei"), a "Sabedoria divina superior à humana". Quanto ao primeiro apelativo, ao abalizar a "certeza moral" da fé nas narrativas, Espinosa assim se expressa: "(…) não é por puro acaso que a palavra de Deus que está nos profetas concorda em absoluto com a palavra de Deus que se faz ouvir em nós" (Espinosa, 1988, p. 305). Em nós, em qualquer um de nós.[341] À voz do Cristo chama-se Voz de Deus porque ele expressava a palavra de Deus (aquela que Moisés ouvira — que os profetas ouviam — como um sopro externo) em sua fala, em sua prédica de paz e amor: ele *traduzia* a ideia de Deus, a qual percebia imediatamente, sem demonstrações matemáticas. Que se trata (quanto ao segundo apelativo) de Sabedoria superior à humana, como negá-lo? Se divina, é por definição superior. E assumira em Jesus a natureza humana: a ideia de Deus feita ensinamento moral e universal, adaptado à mentalidade comum. Na carta 43 a Jacob Ostens, Espinosa assevera: "No que respeita aos próprios turcos e aos demais povos, se adoram a Deus mediante a prática da justiça e caridade até o próximo, creio que possuem o espírito de Cristo e se salvam, qualquer que seja a opinião que, por ignorância, tenham sobre Maomé e seus oráculos" (Spinoza, 1988, p. 291 [226]). Com esta citação encerramos a questão. O Corão também é sagrado e os muçulmanos se salvam, se são piedosos, e podem possuir o Spiritu Christi como qualquer cristão. Anticristos, pois, serão os que perseguem os fiéis por não partilharem da mesma fé, embora pratiquem boas obras. Anticristos os denunciados sem duplicidade neste momento em que o *Tratado* encaminha, finalmente, sua ênfase, do *teológico* para o *político.*

[341] Como o diz ALAIN (*Spinoza*, p. 30): "O remédio está na luz natural que nós chamamos Razão, e que está em cada um de nós. Os homens procuram Deus nos livros sagrados e nas palavras dos profetas; não veem que não há nos livros e nos discursos senão letras e sons, que é pela razão apenas que dão um sentido a tudo isso, e que, em uma palavra, eles só podem encontrar Deus nos livros porque já o têm neles".

4 PODER-SER. O *TRACTATUS POLITICUS*: A *IDADE DE OURO* E O *ESTADO ABSOLUTO*

4.1 Prospecção. Política no *Tractatus theologico-politicus*. O Jusnaturalismo

> Pelo que respeita à política, a diferença entre Hobbes e mim, sobre a qual me perguntas, consiste em que conservo sempre incólume o direito natural e em que considero que, em qualquer Estado, ao magistrado supremo não compete mais direitos sobre os súditos que o que corresponde à potestade com que ele supera ao súdito, o que sucede sempre no estado natural (Spinoza, 1988, p. 308 [239]).

A marca. Thomas Hobbes é um privilegiado interlocutor semioculto do *Tratado teológico*, e mais no que tange aos últimos Capítulos, especialmente políticos. É mencionado somente numa das notas acrescidas à publicação original, a segunda do Capítulo XVI, e para demarcar uma diferença, afinal sequer desenvolvida, apenas aludida, acerca da liberdade de quem, por se guiar pela razão, é livre mesmo no Estado. Tanto pareceu indistinta a concepção de direito e lei naturais do *Tractatus* ante aquela de Hobbes (apresentada inicialmente nos *Elementos de lei natural e política* (1640), depois no *De cive* e finalmente no *Leviatã*), que Espinosa fora questionado por Jarig Jelles a propósito do que o distinguiria do filósofo inglês: responde, conforme a citação-epígrafe desta seção (carta 50 de 2 de junho de 1674), que mantém sempre o direito natural, isto é, ao contrário de Hobbes, não considera a potência do soberano salvaguardada por nenhum contrato, mas somente pela própria *potência* com que ultrapassa em *poder* os súditos, só por isso sendo obedecido. Mas para que Jarig Jelles tenha questionado seu amigo próximo já quatro anos após a publicação do *Teológico*, é indício de haver na obra espaço para a indistinção, permanecendo aos olhos dos leitores filósofos muito de ambivalência. Se ao estudioso contemporâneo é ainda *tensa* a posição espinosana ante a concepção jusnaturalista hobbesiana, ao seiscentista a separação não poderia ser notória e isso porque: 1) tanto há no *Tratado teológico* o emprego de muito da terminologia e argumentação hobbesianas, mesmo ao fazer da predileção pela democracia uma diferenciação evidente, mas que poderia ser entendida como fortuita, de caráter contextual, dada a naturalidade holandesa do autor e o regime vigente nos Países Baixos; 2) como há no próprio Hobbes a tendência ao reconhecimento da pura formalidade e invalidez do contrato (e essa é uma razão menos evidente, embora subjacentemente importante para a imbricação das duas posturas como fossem uma só). Confundem-se Hobbes e Espinosa porque tanto este se volta àquele, embora não com o intuito de segui-lo, reproduzi-lo (pelo contrário, antes com a intenção de, em pontos cruciais, defrontá-lo, confrontá-lo porque divergente já em princípio); como o primeiro involuntariamente se projeta para consequências que o segundo desenvolverá. A saber: ao

radicalizar as premissas de um *direito natural* como pura manifestação da potência original de cada indivíduo, seu esforço próprio de conservação, *conatus* de que jamais se pode abdicar verdadeiramente e, assim, nenhum Estado podendo implicar a cessação dessa disposição primitiva, Espinosa põe em relevo uma realidade a que Hobbes evita dar seguimento com o corte divisor do contrato e, portanto, da lei civil. Novamente recordando a expressão de Marilena Chauí ao caracterizar a pródiga filiação de Espinosa a Descartes, trata-se também, no concernente a Hobbes, de uma "fidelidade infiel". É o que desenvolveremos na maior parte desta seção inicial do Capítulo 4 de nossa Tese.

Em *A marca do Leviatã: linguagem e poder em Hobbes* (1978) Renato Janine Ribeiro defende que o medo é o sentimento privilegiado pelo qual Thomas Hobbes desenvolve todo seu ideário político. A partir de uma distinção entre *marca* e *signo*, vemos o pensamento hobbesiano (que Janine prefere nominar "hobbiano") clivado pelo uso da razão em seu esforço individual de deduzir, calcular, nominar corretamente as coisas, e seu esforço de comunicar a outrem o resultado das operações mentais.[342] O primeiro uso envolve a atividade racional como linguagem possibilitadora do conhecimento e como memória que dá seu assentimento ao já conhecido: é a inclusão do pensamento numa organização que o retira do âmbito do casual e do fortuito, revelando-o como um processo laborativo de somar ou subtrair ideias. A *marca* é a função mental lógica e matemática pela qual o ser humano, recorrendo a conhecimentos obtidos, inscreve singularmente o pensamento numa espécie de serialização e hierarquização cuja finalidade é a de livrá-lo do caráter acidentário, temerário, da realidade: a marca é, em suma, regularização, *legislação*. Mas o *signo*, esse outro uso da razão, é espontâneo e foge à circunscrição da marca, pois implica a comunicação e, assim, a ultrapassagem da esfera do racionalmente restrito para o outro e o coletivo: se a marca é escorreita, o signo é corredio, escorregadio; se a marca é própria ao entendimento, o signo é inapropriado (dele não nos *apropriamos* como o fazemos ao *demarcarmos* nosso pensamento individual). A marca é precisão, assertividade; o signo, porém, indefinição, ambiguidade: "A ambiguidade é o mal que se deve esmagar, porque permite enunciar falsas doutrinas e assim propicia a rebelião; e as sutilezas da persuasão escapam ao discurso hobbiano, que elimina a metáfora como causa de erro" (Ribeiro, 1978, p. 28). O signo é fugidio, plural. Liga-se a um dinamismo da linguagem

[342] A passagem-chave para compreensão da análise de Renato Janine está no Capítulo V do *Leviatã* — "Da razão e da ciência", p. 26: "A partir do que, podemos definir (isto é, determinar) que coisa é significada pela palavra *razão*, quando a contamos entre as faculdades do espírito. Pois *razão*, neste sentido, nada mais é do que *cálculo* (isto é, *adição* e *subtração*) das consequências de nomes gerais estabelecidos para *marcar* e *significar* nossos pensamentos. Digo *marcar* quando calculamos para nós próprios, e *significar* quando demonstramos ou aprovamos nossos cálculos para os outros homens" (itálicos no original).

que não pode ser resolvido na internalização do equacionamento isolado da certeza: o signo liga-se à opinião, "pois a socialidade gera no sujeito falante o hábito de acrescentar maquinalmente palavras a palavras, num fluxo, reduzindo a razão a uma oração, a *ratio*, a uma *oratio*" (Ribeiro, 1978, p. 30). A marca é subordinadora, o signo é insubordinação. A rebelião inscreve-se sob o signo e para Renato Janine a política de Hobbes é antes uma oposição aos riscos de conflitos internos que externos ao Estado: afinal, do ponto de vista externo, cada Estado é organizado em conformidade à sua marca de razão, cada Estado está inscrito também conforme a *marca*.

Estado doméstico. Segundo Norberto Bobbio, Samuel Pufendorf (1632-1694) fora um dos primeiros a conceder a Hugo Grotius (1583-1645) o título de "pai do direito natural", concessão que para o pensador italiano hoje se mostra insustentável. Apesar de Grotius prestar "uma homenagem, embora discreta e sem efeitos visíveis no desenvolvimento do seu trabalho de jurista, ao modo de proceder dos matemáticos", cabe a Hobbes o título de "Galileu das ciências morais", pela aplicação dos procedimentos de inspiração matemática à investigação da natureza humana.[343] A passagem de Grotius mencionada por Bobbio é a dos Prolegômenos do *De Iuri belli ac pacis* (parágrafo 58): "Seria injurioso para mim pensar que não me preocupei de nenhuma das controvérsias de nosso século, seja das que surgiram, como daquelas que se pode prever que possam surgir". E: "De fato, afirmo que, assim como os matemáticos consideram as figuras, abstração feita de corpos, de igual modo, tratando do direito, eu afastei meu pensamento de todo fato particular" (Grotius, 2004, pp. 64-65).[344] Mas para Bobbio a menção aos matemáticos não se sobrepõe metodologicamente em *O direito da guerra e da paz*, predominando na obra ainda o recurso, consoante a tradição, de apelo à autoridade dos clássicos e à jurisprudência avalizada. O que não se dá em Hobbes, cuja fundamentação do direito se afasta intencionalmente de clássicos e seus contemporâneos e erige-se com vistas a uma pretensa dedução estritamente racional, como fora a resolução de uma equação. Em Grotius, a ideia do direito natural é desenvolvida como crítica ao pensamento que tem no filósofo antigo Carnéades a personificação: o pensamento de que as leis nascem dos interesses e são relativas como os costumes; nenhum direito natural há, entendido como direito originário, que não seja

[343] BOBBIO, N. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*, pp. 18-19. O que podemos confirmar já no Prefácio ao *De cive* (p. 13), em que o filósofo diz escrever "com vagar", pois não faz "dissertação e sim cálculos". Mas se Hobbes tem o mérito da antecedência, Espinosa terá sempre o mérito da *consequência*, sendo sua *Ética* o exemplo máximo da aplicação do modelo matemático à moralidade.

[344] DILTHEY, W. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, p. 289: O método de que se serve Grotius o designa ele mesmo como dedução dos diversos princípios do direito das gentes de conceitos de validez universal. Por isso foi possível, mais tarde, o enlace desse método com a constituição matemática de Hobbes e Espinosa. Seu método é de construção jurídica".

o da utilidade com que cada animal, não somente o humano, procura o que lhe é conveniente. Quem procurasse defender uma hipotética justiça que não coincidisse com seu interesse, seria um louco: que motivo haveria para agir em oposição aos fins pessoais, sendo relativos os valores, e no final das contas, concordes com o útil de cada um? Grotius responde ao utilitarismo relativista de Carnéades que a igualação do humano aos demais animais é improcedente porque muitas são as ações próprias a nosso gênero: entre elas "a necessidade de sociedade, isto é, de comunidade, não uma qualquer, mas pacífica e organizada de acordo com os dados de sua inteligência e que os estoicos chamavam de 'estado doméstico'" (Grotius, 2004, p. 37).[345] A utilidade não é a razão primeira da sociabilidade, pois para Grotius a natureza dispõe os humanos ao intercâmbio e à comunidade e por isso pode ser dita a "mãe" do direito natural e "avó" da "obrigação" que as pessoas se impõem de cumprimento consensual às leis como consequência da associação. Na sequência dessa analogia parental, a obrigação é "mãe" do direito civil e a natureza a "bisavó". A utilidade não se confundindo com a disposição natural humana ao comércio, ao convívio, é a causa da instituição das leis, que se fazem visando alguma vantagem. Cada Estado visa a própria utilidade com suas leis, e o direito consensual entre Estados é o direito das gentes ("jus gentium"), objeto central da obra de Grotius, em sua especificidade como direito de guerra.

Já ao tratar das relações interpessoais o jurista holandês defende o direito de guerra. Por princípio natural primitivo, todos os animais buscam manter a integridade de seu corpo: "O primeiro dever é, pois, o de se conservar no estado em que a natureza nos colocou, de reter o que é conforme à natureza e de repudiar as coisas que lhe são contrárias" (Grotius, 2004, p. 99). É um direito natural concernente a todas as criaturas. Mas também considerada a razão e a sociedade o direito à guerra, entendido no sentido individual de defesa do necessário à preservação da vida, é assegurado com justiça: desde que a sociedade é instituída como um acordo em que cada qual se mantém no espaço que é o seu e sem infringência do espaço alheio, a ameaça à vida implica injustiça, e a defesa por violência, um direito. Seria um direito mesmo no estado natural em que o corpo ou uma propriedade não estivesse assegurada pela lei civil e tudo fosse comum: quem usurpasse de outrem o direito ao usufruto de um bem necessário à vida, seria culpado de injustiça. Vemos por que Grotius se opôs a Carnéades: concebe a vantagem, o interesse, juntamente com a obrigação de cumprimento das leis, os fundadores da

[345] Para uma boa comparação entre Grotius-Hobbes-Espinosa a propósito do direito natural, recomendamos o "Apêndice" ao Cap. IV ("Espinosismo político") da obra já citada de F. Cabral Pinto, *A heresia política de Espinosa*, em que as "Teses do Jusnaturalismo moderno" são confrontadas a partir de uma seleção e justaposição de trechos dos três pensadores.

sociedade. Mas não aceita que não se possa falar de uma justiça ou injustiça naturais: é injusto o que obriga outrem à guerra, isto é, ao conflito deflagrado pela necessidade de preservação do corpo e da vida frente ao risco de vê-los aniquilados. Por natureza há o combate em defesa da vida e esse direito pode ser estendido às nações como um primado pelo qual se pense o *direito das gentes*, isto é, o direito à guerra justa ou solene (em que a declaração de hostilidade é feita pelo soberano do Estado e de acordo com certas formalidades) como direito de uma nação à defesa de sua soberania.

Mas a radicalidade de Hobbes frente a Grotius e predecessores, é a de fazer tábua rasa da autoridade jurídica e tratar o direito natural a partir de um dedutivismo racional com que opõe jusnaturalismo[346] e jurisconsultismo: é demonstração versus interpretação. Inscreve-se no plano geral de uma Modernidade seiscentista cuja episteme tende a renegar o plano da memória em função de um pensamento atual e autofundante. Vimos com Descartes (2.2.1) a crítica ao humanismo e seu assentamento livresco, a sua empreita de metodicamente preferir a edificação do conhecimento desde a base, a ter de reformá-lo; vimos (2.3 e seguintes) a sequência do cartesianismo na operação geométrica-dedutiva da *Ética* de Espinosa; agora é a vertente prática do saber moderno que reivindica também sua racionalidade imanente: contra o princípio de autoridade o "direito racional" fundamenta a si mesmo, como se a confirmar a voracidade de um tempo em que o que conta é o novo, o presente, o — moderno. Também por isso a ojeriza de Hobbes contra a retórica. Grotius admite o apelo ao "ornamento" (parágrafo 47 dos Prolegômenos) e no parágrafo 65, diz ter procurado "reiteradas vezes citar as próprias palavras dos escritores antigos, sempre que mostrassem ter uma autoridade ou uma beleza particular" (Grotius, 2004, p. 65). A Hobbes não interessa a beleza do ornamento; nem a autoridade da tradição jurista. Desconfia da oratória, desconfia do poder da retórica.[347] O

---

[346] Conforme Paulo NADER, *Filosofia do direito*, pp. 131-132: "A ideia em torno do Direito Natural já havia sido concebida na Antiguidade e difundida no período medieval, mas foi no limiar da Idade Modena, a partir de Hugo Grócio, que ocorreu uma importante evolução na matéria. O *iuris naturae* já não seria identificado com a natureza cósmica, como fizeram os filósofos estoicos e a jurisprudência romana, nem imaginado como produto da vontade divina. A valorização da pessoa, que se registrou com a Renascença, atingiu o âmbito da Filosofia Jurídica, quando então o Direito Natural passou a ser reconhecido como emanação da natureza humana. A doutrina da Escola consubstanciou-se em quatro pontos fundamentais: 1) o reconhecimento de que a natureza humana seria fonte do Direito Natural; 2) a admissão da existência, em épocas remotas, do estado de natureza; 3) o contrato social como origem da sociedade; 4) a existência de direitos naturais inatos". E BOBBIO, N. *liberalismo e democracia*, p. 12: "Pode-se definir o jusnaturalismo como a doutrina segundo a qual existem leis não postas pela vontade humana — que por isso mesmo precedem à formação de todo grupo social e são reconhecíveis através da pesquisa racional — das quais derivam, como em toda lei moral e jurídica, direitos e deveres que são, pelo próprio fato de serem derivados de uma lei natural, direitos e deveres naturais".

[347] No *Diálogo entre um filósofo e um jurista*, em que o filósofo é, obviamente, Hobbes, o seguinte a propósito dos impostos, p. 27: "Isso é uma prova suficiente de que o povo da Inglaterra nunca duvidou do direito dos reis de arrecadar dinheiro para a manutenção de seus exércitos até ser enganado por mestres sediciosos e outros tagarelas que agiram de propósito para converter o Estado e a Igreja num governo popular, no qual os palradores mais ignorantes e ousados normalmente ocupam as posições mais altas". Hobbes refere-se à revolução liberal, chamada

discurso que não matemático pode arrebatar a multidão, pode gerar a instabilidade e o retorno à guerra que no estado de natureza é generalizada. Dá medo.

Guerra de todos contra todos. Na descrição da "origem interna dos movimentos" ocorridos no corpo humano (Capítulo VI do *Leviatã*), após distinguir o *movimento vital* do *movimento animal* ou "voluntário", consequência este da ação do *esforço* ("conatus"), Hobbes define as paixões. Estas se originam do *esforço* como atração, *desejo de*, ou aversão, *repulsão a*: o medo é resultante da crença de que algum objeto pode causar dano, logo é expressão de uma repulsão, um movimento de afastamento com relação àquele objeto. A ser assim, a política de Hobbes é *marcada* pela defensa de uma soberania que se instaura como avessa à condição dita natural da humanidade, a do conflito, a da batalha, e por causa desse movimento voluntário de repugnância e distanciamento em relação à *guerra de todos contra todos* ("bellum omnium contra omnes"), dá-se a justificação de que o soberano seja absoluto.[348] Porque só absolutamente exercendo o poder encontrar-se-á afastado, isentado daquela condição natural de *medo*. E por estar acima do *medo* originador de seu próprio poder, faz-se ele mesmo temível, temeroso (muitas vezes temerário, mas isso Hobbes evita esmiuçar), dominante ainda devido ao medo: "de todas as paixões, a que menos faz os homens tenderem a violar as leis é o medo. Mais: excetuando algumas naturezas generosas, é a única que leva os homens a respeitá-las" (Hobbes, 1979, p. 179). Para Anne-Laure Angoulvent, em *Hobbes e a moral política*, há uma **ambiguidade** basilar concernente à sincera finalidade do *Leviatã*: opostamente a uma política da eficácia maquiaveliana, em que as razões de Estado podem reduzir-se a mera aparência de razoabilidade (ocultando as verdadeiras intenções do príncipe), a política hobbesiana pretende uma legitimação fundada na disposição natural que a identifica a uma moral deduzida com a mesma verdade das matemáticas (se retornamos à terminologia da tese de Janine, uma moral natural que não se quer limitar à aparência do signo, quer-se inscrita na eternidade da marca). A moralidade orientadora da política em Hobbes, ou mais precisamente, a sua política em si mesma moral, padece do antagonismo de ter de atender à fundação racional matemática de sua

---

Puritana, que destronara e executara Carlos I. Para uma discussão aprofundada de Hobbes a par de sua época, *Ao leitor sem medo*, de Roberto Janine Ribeiro.

[348] No *De cive*, Cap. I — "Do estado do homem fora da sociedade civil" (p. 55): "[...] não se pode negar que o estado natural dos homens, antes de entrarem em sociedade, era a guerra, e isso não de qualquer modo, mas uma guerra de todos contra todos. E o que é *guerra*, senão aquele tempo em que se manifesta inequivocamente a vontade de lutar com a força, por palavras e atos? Chama-se PAZ o tempo restante" (caixa alta no original). Opostamente a Aristóteles e quase toda a tradição subsequente. *Política*, Livro I, Cap. I [1253a], p. 15: "Estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade (como o 'sem clã, sem leis, sem lar' de que Homero fala com escárnio, pois ao mesmo tempo ele é ávido de combates), e se poderia compará-lo a uma peça isolada do jogo de gamão. Agora é evidente que o homem, muito mais que a abelha ou outro animal gregário, é um animal social".

legitimação natural, e à função passional problemática de sua legislação política. É política tensional. O que une as duas vertentes, porém, é o medo: "Dessa maneira, o *homo politicus* livra-se do pânico do *homo naturalis* acreditando fazer medo para se vingar de seu antecessor que errou ao ter medo. Erramos ao ter medo, estamos certos em pôr medo" (Angoulvent, 1996, p. 18).[349] Erramos ao ter medo porque o medo primeiro é o da condição natural de absoluta contenda a que devemos fugir e acertamos em pôr medo porque o medo posto é o medo institucional da seguridade pela transferência de direitos à soberania amedrontadora.

Se o *dispositivo matemático* é afim a Hobbes e Espinosa, como o é o combate à metáfora e à *ambiguidade* na ordem discursiva da ciência, da filosofia, isto é, se compartilham uma afinidade relativa ao saber, sua racionalidade, distam quanto à passionalidade. Não se põem diametralmente opostos, também aqui partilham muito, mas com ênfases diferentes. Hobbes teme a loucura insuflada da multidão: se um louco é capaz de "increpar, bater e lapidar" os amigos, que não fará uma multidão? A multidão "é capaz de increpar, combater e destruir aqueles por quem, durante toda a sua vida, foi protegida e defendida de injúrias" (Hobbes, 1979, p. 47), diz no *Leviatã*. A precaução hobbesiana quanto à rebelião e desagregação social, o medo hobbesiano de que a multidão dissolva o Estado, ganha em Espinosa outra tônica, outra ênfase. Como veremos, tratar-se-á não de, *por medo* da revolta, acentuar o poder de um soberano não-contratante, como em Hobbes (4.1.1), mas de acrescentar ao medo outras formas mais positivas e potentes de estabilidade social e, enfim, não a partir da ótica da autoridade, porém da liberdade e seguridade dos súditos (4.1.2), o que encontra no regime democrático sua mais legítima expressão. Como a relação Espinosa-Hobbes é de aproximação sintática e diferenciação semântica, isto é, de uso de uma nomenclatura jusnatural comum, mas para gradual ruptura do primeiro pensador em relação ao segundo quanto à resultante daquele uso, destacaremos a *tensionalidade* conceitual dos dois tratados de Espinosa, principalmente o *Teológico*, mas também o *Político*. O que parece suspeito a nossos olhos porque o vemos com o distanciamento de séculos (a saber, essa filiação inadvertida da potência natural da ontologia espinosana ao jargão jusnaturalista), quando situada em seu contexto, muda de aspecto. Hobbes é a vanguarda política do pensamento europeu do século XVII. Que Espinosa demonstre a princípio sofrer a sua influência, tal *deve ser* visto como o foi em se tratando da influência cartesiana, também

[349] E ainda: "*O medo da morte, motor da razão humana:* a instauração ou não do estado de guerra decorre da ambiguidade das motivações do homem de assegurar, pelo meio mais eficaz, sua própria conservação, e de sua honestidade intelectual, ditada pela razão, em reconhecer que essa conservação particular passa primeiro por aquela da espécie em sua totalidade. Neste estágio de escolha, o medo da morte aparece como o motor da razão humana que vai conduzir o homem a descobrir a melhor solução para ficar vivo, e, de maneira institucional, para não ter que resistir ou se defender permanentemente", p. 35. Cf. ANGOULVENT, Anne-Laure. *Hobbes e a moral política*.

vanguardista. Assimilação crítica com vistas à *potencialização* de uma concepção original, própria. No tópico final (4.1.3), uma vez definidos os traços essenciais da oposição de Espinosa a Hobbes, chegaremos enfim ao objetivo principal do *Tratado teológico-político*, a defesa da liberdade de opinião. Será preciso recorrer ao exemplo histórico do Estado hebreu com o intuito de ilustrar, por seu exemplo, como a religião esteve sob o domínio do poder soberano, cabendo assim, apenas às autoridades temporais, a decisão acerca do que deve ou não ser considerado inadequado à seguridade civil. Essa remissão à Escritura, muito embora pareça um retrocesso ao *tópos teológico* quando já avançava o *tópos político*, preparará, em nossa tecitura, a chegada à seção seguinte, em que a *historiografia* ocupará o lugar de *experiência fundante* que, somada à *ontologia das paixões*, resultará na instituição realisticamente ideal dos regimes de governo por Espinosa.

4.1.1 Hobbes (II). Da compatibilidade entre medo e liberdade ou a geração do Grande Leviatã, o Deus Mortal

> O medo e a liberdade são compatíveis: como quando alguém atira seus bens ao mar com *medo* de fazer afundar seu barco, e apesar disso o faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se quiser, tratando-se portanto da ação de alguém que é livre. Assim também às vezes só se pagam as dívidas com *medo* ser preso, o que, como ninguém impede a abstenção do ato, constitui o ato de uma pessoa *em liberdade.* E de maneira geral todos os atos praticados pelos homens no estado, por *medo* da lei, são ações que seus autores têm a *liberdade* de não praticar (Hobbes, 1979, pp. 129-130).

Uma sindérese moderna. O Antigo Testamento, a "velha aliança", à medida que identifica os mandamentos e a lei mosaica como leis ao mesmo tempo de Deus e do Estado, já nos situam e ao direito no plano teológico ou, inversamente, já transpõem o direito divino para a sua aplicabilidade terrena. E se no Novo Testamento se instaura outra aliança que já não se reduz ao povo hebreu e estende-se à humanidade, assegurando que o Reino de Cristo não é deste mundo, então a obediência terrena fica devida ao Estado e não por ser cristão, mas por ser Estado (3.3.1). Entre a obediência ao Estado e a ausência de ambos há a *lei natural*. A noção de *razão natural* pela qual a *lei moral natural* é fundada, corresponderá à *synderesis* de que nos falam filósofos medievais como São Tomás de Aquino[350] e São Boaventura? Será uma sua laicização? No *Itinerário da mente para Deus* (a que já nos referimos: supra 2.3.3) São Boaventura tem na centelha da sindérese (*synderesis cintilla*) o ápice da mente (*apex mentis*): conforme a nota de António Soares Pinheiro ao ponto 6 do Capítulo I, a sindérese é "tendência radical da vontade, que sempre e necessariamente leva a querer o bem". E continua: "A força

[350] Cf. EZÍDIO, Camila. "A *sindérese* e o conhecimento da lei natural em S. Tomás de Aquino". Cadernos de Ética e Filosofia Política, pp. 188-198.

motriz dessa tendência denomina-se *centelha*, como primeiramente o fizera S. Jerónimo, por constituir uma espécie de irrepresável impulso e chama activadora da vontade" (Boaventura, 1986, pp. 67-68). Um irrepresável "impulso" ou *esforço* da vontade para o bem: ora, o *conatus* é em Hobbes (e em Espinosa) a princípio irrefletido, podendo ou não se tornar um esforço intelectivo, racional: enquanto não o é, enquanto é aversão à morte e à dor, mostra-se como medo e está longe de implicar qualquer centelha divina. Porém, à medida que da própria natureza humana e sua propensão à conservação se extraem princípios normativos que, embora não tendo força de lei (entendida civilmente), inclinam assim mesmo à paz, aquela "centelha" permanece modernamente entre os jusnaturalistas, e hobbesianamente, em particular, como *razão natural*: uma razão agora inserida num contexto que a vincula à disposição e ao sentimento humano mais primários de esforço pela sobrevivência. Por indicar expressamente o que deve ser acatado em foro íntimo para a garantia da cessação dos conflitos e do temor, com os ditames morais naturais, o *Leviatã* ao mesmo tempo reconhece a origem da razão humana naquilo que tem de divino, porque é divina a instauração da obediência como garantia da segurança; e retira o acento predominantemente teológico da *cintilla* porque a liga indissoluvelmente a uma inclinação natural a fugir ao que repugna, uma inclinação imediata e tantas vezes irracional. Assim, o medo, incitação de repúdio ao perigo e à inseguridade, está na gênese da luz-centelha que instaura a moral natural e por isso a antropologia hobbesiana é tão importante a fim de aceitarmos a sua legitimação do Estado: a *matéria* que compõe o Leviatã, o próprio ser humano, é antes de tudo uma tendência ao querer contínuo, uma predisposição à afirmação de si e ao predomínio sobre os demais. Como é a discórdia a resultante de cada qual pretender com exclusividade para si o que a outrem pertence ou pode pertencer, então a condição mais originária humana é a da guerra generalizada.

O estado de natureza ("status naturae") é um estado hipertrofiado, hiperestendido de desacordos e desajudas, hipotética condição de miserabilidade humana entregue à imediatez da satisfação em que o impulso primitivo é o de obter o atrativo através da força ou astúcia sem impedimentos que não sejam também a força ou ardis alheios. O estado de natureza, estado ininterrupto de medo, conjuntura insustentável em que a esperança ou segurança de ter e ser jamais se consolidam frente ao temor contínuo do arrebatamento das posses e o abatimento da vida por outrem, cumpre um papel determinante na prescrição da irrestrita legitimidade do poder: é sua perpétua terribilidade a justificativa para que o futuro soberano disponha de uma autoridade absoluta que, segundo Hobbes, por mais horrível pudesse vir a ser, jamais chegaria ao nível de ameaça do estado natural. "A descrição feita por Hobbes do estado de natureza como um estado de guerra é um requisito lógico para a construção não de uma sociedade civil

genérica, mas de uma forma de Estado específica: o Leviatã" (Macfarlane, 1981, p. 22). Se considerarmos, assim, a relação condição natural-condição civil, veremos por que a insistência hobbesiana quanto à pintura daquela com tintas carregadas: é *diretamente proporcional* à sua conjuntura pavorosamente amedrontadora a defesa de uma opção que atenda aos ditames da razão natural, prescritiva, porém não positiva e/ou impositiva. Quanto pior o estado avesso à sociabilidade, mais esta se legitima e, consequentemente, mais se legitima o poder que a resguarda e sustém. Falamos de *proporcionalidade*: ora, não é difícil vislumbrarmos desde já que o estado de natureza é uma espécie de conceito maleável dos modernos, adaptável à visão respectiva de sociedade. Em outros termos, se a pré-condição do estado natural aparentemente condiciona a posterior sociabilidade, tal ocorre como elaboração discursiva estratégica, haja vista que, essencialmente, é a visão que o pensador tem da sociedade que o leva a exibir um mais desejável ou detestável estado natural.

Por que outro motivo o humano em sua pertença à natureza, no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755), de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), longe de ser caracterizado infeliz ou atemorizado, antes usufrui de uma realização imediata na entrega às satisfações simples de alimentar-se, manter-se, reproduzir-se?[351] Quando pensamos que o primeiro tratado de Rousseau foi o *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750), com o qual ganhara o prêmio da Academia de Dijon por ousar responder "não" à pergunta que soa meramente retórica ("O restabelecimento das ciências e artes contribuiu para aprimorar ou corromper os costumes?"), vemos que em oposição àquela sociedade julgada fátua, superficial e ornamental, a singeleza de uma vida natural, despojada de artificialismo, só pode ser a ideal ou, ao menos, referencial para a crítica dos excessos da época das luzes. Não queremos dizer que haja insinceridade nas antropologias hobbesiana e rousseauniana (para ficarmos com estes dois contratualistas), como se o aparato pelo qual retratam o humano em sua disposição originária fosse *apenas* estratagema: como duvidarmos de que Thomas Hobbes realmente considere o ser humano primacialmente egoísta e sua inclinação mais espontânea uma disposição para o próprio bem-estar com exclusão dos demais? E que Rousseau veja em seu selvagem uma válida possibilidade, ademais condizente com alguns relatos de viagens em que se retratavam dóceis e ingênuos os nativos do Novo Mundo? Ainda que apoiadas numa mesma

[351] ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a desigualdade*, pp. 244-245: "Mas, sem recorrer aos testemunhos incertos da história, quem não verá que tudo parece afastar do homem selvagem a tentação e os meios de deixar de ser selvagem? Sua imaginação nada lhe descreve, o coração nada lhe pede. Suas módicas necessidades encontram-se com tanta facilidade ao alcance da mão e encontra-se ele tão longe do grau de conhecimento necessário para desejar alcançar outras maiores que não pode ter nem previdência, nem curiosidade". Para uma análise do *Discurso* de Rousseau, sua consideração acerca dos "fatos" e da "história", Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd, "Rousseau e os limites da lei natural". In: Cadernos de Ética e Filosofia Política, n. 21, pp. 119-128.

referência, não deixam de ser antropologias diferenciadas: ao que será o pacato selvagem de Rousseau, o ameríndio de Hobbes não é bem o oposto? No primeiro Capítulo do *De cive,* não é "o povo da América" um exemplo do que foram outros povos no passado, isto é, de tal maneira sujeitos à — e sujeitados pela — guerra, que, mesmo o mais forte de seus indivíduos dificilmente alcança a velhice? No *Leviatã*, Capítulo XIII, "os povos selvagens de muitos lugares da América, com exceção de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem qualquer espécie de governo" e vivem de maneira embrutecida (Hobbes, 1979, p. 76).[352]

Considerável diferença a do olhar hobbesiano e aquele olhar do ensaio de Montaigne ("Dos canibais", 2.2.1). Mas também ao considerar os "primitivos" do Novo Mundo o francês não tinha em mente a crítica aos seus conterrâneos e contemporâneos? Não se tratava de definir "o outro", o "diferente", em função do "mesmo" e do "igual" a que se queria impugnar? Logo, em Montaigne como em Hobbes e em Rousseau, não é a atualidade o parâmetro pelo qual se julga o passado e a circunvizinhança o parâmetro pelo qual se julga o distante? Não é em função de uma idêntica censura a seus coetâneos que Montaigne e Rousseau se unem na defesa de uma vida mais primigênia?[353] Antropologias oportunas às suas finalidades e, nesse sentido, *estratégias discursivas*. No caso de Hobbes e Rousseau o estado de natureza é uma hipótese, no mínimo, conveniente: como dissemos, conceito maleável e, por que não? Outro *personagem conceitual* ou *conceito-performance*, um *conceito-imagem*, haja vista o papel que joga no interior dos discursos: como desvincular a noção de estado de natureza das imagens de virulência ou frugalidade pintadas por esses autores? Será que não visualizamos os indivíduos se digladiando ou mutuamente preparando embustes, insídias, no primeiro caso, e no outro um hominídeo confortavelmente instalado em seu hábitat? Diz-nos Hobbes que muito provavelmente jamais existira uma tal condição de guerra generalizada: mas, se não a podemos indicar como tendo ocorrido ao mesmo tempo no mundo inteiro, acontecera em muitas partes simultaneamente, e acontece ainda. Também não é preciso definir esse estado de guerra natural

[352] No *De cive*: "Em nossa época é exemplo disso o povo da América, e nas anteriores há o de outros povos. Eles, hoje civilizados e prósperos, eram pouco numerosos, selvagens, pobres, desajeitados, viviam pouco, privados de todo bom-gosto e prazer que a paz e a sociedade costumam proporcionar. Qualquer um que julgasse ser preferível ao homem ficar naquele estado, quando tudo é permitido a todos, estaria em contradição consigo mesmo", Cap. Um ("Do estado do homem fora da sociedade civil"), p. 55.

[353] Em nota ao *Discurso sobre as ciências e as artes* (p. 339), Rousseau não chega mesmo a evocar aquele ensaio de Montaigne? A nota diz: "Não ouso falar dessas nações felizes que nem sequer conhecem o nome dos vícios que nos dão tanto trabalho para reprimir, daqueles selvagens da América cuja polícia simples e natural Montaigne não trepida em preferir, não somente às leis de Platão, porém mesmo a tudo que a filosofia possa jamais imaginar de mais perfeito para o governo dos povos. Cita ele uma quantidade de exemplos significativos para quem soubesse admirá-los. 'Mas qual!', acrescenta, 'eles não usam calções!'".

como uma batalha contínua: assim como é característico de um "mau tempo" o abrandamento por vezes das intempéries, nem por isso esmorecendo a expectação de que novas condições extremas sobrevenham, também no estado natural não se trata de um conflito aberto ininterrupto, porém, sim, de uma perene expectativa quanto ao advento em breve de outra deflagração da luta. Como ocorre entre os reinos, em que os reis "por causa de sua independência vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos no outro" (Hobbes, 1979, p. 77). Se é assim entre reinos, em que a sociedade está já constituída e o poder soberano firmado, imagine-se na ausência deste e daquela.[354] Ora, a verdadeira metragem para mensuração do descalabro da guerra quando em estado de natureza, é a guerra quando em estado civil: ou seja, o medo da guerra civil é a inspiração real para a figuração do estado de natureza; não o inverso. Como em Rousseau a aversão à "polidez" e ao "bom gosto" de Atenas se mostram aversão à sucedânea França iluminista e a ojeriza ao despotismo esclarecido o elogio da vida selvagem livre.

Que o estado de natureza seja, para Hobbes, aterrorizante: *fabulação* a ser aceita como inferência plausibilíssima e, mesmo, uma dedução necessária. Se em parte ficção conveniente, em maior parte fato comprovado à larga pela experiência. Basta que cada um observe a si mesmo, às precauções que toma quanto à proteção de sua casa, seus bens, à vigilância de seu corpo e propriedades, e isso em estado civil: como não seria em caso de ausência das leis positivas e da autoridade que as obriga ao cumprimento? O acerbado antagonismo natural é, portanto, mais consentâneo à condição humana que a sociabilidade natural de Aristóteles, afirmada em sua *Política*, e reafirmada ao longo da Idade Média como uma verdade comum.[355] Para o pensador inglês, ao contrário, a espontânea e mais imediata manifestação da tendência humana "in natura" é a competitividade egoísta: se se distancia do estagirita, poderia apoiar-se em outras fontes da Antiguidade. Hobbes não o cita, mas

---

[354] No *Diálogo entre um filósofo e um jurista*, p. 40: "*O jurista:* [...] sem leis estatutárias todos os homens têm direito a todas as coisas; e disso sabemos por experiência: quando a voz de nossas leis foi calada pela guerra civil não havia nenhum homem capaz de dizer com segurança que algum bem era dele. *O filósofo*: O senhor percebe pois que nenhuma pessoa privada pode reivindicar nenhuma propriedade de terra ou de outro bem com base em nenhum título que lhe tenha sido concedido por outra pessoa que não o rei ou quem tenha o poder soberano. Porque é em virtude dessa soberania que os homens não podem entrar na posse do que lhes apraz; e por isso negar ao soberano o que quer que seja necessário para sustentação de seu poder soberano é destruir a propriedade à qual se tem pretensão".

[355] Vimos na Prospecção (4.1) a citação da *Política* de Aristóteles. Mutatis mutandis, Tomás de Aquino o confirma em *De regimine principum ad regem Cypri* (*Do governo dos príncipes: ao rei de Cipro*): "Tem todo homem, dada naturalmente, a luz da razão, pela qual é dirigido ao fim, nos seus actos. E, se conviesse ao homem viver separadamente, como muitos animais, não precisaria de quem o dirigisse para o fim, senão que cada qual seria rei para si mesmo sob o supremo rei, Deus, uma vez que, pelo lume da razão, a ele dado divinamente, a si mesmo dirigiria nos seus actos. É, todavia, o homem, por natureza, animal social e político, vivendo em multidão, ainda mais que todos os outros animais, o que evidencia pela natural necessidade". SANTOS, A. *Filosofia política de Santo Tomás de Aquino*, pp. 26-27.

lembremos de (supra 2.3.3) *Contra os retóricos*: a propósito da refutação da Retórica e dos malefícios que sua prática traz à Cidade, Sexto Empírico menciona o rechaço frequente aos oradores. Alega que a tergiversação do perorador, desde que vitoriosa da contenda, pouco se importa com as normas civis, buleversando a ordem, subvertendo-a com sua persuasão. A Retórica sendo inimiga das leis, deve ser repudiada sob o risco de anulação dos fundamentos da Cidade e, assim, retorno a um passado em que "cada homem possuía o direito nas próprias mãos" (Empírico, 2013, p. 17). Citando os poetas Orfeu e Hesíodo, Sexto Empírico diz que essa era a condição da humanidade: antes de o deus enviar aos mortais as deusas cuidadoras das leis, mantinham-se os humanos num canibalismo similar ao dos peixes, corvos e feras, o mais forte devorando o mais fraco (em 4.1.2 tornaremos a essa imagem dos peixes canibais).[356]

As leis de natureza. Não sendo a sociabilidade — instância racional e organicamente constituída — conatural ao humano (quando muito, associações temporárias sem outro alicerce e móbil que o interesse fortuito, veleidoso), nem por isso deve ser menos desejada. Pelo contrário: vimos que em Hobbes é a defesa da *absoluta necessidade* de um poder também absoluto que o leva a sobrecarregar o *conceito-imagem* do estado de natureza com a figuração atroz do medo perpétuo. Evitar o medo individual da condição natural leva à partilha e subdivisão do temor com a formação da sociabilidade pelo pacto. Mas entre a consequência necessária de aceitação da lei e do poder soberano e o pressuposto do impulso no indivíduo para a preservação, há a mediação de uma primeira formulação pela qual a paz surge como exequível: a razão humana, como que se insurgindo diante das paixões e inclinações conflituosas, sugere princípios conciliadores a título de apaziguamento, as *leis de natureza* (Capítulos XIV e XV do *Leviatã*). Exemplificação máxima da força dedutiva com que Hobbes compõe o discurso como realmente praticasse uma mera sequência de adições ou subtrações, as leis de natureza são preceitos derivados da razão, quais fossem consequências de uma operação matemática. Não obstante a aludida força dedutiva, sugeriremos pequenos reparos quanto à ordem de aparecimento de algumas regras.

---

[356] Consideramos o empenho que Hobbes mostra, a propósito, no enfrentamento das sedições a partir da denúncia de seus fomentadores, os casuístas, os incitadores de conluio, em particular os religiosos que, amparados em reinvindicações de inspiração alegadamente teológica, em verdade ambicionam o poder temporal. Decorre daí que em suas obras haja sempre um espaço à crítica da retórica: "A *estultice* e a *eloquência* concorrem para a subversão da Cidade do mesmo modo como outrora, segundo a mitologia, as filhas de Pelias, rei da Tessália, conspiraram com Medeia contra seu pai. Querendo restituir a juventude ao ancião, elas, por conselho de Medeia, põem-no a cozinhar ao fogo, cortado em pedaços, mas ficam esperando em vão que volte a viver. Assim também, alguns homens vulgares, por estultice, como as filhas de Pelias, desejam renovar a Cidade velha, mas, arrastados pela *eloquência* de outros homens ambiciosos, como fosse o bruxedo de Medeia, frequentemente fazem-na mais consumir-se ao fogo, dividida em *facções*, do que submeter-se a uma reforma". *De cive*, Cap. Doze ("Das causas internas de dissolução de uma Cidade"), p. 165.

1. *O indivíduo deve esforçar-se pela paz, se possível; se não for, que se prepare como puder para a guerra*. O esforço inicial sendo o de conservação da vida, resulta como consequência que se a guerra generalizada é ameaça a esta, a paz geral a prolonga; logo, a paz deve ser *esforçadamente* procurada, mas uma vez impraticável, o mesmo esforço deve ater-se aguerridamente ao melhor desempenho em guerra. Quem sabe possamos sintetizar assim: Todo esforço é para a conservação de si; a paz é um esforço máximo; logo, a paz é uma conservação máxima. Silogisticamente a paz adiciona ao conceito de esforço a extensão do cuidado maior que se possa praticar ao *transferir* a proteção meramente particular à proteção geral: como é universal a razão, é universal o preceito e o que deste resulta. Em termos de adição e subtração, a paz é um esforço adicional que se soma ao da conservação pelo medo mediante a atividade da razão; na ausência da paz ou, aritmeticamente, subtraída a paz, novamente apenas o medo e o esforço para a guerra.
2. *Desde que renúncia geral, em função da paz seja renunciada a liberdade natural*. Como dissera Hobbes no Capítulo V do *Leviatã* — "Da razão e da ciência" —, multiplicar e dividir são também adição e subtração, pois "a multiplicação nada mais é do que a adição conjunta de coisas iguais, e a divisão a subtração de uma coisa tantas vezes quantas for possível" (HOBBES, 1979, p. 27). A razão pede a paz: se há disposição conjunta de subtração da guerra pela eliminação da liberdade natural, seja renunciada a liberdade natural. Assim, a renúncia geral ao direito de natureza é a multiplicação da paz pelo conjunto de pactuantes, uma adição, sim, mas considerando não mais o singular, porém o todo dos que pactuam. Soma-se a paz (multiplica-se), subtrai-se do conjunto a liberdade, divide-se pelo conjunto o medo. Mas se não ocorre a renúncia pelo conjunto, mantêm-se o medo e o direito natural.
3. *Que sejam cumpridos os pactos celebrados*. O não cumprimento implicaria, obviamente, o retorno ao direito indiscriminado: consequentemente, à guerra. O pacto subtrai a guerra generalizada; o pacto adiciona a paz; a subtração do pacto é subtração da paz, readição da guerra.
4. *Que o beneficiado se esforce por mostrar seu agrado ao benfeitor.* A disposição para a gratidão parece inicialmente mais dizer respeito a algo de exterior, de suplementar, que ao cerne do esforço pela paz; parece indicar um comprometimento pela cortesia e gentileza, atitudes rebuscadas e extrínsecas ao mínimo imediato exigido pela razão com vistas à conservação. Mas para Hobbes a ausência de gratidão por um bem recebido (uma *graça*), um benefício a que não se encontrava o doador obrigado, a ingratidão resulta na quebra da confiança de expectativa, levando o benfeitor a indispor-se com o beneficiado, ocasionando, por conseguinte, o retorno ao estágio anterior ao pacto, em que a prevenção é difusa, profusa. A gratidão é adição de confiança, garantia para a manutenção dos pactos.
5. *Que cada qual se esforce por acomodar*-se *aos demais*. A indisposição também resultante das querelas em torno de questões menores, circunstanciais (diferenças passionais, de

natureza singular) deve ser vista como um adicional desnecessário de conflitos, cabendo a cada um, cada uma a acomodação de suas intransigências pessoais à mediania social. Propriamente a defesa de uma *civilidade*. Subtraiam-se os refratários, somem-se os sociáveis.

6. *Que sejam perdoadas as ofensas passadas aos arrependidos*. Aos poucos as leis de natureza se estendem a indicações que as legitimam como leis morais da razão. Da impulsão imediata à fuga do medo, constituem-se gradualmente indicativos de bem-viver que abarcam uma ampla gama de virtudes, incluindo a do perdão. Porém, jamais se perde de vista a derivação matemática das prescrições, como sua origem que é a da conservação. Assim, o perdão à ofensa do arrependido mostra-se garantia de paz, pois subtrai a condição de hostilidade anterior pela atual confiabilidade. A permanência da hostilização a quem demonstra arrependimento (e, portanto, desejo de conciliação, de paz) é contrária à razão porque adição de conflito.
7. *Que o castigo não vise a vingança, mas a correção e o exemplo.* Da mesma maneira, quanto ao castigo: sua aplicação *deve* manter o foco não na vendeta, na retaliação, porque a ser desse jeito teríamos apenas a perpetuação da cizânia. O fim a que visa o castigo é a correção e o exemplo para que sejam evitados danos futuros e infrações possíveis ao pacto e à paz.[357]
8. *Que ninguém declare ódio a outrem por atos, gestos nem palavras.* Se o fizer, predisporá à luta, porque incitará a vingança; esta, conforme a lei de natureza anterior, deve ser evitada por ser um acréscimo de discórdia.
9. *Que todos se reconheçam como iguais*. Em Aristóteles, se os humanos são naturalmente políticos, nem por isso são naturalmente iguais, uns destinados à liberdade e senhorio, outras à escravização. Mas o estado de natureza é uma igualdade, senão absoluta, relativa o suficiente para que a destreza ou engenho compensem a força quando das disputas e, assim, a inseguridade geral finde por anular naturais diferenças. O reconhecimento dessa igualdade é uma pressuposição para a aceitação do acordo de não-agressividade. Porque há igualdade,

[357] Hobbes concede considerável importância ao problema do castigo, da punição. No *De cive* sobretudo no Cap. XIV — "das leis e das transgressões"; no "*Leviatã* vemo-lo abordar principalmente em XXVII — "Dos crimes, desculpas e atenuantes" e XXVIII — "Das penas e recompensas"; no *Diálogo entre um filósofo e um jurista* em três capítulos, "Dos tribunais", "Dos delitos capitais" e "Das penas". Entendemos por que a questão importe: trata-se de considerar a legitimidade do poder soberano, sua aplicabilidade e implacabilidade. Discutir o mérito da punição é discutir a legalidade e alcance do uso da força: no caso de Hobbes, discutir a própria essência da soberania que outra coisa não seria além de poder *teoricamente* irrestrito. Mesmo assim, a lei sob o peso do Estado muitas vezes cede ante as instâncias da razão natural: Hobbes mostra-se contrário ao uso da tortura, por exemplo. Sendo o contrato resultante do medo e da necessidade de preservação da vida, nada obsta que uma testemunha, sob tortura ou ameaça, minta, a fim de livrar-se da dor. Ao fazê-lo, "fá-lo pelo direito de preservar sua vida" (1979, p. 84). O testemunho sendo desconfiável, a tortura torna-se inútil. Essa prática hedionda do poder estatal estendido a uma ilimitada usança do corpo dos súditos, ganha no célebre *Dos delitos e das penas* (1764) de Cesare Beccaria (1738-1794) e em *Observações sobre a tortura* (1777) do seu conterrâneo e amigo da "Società dei Pugni" Pietro Verri (1729-1797) uma refutação que se difundirá entre os iluministas franceses e que chegará a ecoar em Foucault (1926-1984) e o não menos célebre *Vigiar e punir* (1975). Não há dúvida de que aqui se encontra um ponto crucial de análise dos limites do poder: muito embora ainda em tácita vigência, a tortura é prática contrária à constituição brasileira e à noção básica de um estado de direito. O grave problema é que o Estado, se tem poder para tal, sob a égide do próprio direito, age clandestinamente como se estivesse em estado de exceção.

ninguém podendo reivindicar para si o mais nem relegar a outrem o menos, há a possibilidade do pacto. As próximas leis de natureza (10-12) serão dependentes desta consideração da igualdade.

10. *Que o direito reservado para si seja reconhecido como comum*. A abstenção do direito natural não pode ser absoluta: sempre se mantém o direito às satisfações básicas imprescindíveis ao viver, como o usufruto de bens naturais, o ar, a água, o deslocamento corporal etc. Da igualdade demonstrada anteriormente resulta que tais direitos não podem ser subtraídos de ninguém, se não couberem a todas as pessoas; ou, pela afirmativa: tais direitos devem ser reconhecidos adicionalmente como passíveis de usufruto por todas as pessoas.
11. *Que o juiz de uma questão trate com equidade ambos os lados*. A justiça consiste, por definição, no cumprimento do pacto; quando duas ou mais pessoas pactuam submeterem-se ao juízo de outra, devem, para serem justas, aceitar a justiça do julgamento; a justiça distributiva é a distribuição a cada qual do que lhe é devido, por alguém com direito a julgar; equitativa é a distribuição justa; justo é o julgamento que se pauta pela *equitatividade*. Se o árbitro considera desigualmente os lados, de antemão concedendo por favoritismo mais a um, menos a outro, favorece também à injustiça e por conseguinte soma-se à contenda.
12. *Que haja equidade na distribuição das coisas comuns*. Ainda com relação à justiça distributiva, Hobbes considera que sejam comuns aquelas coisas que não podem ser divididas, e as que não podem nem ser divididas nem gozadas em comum, sejam por equidade reconhecidas pertencentes ao possuidor por "sorteio", entendendo-se por esta palavra a atribuição ou por acordo entre os concorrentes, ou por reconhecimento de primogenitura ou de primeira posse. Ocorrem nestas reflexões ainda a aplicação das operações matemáticas consideradas o cerne da reflexão por Hobbes: a justiça distributiva não é senão *divisão* em partes justas.
13. *Que haja salvo-conduto a mediadores da paz.* A mediação é índice necessário à consecução do fim: se houver desrespeito a embaixadores, esta não será alcançada. Tal lei de natureza poderia vir logo a seguir ao estabelecimento da paz pelo pacto, ocupando o quarto lugar. Onde está, tanto parece deslocada quanto a seu objeto, quanto rompe a cadeia final de inferências, todas relativas à justiça por direito natural.
14. *Que as contendas sejam submetidas ao juízo de um árbitro*. Como podem comumente surgir questões *de fato* a respeito do cumprimento ou não de um acordo, e *de direito* a respeito de se o cumprido está ou não em conformidade com o acordado, os antagonistas devem submeter seu direito de julgamento à arbitragem de um terceiro a fim de evitarem o confronto direto, a liça. A nosso ver, esta lei de natureza, à medida que dela dependem as anteriores 11-12, deveria imediatamente seguir à décima.

A quem argumentasse que à maioria das pessoas esses preceitos seriam inapreensíveis em sua totalidade e, por isso, duvidasse da efetividade do aconselhamento da razão natural, Hobbes diria que nada mais fácil de guardar que a súmula das leis de natureza, contida na expressão do Evangelho enunciada por Cristo em *Mateus* (VII, 12): "Tudo que desejais que os homens vos façam, fazei vós a eles". O que Hobbes prefere formular negativamente ao final do Capítulo Quatro do *De cive* ("Que a lei de natureza é lei divina"): "Não faças a outrem o que não queres que te faça" ("Quod tibi fieri non vis, alteris ne feceris") e positivamente no Capítulo XIV do *Leviatã*: "Faz aos outros o que gostarias que te fizessem a ti" (Hobbes, 1979, p. 93). Ao conciliar as diretrizes da razão natural com a palavra do Evangelho, Hobbes confirma teologicamente o que também é admissível, se considerada apenas a natureza: há a garantia de que as leis de razão sejam realmente divinas, pois independentemente das inclinações das paixões individuais, sempre será admitido que aquelas contribuem para a paz e a paz é, invariavelmente, garantidora da seguridade. Logo, os ditames da razão natural coincidem com a própria moral, são um *dever-ser*.[358] A sindérese de que falam medievais, aquele direcionamento ao bem, ao mesmo tempo que nasce do impulso da paixão-medo, regula-o e orienta-o à melhor disposição: a da conservação através do pacto de não-agressão.

O *pacto ou convenção* consiste, pois, na transferência de direito consoante a espera de que uma ou mais partes envolvidas cumpram posteriormente o prometido. O pacto é um contrato, mas nem todo contrato pede o pacto porque alguns acordos podem ser imediatamente cumpridos pelas partes, não envolvendo promessa, futuro, expectativa. Como quando alguém paga à vista por uma mercadoria e a recebe na hora: realizada a transação, o contrato é desfeito. Pode acontecer de não haver obrigação de nenhuma das partes: é o que acontece nas doações. O que é cedido, o é sem obrigatoriedade; porém, à medida que o acordo implique uma contrapartida qualquer, levando uma das partes ao cumprimento apenas em função da promessa de cumprimento pela outra, torna-se *condicional*, perdendo o caráter de gratuidade. Há, assim, pacto no "contrato social". A transferência geral do direito natural é um pacto porque incorpora a expectativa de outrem como também transferente: ora, só há expectativa onde há incerteza. A razão e suas leis de natureza obrigam moralmente em foro interno ao cumprimento do pacto,

[358] HOBBES, T. *De cive*, Cap. III ("Das outras leis de natureza"), p. 82: "As leis que chamamos *leis de natureza* nada mais são do que certas conclusões que a razão conhece, sobre o que se **deve fazer** ou deixar de fazer. Por outro lado, lei, falando-se com exatidão, é a expressão de quem manda, com direito, outros fazerem ou não fazerem determinada coisa. Assim, elas não são propriamente leis, enquanto procedem da natureza. Mas enquanto foram promulgadas por Deus na Sagrada Escritura [...] elas merecem ser chamadas muito apropriadamente com o nome de leis, pois a Sagrada Escritura é a palavra de Deus governando todas as coisas com o mais pleno direito" (grifo nosso).

mas não em foro externo. Sem um poder que tranquilize pactuantes quanto à certeza de que o contrato não será rompido, não se dá a estabilidade e tranquilidade almejadas, o medo originário permanecerá ativo em mesma intensidade, e a guerra será uma questão de (pouco) tempo, se é que seja possível a paz, ainda que intermitente. É preciso, pois, que esse poder fiador da paz, para a garantir verdadeiramente, se diferencie de quem dele depende: diferenciar-se-á pela sua exclusão do pacto. O soberano de Hobbes é o Estado de direito personificado, e por sê-lo não se submete ao direito de Estado: pretender que o soberano se subordine aos estatutos civis é pretender que seja signatário do pacto e, assim, indistinto dos súditos a quem deve proteger. Um erro para Hobbes porque a força para manutenção da sociedade não pode se igualar a esta mesma, sob o risco de ser fragilizada e destituída. No dizer de Angoulvent (1996, p. 50): em Hobbes "não existe reciprocidade, o que já é, notemos, contrário à regra sinalagmática de contratos".

Consideradas as leis de natureza como prerrogativas racionais e universais que, em sua mobilização pela paz, identificam-se à própria moralidade, segue-se que, sub-repticiamente, o poder então derivado nada mais é do que efetivação política de uma intenção e finalidade da (não diremos aqui "ordenação", mas) *ordenança* divina. Por isso as noções de justo e injusto e todas as demais, estreitamente vinculadas às leis morais, não se opõem à lei civil, pedem-na, solicitam-na. A lei civil, formalização pelo contrato daquilo que a razão naturalmente aconselha, não é a ruptura da moralidade, é a ruptura com a imoralidade da liberdade natural indistinta, descontrolada; não é o avesso da razão natural, é a possibilitação de que esta se realize, se constitua, se organize e estruture. Está feita a conversão: à medida que só há leis civis se houver um poder que as garanta, o poder soberano é ele mesmo não apenas força e despotismo, mas a *personificação*, ainda que monstruosa, assustadora, daquela razão de que se origina. Quanto mais a razão natural predispuser princípios facilmente aceitos pelo ideário cristão, uma vez concordantes com a máxima evangélica que as sintetiza (a do Evangelho de Mateus acima mencionada), tanto mais o poder terá uma *ideologia* a si favorável, a de que sua força singular *é* antes de tudo benemérita, venturosa e não maléfica e *aventureira*. Leiamos agora as leis de natureza pensando-as já não em razão dos que pactuam, mas de para quem transferem seus direitos, o soberano: 1) Devemos nos esforçar para mantê-lo no poder, pois é garantia de paz; 2) Para mantê-lo, devemos conjuntamente renunciar à liberdade natural, de que decorre a guerra, e assegurar a paz; 3) Para mantê-lo, devemos cumprir o pacto de renúncia à liberdade, e assegurar a paz; 4) Devemos ter gratidão ao soberano pelo benefício da paz; 5) Devemos nos acomodar às disposições gerais do poder soberano, pois é garantia de benefícios, inclusive o da paz; 6) Devemos esperar do soberano o benefício do perdão em caso de ultraje à

sua lei, pois ele visa nossa reinserção social em prol da paz; 7) Devemos acolher o castigo como mera correção e bom exemplo a fim de aceitação da soberania, benéfica para a paz; 8) Devemos evitar palavras, gestos, ações de repulsa ao soberano, mantenedor da paz; 9) Devemos reconhecer a igualdade como estendida à inteira sociedade, exceção do soberano, acima de todos porque vigilante superior da paz; 10) Devemos abonar apenas os direitos naturais imprescindíveis, considerando que o soberano preserva integralmente todos os direitos, a fim de manter a paz; 11) Devemos considerar justas as decisões dos magistrados, pois são representantes do pacto que instituiu o soberano, defensor da paz; 12) Devemos aceitar a distribuição dos bens como feita com equanimidade, uma vez que a equidade é expressão da justiça, esta é expressão do cumprimento do pacto, e o pacto conservado pelo soberano, zelador da paz; 13) Devemos acolher benevolamente os enviados dos soberanos, pois são seus representantes, mediadores da paz; 14) Devemos aceitar um árbitro para as disputas já que este solve as querelas, representando o soberano, personificação da paz.

A razão não sendo senão impulso inteligente de preservação e afirmação da vida, os valores derivados são todos ligados à prerrogativa de que a guerra deve ser evitada porque ameaça à manutenção da existência. A ciência das leis de natureza é, pois, a verdadeira moral. Virtude, considerada sob a simples natureza, é o que contribui para a paz conforme o cumprimento das leis de razão, e vício o que, rompendo com estas, faz aproximar-se a guerra. Não abandonamos de todo o campo da preservação e, assim, não estamos verdadeiramente distantes do que será o espinosismo: também em Hobbes a moralidade é oriunda de um *esforço de conservação*, que resulta numa obediência ou desobediência à moral natural, ela mesma, *razão conservatória*. O ponto de partida é um só: o impulso, o *conatus*. A finalidade moral como política, igualmente a mesma: ainda a conservação. Mas as mediações que vinculam a preservação como início e fim, estas distanciam fundamentalmente as concepções. Em Hobbes a moral não se desenvolve no sentido amplo de um *ethos*, permanecendo subsidiária da política e do direito, ao passo que em Espinosa a política e o direito são considerados em atendimento à necessidade de amplificação do próprio espaço ético, muitas vezes intervindo, sim, sobre este (inclusive literal e literariamente, com a interrupção da *Ethica* pelo *Tractatus*), porém também sendo filosoficamente dependentes, à medida que é a compreensão ontológica, epistêmica, antropológica da *Ética* a possibilitadora da análise da esfera legal e política. Mas, sobretudo, em Hobbes a força nativa do esforço de conservação é desativada em grande parte pela sobreposição do artificialismo com que se compõe a filosofia jusnaturalista: esta como que interrompe o dinamismo do impulso natural, detendo o quanto pode a tensão das forças originárias de conservação. Ao sancionar como divina a predisposição racional à paz pela

indicação das leis de natureza, Hobbes secciona o natural e o hierarquiza: de um lado os impulsos espontâneos que levam à guerra, impulsos por isso mesmo rejeitados, de outro a conselheira razão que, embora levada a tal pelo medo, promove a paz e identifica-se aos princípios da piedade e da justiça. Da *justiça*: o *jus* sobrepõe-se ao *direito natural*, o *jusnaturalismo* implicando o abandono (ao menos, teórico) da natureza, e a assunção da lei e do artificio. E com a bênção final da identificação destes à própria lei divina teologicamente considerada. Essa dimensão formalista, legalista, permeará em parte o campo lexical da política espinosana, especialmente no concernente ao *Tratado teológico*; porém, não a ponto de contaminá-lo inteiramente e fazê-lo dobrar o direito de natureza, a própria potência humana estendida a tudo quanto está em seu poder, ao convencionalismo jusnatural. A discrepância incontornável entre os pensadores, esta que acentuamos e que aos contemporâneos mesmo íntimos de Espinosa não parecia tão clara, maiormente se evidenciará quando da consideração acerca do alcance e limite do poder soberano.

Direitos do soberano. O soberano, no caso de uma monarquia, o rei, tem direito a tudo e a todos comanda: mas dada a complexidade de uma nação a exemplo da Inglaterra, como conceber tal coisa? Em se tratando da prática da própria magistratura e de seus estatutos, como esperar do monarca a capacidade para tudo gerir concomitantemente? Obviamente, não é que o rei deva realizar a judicatura de cada caso particular de litígio, seja de dano físico de pessoa a pessoa, seja de reinvindicação de propriedade, seja de cobrança de dívidas etc. No *Diálogo entre um filósofo e um jurista*, no Capítulo "Dos Tribunais", o segundo personagem enumera as espécies de tribunais na Inglaterra de então: Tribunal de Equidade, Tribunal do Rei, o Tribunal de Causas Comuns, o Tribunal do Tesouro, todos "tribunais reais, para a lei e a equidade em questões temporais" (Hobbes, 2001, p. 49). Mas há ainda os tribunais de "súditos por privilégio", de Londres e outros locais, os tribunais dos súditos (sem privilégios, entenda-se), Tribunal de Proprietários de Terras, chamado Tribunal dos Barões, e o Tribunal dos Xerifes. Toda uma complexa organização jurídica consabidamente impossível de ser acompanhada e fiscalizada em minúcia pelo rei: mas a este submetida já que deste dependente quanto à indicação, escolha e destituição de magistrados. E assim no concernente às demais esferas e poderes: mesmo que não formule todas as leis, não as execute e pessoalmente exerça os julgamentos, o monarca tudo em si reúne como *pessoa-Estado*. O Estado mesmo é a multidão unida em uma só pessoa. Tal união "é a geração daquele grande *Leviatã*, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus Mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal*, nossa paz e defesa" (Hobbes, 1979, p. 106). Mas se o soberano personifica o Estado, seus direitos são deduzidos (com a pretensão matemática que já vimos) no Capítulo XVIII do *Leviatã*

("Dos direitos dos soberanos por instituição"): 1. Os pactuantes não podem instituir um novo pacto ferindo um pacto anterior; 2. Não pode haver quebra do pacto da parte do soberano, apenas dos súditos; 3. A escolha da maioria deve ser respeitada pela minoria; 4. Não se pode acusar o soberano de injustiça; 5. Não se pode, com justiça, punir ou eliminar o soberano; 6. O soberano é a censura do Estado: só ele deve avaliar as doutrinas propícias ou contrárias aos interesses da nação; 7. O soberano preserva as regras de propriedade; 8. Pertence-lhe a autoridade judicial; 9. Pertence-lhe o direito de guerra e paz com outras nações; 10. Pertence-lhe a escolha de seus auxiliares (ministros, funcionários); 11. Pertence-lhe, por conseguinte, o direito de recompensa e punição; 12. Pertence-lhe o direito de atribuição das honras e dignidades. Se o soberano submete a si o teológico (é o censor das doutrinas), o executivo, legislativo e judiciário (pertence-lhe a autoridade judicial), se se identifica como o próprio Estado personificado, a tudo tendo direto por não abdicar por pacto algum de sua liberdade natural, que resta ao súdito? Que pode o súdito?

A indisfarçável aversão de Hobbes à repartição dos poderes; a sua atração pela unificação e concentração do executivo, legislativo e judiciário nas mãos de uma só pessoa política, a defesa de exercício, nesse sentido, absoluto, por parte do monarca e a restrição aos direitos dos cidadãos, apoiam-se conjuntamente naquela validação do pacto como inviolável, haja vista a lei de razão ser a própria lei divina. Mas a admissão de que o contrato não é suficiente para manutenção da soberania porque o que conta é o próprio poder deste derivado, não é apenas inferência espinosana; latente em Hobbes, encontramo-la quando o vemos alegar que o temor do povo de que a majestade exerça o comando para além do razoável, instituindo tributação onerosa, incorrendo em desapropriações, desmandos, é temor infundado porque o rei sabe que, sendo o povo enfraquecido, ele terá por conseguinte enfraquecido seu reino e reinado. Na verdade, a experiência mostra que é do interesse do rei a aprovação popular de sua autoridade e aquele temor seria antes fruto da incitação de caluniosos interessados no conflito e na deposição da legítima soberania. Como diz em *Ao leitor sem medo* Renato Janine RIBEIRO (1999, p. 115): "Não é fácil o ofício do soberano hobbesiano: embora tenha direitos ilimitados, não pode usá-los ao seu capricho. A arbitrariedade nas condenações, o abuso na repressão devolvem liberdade aos homens, contra um Estado que já não é deles". Prossegue: "Até a incompetência administrativa, atestada por exemplo no trato inepto de uma revolta ou de uma fome catastrófica, absolverá os súditos da obrigação, se não mais tiverem a vida protegida ou preservada pelo Estado". De modo que, invertendo a representação dos fatos, Hobbes leva o descontentamento dos súditos, à primeira vista justificado quando de uma tirania ou improbidade que ponham em risco o bem inalienável da vida, à condição seguinte de aleivosia

e injusta contestação de um governo lídimo.[359] Então se por um lado admitimos com Hobbes que a situação real do exercício do poder é a de que a circunstância, por si mesma, o limita, tornando-se imprópria a acusação de que a atribuição a priori de ilimitação à potestade a conduziria ao desenfreamento e ao despotismo; e assim deve de uma vez por todas ser assente que não há razão para a contestação da soberania monárquica (e mesmo de outra de outro regime) uma vez que haver soberania é já consequência de uma razão, a razão natural; por outro lado, parece tacitamente admitido que contrato nenhum assegurará a majestade se seu desempenho contrariar a satisfação dos súditos a ponto de suscitar ou facilitar que alguns *ímpios* incentivem a sublevação: saímos aqui do contratualismo formal lógica e matematicamente deduzido a partir de uma razão natural proponente de leis eternas asseguradoras da potestade e resvalamos para a experiência mais chã da instabilidade e do conflito jamais dissolvidos ou definitivamente resolvidos em se tratando de poder temporal. O *esforço* de Hobbes orienta-se no sentido de provar que, enquanto dedução de uma razão natural, a lei moral — ao instar à paz em oposição à liberdade absoluta e primitiva do estado de natureza e do direito irrestrito a este correspondente, — conclama como uma verdade indelével a resultante lei civil, e do soberano que a dirige e *personifica*: porém, dada a indisposição de alguns quanto à transferência integral de seu direito natural, é preciso demonstrar que o *interesse*, a finalidade com que o rei conduz o poder condiz com o bem-estar e seguridade que dele se esperam: é *monstruosamente racional*.[360]

Não podemos dizer que o contrato, legitimamente defendido como corolário dos *ditames* ou *teoremas* da razão (*Leviatã*, Capítulo XV), *na prática* seria mera formalidade lógica, racional? Teoreticamente credível, defensável, porém insuficiente quando pensadas as queixas, as lamentações, os murmúrios, os rumores, os clamores, perorações motivadoras da insubordinação. Para contraponto aparentemente suplementar, mas realmente elementar,

---

[359] É o que dirá no *Diálogo entre um filósofo e um jurista*, Cap. "O Rei é o juiz supremo", p. 44: "O principal argumento, muito apreciado entre o povo, procede de um temor desnecessário que os homens desejosos de dele se servir para seus próprios fins incutiram-lhes na mente; pois se, dizem eles, o rei pode, não obstante a lei, fazer tudo o que lhe apraz, e nada o contém, além do temor da punição no outro mundo, então, caso haja um rei que não tema essa punição ele pode nos tomar não só nossas terras, bens e liberdade como também nossa vida, se quiser. **O que é verdade**. Mas eles não têm razão ao pensar que o rei irá agir assim, a menos que seja para o seu próprio proveito; **e isso não pode ocorrer**, pois o rei gosta de seu poder, e o que acontecerá com este se forem destruídos ou enfraquecidos seus súditos, **graças a cujo número e força** ele desfruta esse mesmo poder e cada um dos súditos desfruta sua própria fortuna?" (grifos nossos).

[360] ANGOULVENT, A-L. *Hobbes e a moral política*, p. 50: "Essa paixão última, no sentido em que a *libido ultima* substituiria a *ultima ratio*, longe de desaparecer uma vez o Leviatã constituído, atingirá um outro grau, porém bem mais aterrorizador. Na verdade, a finalidade do Leviatã hobbesiano, baseado na imagem do monstro bíblico, é gerar um medo inteiramente baseado na imagem de medo-pânico que esse monstro bíblico inspira. A problemática do monstro induz um deslizamento natural do medo paralelo ao deslizamento natural do direito entre o estado de guerra, o estado natural e o Estado de direito, estado civil".

decisivo, quanto à refutação das reclamações e oposições ao governo soberano, evoca-se um suposto bom-senso real ao qual desinteressaria o mando excessivo (legítimo, embora), a lembrança por Hobbes de uma conveniência relativa ao interesse do monarca. Essa conveniência pode bem ser concordante com a experiência e a apresentação feita da natureza humana, portanto, com a razão mesma; contudo, sub-repticiamente retira a majestade suprema de sua suspensão acima do contrato, sua condição de personificadora da lei natural divina, alheia à transferência de direitos dos súditos, porque a confessa, ainda que tacitamente, comprometida não só com a permanência do Estado (o que obviamente não lhe poderia ser recusado, já que dessa permanência depende sua própria condição de supremacia), mas também pressionada e compelida pela potência daqueles a quem governa. A autoridade superna, para todos os efeitos acima do bem e do mal porque legisladora do que sejam no Estado bem e mal, justo e injusto, a autoridade *sofre* a presença e potencial ameaça do súdito. Ora, um tal reconhecimento torna-se a admissão de que — se a situação jurídica do rei *não* pode contradizer o contrato porque ele, rei, *não* pactua, sendo até uma contradição lógica dizer que fere qualquer princípio contratual em seu exercício de mando, desde que não abdique do poder pelo qual é reconhecidamente rei; também a sua situação política é a de que aquela liberdade formalmente absoluta precisa coincidir com a razão pela qual outros pactuaram, isto é, precisa atendê-los quanto à sua seguridade e estabilidade e, concretamente, com mais do que isso: com sua liberdade. Hobbes não pode fugir às consequências de sua própria premissa: as leis de natureza, propugnadas pela razão, resultam num pacto que não tem, em si, *força de lei*; precisa, pois, da força que não tem. Essa força é a do poder, a do governo, a do soberano: "os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer seguridade a ninguém" (Hobbes, 1979, p. 103). Só a espada mantém o cumprimento do pacto: ora, que é dizer isso senão que sem força para manter perpetuamente a espada suspensa sobre o súdito, o soberano em nada está assegurado, pois o pacto poderá ser rompido se para tanto tiverem poder os que pactuaram? Admitir que os representados cumprem o pacto premidos pela força não é apenas garantir legalmente o poder: é confessar que toda a teoria do contrato não passa de mera formalidade com tinturas de racionalidade, mas no fundo dependente de um penoso equilíbrio oriundo da capacidade do soberano de assegurar-se. Se em teoria o soberano salvaguarda o pacto, e o faz pelo recurso à força, só a força o salvaguarda dos que pactuaram: jamais o próprio pacto o salvará. A manutenção do direito natural como expressão da potência de que não podemos abdicar, é em Espinosa a percepção daquilo que em Hobbes aparece como contraditório, espécie de interrupção da própria lógica da potência e do poder. Que o rei trate de fazer-se benquisto

pelos súditos. Caso contrário permanecerá *teoricamente* acima do contrato: mas os súditos o farão vir abaixo *de fato*.

4.1.2 De peixes grandes e pequenos e a maioria do todo social

> Por direito e instituição natural entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser naturalmente determinado a existir e agir de uma certa maneira. Os peixes, por exemplo, são por determinação da natureza feitos para nadar e os maiores de entre eles para comerem os mais pequenos, pelo que os peixões são, de pleno direito natural, donos da água, da mesma forma e com o mesmo direito com que os grandes comem os pequenos. É, com efeito, evidente que a natureza, considerada em absoluto, tem direito a tudo o que está em seu poder, isto é, o direito da natureza estende-se até onde se estende sua potência, pois a potência da natureza é a própria potência de Deus, o qual tem pleno direito a tudo (Espinosa, 1988, p. 308).[361]

Direito é potência. Vimos os conceitos nucleares do jusnaturalismo a partir de Hobbes: estado de natureza, direito e razão naturais, leis de natureza e civis, Estado, soberano. Para complementação de nossa discussão é preciso que voltemos aos mesmos-outros conceitos, agora a partir de Espinosa, centrando-nos primeiramente nos Capítulos XVI e XVII do *Tratado teológico* e nos Capítulos II-V do *Tratado político*.[362] Dizemo-los mesmos-outros para ênfase, também aqui, da ambiguação-tensão que é a política espinosana, em seu confronto com a hobbesiana. São os "mesmos" conceitos porque Espinosa se utiliza de uma terminologia posta em voga por Grotius e potencializada por Hobbes, mas "outros" porque com vistas à erição de sua própria política, em *outra* dinâmica de sentido. Assim, já com a definição de "direito e instituição natural" ("jus et institutum naturae"), pelas quais o filósofo entende "as regras de natureza de cada indivíduo", somos levados ao âmago de sua ontologia. Peixes grandes devoram peixes menores porque é "regra" da natureza, isto é, é determinação particular de uma necessidade universal. A natureza nada mais sendo que a expressão de Deus, ser absolutamente necessário cuja essência eternamente envolve a existência (2.3.2), cada coisa singular será aquela essência envolvendo na duração a existência, isto é, essência como desejo ou esforço de

---

[361] SPINOZA, B. TTP XVI [189/12-25], p. 516: "Per jus et institutum nihil aliud intelligo, quam regulus naturae uniuscujusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum. Ex. gr. pisces a natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comedendum, adeoque pisces summo naturali jure aquâ potiuntur, et magni minores comendunt. Nam certum est naturam Absolute consideratam jus summum habere ad omnia, quae potest, hoc est, jus naturae eo usque se extendere, quo usque ejus potentia se extendidt; naturae enim potentia ipsa Dei pra potentia est, qui summum jus ad omnia habet". Trataremos de peixes como tratamos em 2.2.3 de moscas e em 4.2 trataremos de bestas em geral, inclusive a *besta humana*. Aproveitamos esse bestiário para indicar a leitura de *Spinoza por las bestias*, texto de Ariel Suhamy e ilustrações de Alia Daval, livro rico em conceitos e imagens. A partir de uma *animalia*, Suhamy problematiza e desenvolve os preceitos da filosofia de Espinosa.

[362] Tratáramos já dessa questão, em "Direito e poder em Espinosa: os fundamentos da liberdade política". Revista Kalagatos, vol. 2, n. 4, verão 2005, pp. 109-135.

conservação. Esse esforço leva os peixes a se entredevorarem, leva cada ente ao exercício do que está em seu poder como direito natural, direito de potência. Já aqui Espinosa se descola de Grotius: para este há um limite no direito natural, o qual advém do *dever* de restringir-se a ação pelo reconhecimento dos direitos básicos de outrem, os direitos de manutenção da integridade do corpo e da vida. Mas para Espinosa como para Hobbes, o direito de natureza desconhece essa restrição presumivelmente assegurada como uma justiça natural, uma abstenção de causar dolo.[363] Qualquer ideário de justiça será posterior, qualquer respeito a terceiros concernirá à esfera objetiva do direito social. Na formulação do *Tratado teológico*, "O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela recta razão, mas pelo desejo e a potência" (Espinosa, 1988, p. 309).[364] E mais sinteticamente, no *Tratado político* (II, 4) e em VII, 16: "o direito se define só pela potência" ("Ius enim sola potentia definiri").

A menção à "reta razão" é remetimento à sua ontologia-ética: os humanos, "sob o império unicamente da natureza" ("sub imperio solius naturae"), podem ou não ser definidos também pelo uso de uma razão orientadora, mas não podem não ser definidos pelo que essencialmente são, desejo-potência de conservação. Humano, animal desejante. Poucos alcançam a salvação como virtude ou conhecimento certo do que lhes é útil, mas todos estão entregues ao arranjo inalterável da natureza que em si mesma nada restringe: estende-se infinitamente como potência universal, estende-se como potência modal até *onde pode* e *como pode*. A razão é uma possibilidade humana geral: mas é uma efetividade restrita. Por viverem sob a "jurisdição" da natureza em sua determinação mais primigênia, a do desejo como instinto, os humanos sujeitam-se às paixões e à eventual discórdia que destas decorre, uma vez que somente a conduta racional garantiria a amizade como encontro de naturezas afins. Na *Ética* IV, corolário 1 da proposição 35, Espinosa afirma a importância da sociabilidade, ao constatar que não há "nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a condução da razão" ("Nihil singulare in rerum natura datur, quod homini utilius, quam homo qui ex ductu rationi vivit"). Contudo, a maioria se dobra à força dos afetos, vivendo flutuantemente em inclinação a maior ou menor razoabilidade, maior ou menor passionalidade,

---

[363] É o que Espinosa reforça com a nota XXXII ao Cap. XVI [192/8] do TTP, p. 311: "No estado civil, em que se decide com base no direito comum o que é bem e o que é mal, faz-se justamente a distinção entre o dolo bom e o mau. Porém, no estado de natureza, em que cada um é [por direito] juiz de si próprio e tem o supremo direito de se prescrever a si mesmo as leis, de interpretá-las e até de as revogar se achar preferível, aí, é evidentemente impossível conceber alguém que actue por dolo mau". No original, p. 700: "In statu civili, ubi communi jure decernitur, quid bonum et quid malum sit, recte dolus distinguitur in bonum et malum. Sed in statu naturali, ubi unusquisque <de droit> sui judex est, summumque jus habet leges sibi praescribendi, et interpretandi, imo etiam, prout sibi utilius judicat, abrogandi, ibi sane concipi non potest, quemquam dolo malo agere".

[364] SPINOZA, B. TTP XVI [190/13-14], p. 518: "Jus itaque naturale uniuscujusque hominis non sana ratione, sed cupiditate et potentia determinatur".

numa inconstância que torna o convívio instável e sujeito à inveja mais que à amizade. Será preferível, pois, a reclusão completa, o desconsentimento à vida social? Em *De vita solitaria*, Petrarca (2.1.2) reflete acerca do maior contentamento do ânimo generoso como sendo o de repousar a mente em Deus. E embora os prazeres mundanos sejam pegajosos com seus laços lisonjeiros, não o são a ponto de reter a mente magnânima presa ao chão, interessada que está nas coisas elevadas: "certamente, se procuramos contemplar a Deus, conhecer-nos a nós mesmos e darmo-nos aos estudos honestos, mediante os quais conseguimos uma e outra coisa [...] é necessário que andemos muito longe da multidão e da frequência das cidades" (Petrarca, 1879, p. 20). A solidão de Petrarca é antes solitude, o que não a exime de enquadrar-se, talvez, na admoestação de Espinosa: "Riam-se os satíricos, pois, das coisas humanas, o quanto queiram; execrem-na os teólogos; enalteçam os melancólicos, o quanto possam, a vida inculta e agreste, condenando os homens e maravilhando-se com os animais"; mas não deixarão "de experimentar que, por meio da ajuda-mútua ("mutuo auxilio"), os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam, e que apenas pela união de suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam por toda parte". Quanto aos satíricos, 4.3.2. Quanto a Petrarca, possível melancólico, os humanos, mesmo imperfeitamente sociáveis, "dificilmente podem levar uma **vida solitária**, de maneira que, em sua maior parte, apreciam muito a definição segundo a qual o homem é um animal social" (Spinoza, 2008, p. 305 para esta e as citações anteriores; grifo nosso). E no *Tratado político* (VI, I), lemos o seguinte: "Como, porém, o medo da solidão existe em todos os homens, [...] segue-se que os homens **desejam por natureza o estado civil**, não podendo acontecer que eles alguma vez o dissolvam por completo" (Espinosa, 2009, p. 47, grifo nosso).[365]

É tensional que Espinosa admita a plausibilidade da definição de "animal social" para o humano, admita um *desejo natural de sociedade*, mas, a reboque do jusnaturalismo, conceba o estado de natureza como sendo de originária discórdia em que o instinto, predominando sobre a razão, resulta numa situação de expectativa temerosa, ansiedade constante e precariedade aguda, dadas as escassas forças individuais para a lida com tantas adversidades. Por que não admitir com a tradição antiga, Aristóteles et. al., que o humano é "naturalmente" sociável, ainda que de sociabilidade conflituosa? Há muito de pessimismo ou realismo hobbesiano-maquiaveliano nessa concepção de natureza humana, predominantemente egoísta e tendente à inveja. Poderíamos dizer que esse realismo é devido à própria teoria

[365] SPINOZA, B. TP VI, I [297/18-23], p. 74: "Quum autem solitudinis metus omnibus hominibus insit, quia nemo in solitudine vires habet, ut sese defendere, et quae ad vitam necessaria sunt, comparare possit, sequitur statum civilem homines natura appetere, nec fieri posse, ut homines eundem unquam penitus dissolvant".

espinosana de natureza como potência, sobretudo, e das paixões, essas forças atuantes, combinações de ações exteriores sobre a mente-corpo e reações de corpo-mente ao agente externo. Mas as paixões podem conduzir, mesmo em sua variabilidade, mesmo em sua maior imprevisibilidade, ao acordo: ainda que provisório, instável. Por que não conceber, pois, uma sociabilidade original em que o humano, sujeito embora ao conflito, passionalmente convive, precariamente convive, mas convive? Espinosa segue, no entanto, a princípio a formulação artificial do contratualismo, e a tensão se estende profusamente em seu texto. É inegável a adesão ao eixo-conceptivo de Hobbes: estado de natureza-pacto/ contrato-união de vontades = sociedade. Por ser miseravelmente insegura a condição em estado natural ("statum naturale"), os humanos "tiveram forçosamente de unir-se e fazer assim com que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e o desejo do indivíduo, mas pelo poder e a vontade de todos em conjunto" (Espinosa, 1988, p. 310).[366] A vontade de todos em conjunto é "estatuída firmemente" e "acordada", tornada geral pelo pacto ("pactum") com que racionalmente prometem refrear o instinto, abstendo-se de fazer a outrem o que não gostariam que lhes fosse feito e defendendo o direito alheio como se se tratasse do próprio direito.[367]

Espinosa-Hobbes: ladrão que rouba ladrão. A aderência ao pacto como possibilitação da sociedade mediante a obediência aos ditames da razão, ganha em Hobbes um receituário que se desenvolve ao longo de quatorze "leis de natureza" resumidas na máxima do Evangelho também aceita por Espinosa. Mas este se restringe à sentença evangélica, evitando a reprodução das deduções ou "teoremas" da razão que Hobbes identifica como a própria moral ou lei divina eterna. É importante atentar para essa redução. Quando Espinosa nos fala da lei firmemente inscrita na mente como uma verdade eterna, refere-se à lei universal da natureza humana que é a do interesse (como o dissera a seu modo Carnéades, o opositor ilustre de Grotius). É por interesse que entre dois bens se escolhe o que pareça maior e entre dois males o que pareça menor. Ora, a única razão pela qual pactuam os humanos é a utilidade que veem na convivência, bem maior que o isolamento, ou ainda, mal menor. Esse é o início da inflexão com que Espinosa inicia seu afastamento de uma inicial ascendência hobbesiana: reduzir os preceitos normativos, ignorar aquelas deduções, é já começar a desarticular o excedente de artifício que a Hobbes interessa como mediação necessária para a obrigação íntima de

[366] SPINOZA, B. TTP XVI [191/23-26], p. 522: "[...] quod unusquisque ex natura ad omnia habetat, collective haberent, neque amplius ex vi et appetitu uniuscujusque, sede x omnium simul potentia, et voluntate determinaretur".
[367] Ibidem, XVI. 310. Comparar a Hobbes. e à qual este acrescenta uma ação *positiva*, a de defesa do direito alheio.

manutenção da paz. Quanto mais preceitos, ainda que não obriguem senão em foro interno, diretamente mais *razões* para a aceitação da vida civil e, por conseguinte, da soberania que a assegura. À medida que Espinosa conserva da moral natural hobbesiana apenas a sua síntese e a atrela ao estreito utilitarismo, esvazia amplamente as intermediações responsáveis por conferir maior *verdade* ao pacto. Uma verdade matemática que não sendo de início senão a da íntima lei natural, solicita a transferência de direitos por comum acordo e a seguir a garantia desse acordo com a lei civil. Também em Hobbes é por interesse que a razão tensionalmente aconselha o cumprimento de uma moralidade que afinal coincide com a prescrição divina. Mas em Espinosa a moral não pode anteceder, nem como "foro íntimo" à vida social: moralidade é obediência e obediência é algo que se dá já em meio a um Estado constituído, em que há noção de justo e injusto. Ou seja: a moral é do plano da exterioridade, não da convicção interior como certeza racional. Se for convicção racional interior será certeza quanto ao útil e ao melhor, uma certeza que é a do sábio e não se dá sequer na obediência àquela prescrição evangélica porque se tal obediência fosse exclusivamente fruto de um ditame da razão, não haveria qualquer risco de que os humanos não o cumprissem: cumpri-lo-iam, e livremente.

Se Espinosa nos fala, portanto, em "ditames da razão" ("ractiones dictamina"), que apontam para o que é "verdadeiramente útil" ao humano ("verum hominum utile"), por um lado o faz porque a sociabilidade aconselhada pela razão utilitária é realmente o que há de melhor. E como é uma verdade eterna a procura do útil, a maioria segue àquele "ditame" como quem age "em acordo com" a razão. Mas não como quem age "por" razão.[368] Não age a maioria com a sabedoria de quem conhece a necessidade que conduz à ação e, então, acolhendo-a livremente, segue-a: e reprodu-la como efeito, agora, de sua própria ação sábia e interagente, interatuante. Aqui se trata de uma maioria que percebe a *conveniência* da sociabilidade e a esta cede como quem se obriga: pactua como quem se dobra a uma circunstância da qual se evadirá tão pronto surja a oportunidade. Espinosa acentua várias vezes que se os humanos tivessem real consciência dos benefícios do Estado, este não correria riscos e a palavra dada seria cumprida, porque se se falseiam os acordos, que segurança haverá para a instituição que é decorrente do maior dos acordos? Mas não é assim, a razão é, ela mesma um ditame que se limita ao grau de percepção-concepção de cada indivíduo: e a condição da maior parte dos indivíduos é de ver-se sujeita ao tolhimento do exercício de sua racionalidade, apenas muito parcialmente operativa. Por isso não é proveitoso apelar à razão para o cumprimento de qualquer palavra dada, de qualquer pacto. Espinosa o ilustra num confronto direto com Hobbes. Cita um exemplo que

[368] Emprestamos de Kant essa diferenciação, aliás, pela segunda vez. Mas na primeira (3.3.3), a propósito da fé.

corresponde àqueles do Capítulo II do *De cive* e Capítulo XIV do *Leviatã*: o do pacto extorquido *por medo* em que a vítima promete ao assaltante uma recompensa por lhe poupar a vida. Com ligeiras variações frasais, mas não de sentido, nas duas obras Hobbes defende que mesmo por medo o pacto deve ser cumprido. Fiquemos primeiro com o *De cive*: "Por exemplo, estou obrigado ou não a cumprir o pacto feito para salvar a vida das mãos do assaltante, a quem prometi entregar mil moedas de ouro no dia seguinte e não tomar qualquer providência para que ele seja preso e levado à justiça?" (Hobbes, 1993, p. 63). A resposta mais provável para qualquer um, diante de tais premissas, é um "não" bem sonoro e rotundo. Não se está obrigado a cumprir um pacto sob a condição da ameaça. Mas para Hobbes não é o fato de o acordo ter sido extorquido através do medo por um ladrão, um inimigo, que o invalidaria. E o que diz a seguir como justificativa é característico da vinculação que faz entre transferência de direitos e razão ou moral natural como justificativa e garantia íntima do pacto: "Embora às vezes se deva julgar inválida uma promessa desse tipo, não o é porém porque proceda do medo. Pois, resultaria que aqueles *pactos*, ou convenções, que conduzem os homens à vida civil e à adoção das leis, poderiam igualmente ser invalidados" (Hobbes, 1993, p. 63). Hobbes tensional. Mesmo deduzindo quatorze leis de natureza como fossem axiomas, sabe que a razão pela qual os humanos compactuam é o medo: não houvesse o temor da agressão ou qualquer outra perfídia, não haveria pacto. A razão aconselha a paz, ela é a justificação moral, a legitimação moral do pacto feito por medo: convém segui-la. Não é, pois, o motivo pelo qual se pactua o que invalida um acordo: mas a existência de uma norma acima do acordo mesmo. Se não há uma lei que contrarie o cumprimento do pacto, deve ele ser cumprido, ainda que tenha se originado pelo medo. A razão o aconselha. No *Leviatã*: "Os pactos aceites por medo, na condição de simples natureza, são obrigatórios. [...] Porque é um contrato, em que um recebe o benefício da vida, e o outro receberá dinheiro ou serviços em troca dela". E prossegue: "Consequentemente, quando não há outra lei (como é o caso na condição de simples natureza) que proíba o cumprimento, o pacto é válido" (Hobbes, 1979, p. 83). Se não há uma lei que o dispense da obrigatoriedade, obviamente o pacto vige, pois estamos em "condição de simples natureza". Mas vige em que circunstância? A resposta também óbvia seria que, se nenhuma lei o abona, só vige enquanto há medo que o mantenha: ora, essa é a resposta de Espinosa e deveria ser também a de Hobbes.

Causa estranheza que não seja. Porque o próprio Hobbes sabe que a ação dos humanos "procede da esperança e do medo, que, quando lhes parece adquirirem um *bem maior* ou sofrerem um *mal menor* antes pela violação do que pela observância das leis [de natureza], esses as violam sem cerimônia" (Hobbes, 1993, p. 95, itálicos do autor). Se violam sem

cerimônia as leis de natureza, por que não quebrariam um pacto cujo cumprimento a razão aconselha, mas a cuja violação o interesse imediato compele? Ainda mais um pacto violento? A questão parece ser: o autor do *Leviatã* não ignora a volubilidade e infidelidade dos pactuantes; tanto, que assevera a necessidade da espada para garantia de que cumpram sua palavra. Mas não pode de antemão inferir que essa palavra não *deva ser* cumprida. Trata-se, no exemplo do meliante, de uma normativa: o medo não desobriga; se desobrigasse, ninguém seria sequer em foro íntimo comprometido com o pacto. Mesmo em caso de acordo por violência, a obrigação é norma. Esse primado formal, essa formulação artificial, são nervais, são centrais ao jusnaturalismo de Hobbes. E não são para Espinosa: "Para que isto fique mais claro, suponhamos que um ladrão me obriga a prometer que lhe vou entregar os meus bens aonde ele quiser". Deverei entregar de fato os bens? "Uma vez que o meu direito natural está limitado [...] apenas pela minha potência, é evidente que, se eu puder astuciosamente libertar-me desse ladrão prometendo-lhe tudo o que ele quiser, ser-me-á lícito, por direito natural, fazê-lo". Ou seja: "ludibriá-lo aceitando o contrato que ele me propõe" (Espinosa, 1988, p. 311).[369] Espinosa não se compromete com a formalidade da "palavra dada": a potência de sua concepção de direito natural, de estado de natureza, é antes a de sua ontologia, em que nenhum acordo se mantém por si mesmo, sequer prescritivamente, normativamente. Agora, a partir do *Tratado político* (II, 12): "A palavra dada a alguém, pela qual alguém se comprometeu só por palavras a fazer esta ou aquela coisa que pelo seu direito podia não fazer, ou vice-versa, permanece válida só enquanto não mudar a vontade daquele que faz a promessa". Conclui: "Com efeito, quem tem o poder de romper uma promessa, esse realmente não cedeu o seu direito mas deu só palavras" (Espinosa, 2009, p. 18).[370]

Espinosa rouba ao ladrão de Hobbes o direito à espoliação. É ladrão roubando ladrão. Aquele direito só permanecerá caso o assaltante mantenha as condições pelas quais subjugara sua vítima, isto é, se sua potência perdurar como poder de extorsão. Se a situação muda, e o medo se desfaz, o extorquido, por puro direito-potência natural, dará o dito por não dito, porque prometera *palavras, palavras, palavras*. Que importância tem, portanto, o conceito de pacto para a transferência de direito com que um indivíduo cede, "espontaneamente ou à

[369] SPINOZA, B. TTP XVI [192/10-16], p. 524: "Quod ut melius intelligatur, ponatur Latronem me cogere, ut ei promittam me mea bona, ubi velit, ipfi daturum. Jam quandoquidem, ut jam ostendi, meum jus naturale sola mea potentia determinatur, certum est quod si possum dolo me ab hoc Latrone liberare, ipsi, quicquid velit, promittendo, mihi id nature jure facere licere, dolo scilicet quicquid velit, pacisci".

[370] SPINOZA, B. TP II, 12 [280/26-32], p. 58: "Fides alicui data, qua aliquis solis verbis pollicitus est, se hoc aut illud facturum, quod pro suo iure omittere poterat, vel contra, tam diu rata manet, quam diu eius, qui fidem dedit, non mutatur voluutas. Nam qui potestatem habet solvendi fidem, is revera suo iure non cessit; sed verba tantum dedit".

força" ("vel vi, vel sponte"), parte de sua potência a outrem? Se transferência espontânea, pode negar-se a continuar com a cessão de sua potência, tão logo pense ser-lhe favorável agir em conformidade com seu direito natural pleno; se à força, o mesmo, mas em concomitância com o declínio de potência de quem o obrigara à concessão. Seguindo essa ontologia da potência, a argumentação de Espinosa oscila entre uma terminologia jusnatural cujos termos axiais tiveram já o sentido esvaziado, e uma organização própria de sentido contaminada pelo vocabulário jusnaturalista de que, no entanto, se serve. Assim, no *Tratado teológico*, vemos duas passagens imediatamente subsequentes darem prova dessa oscilação, a propósito da transferência de potência: "[...] quem tiver plenos poderes para dominar a todos pela força e a todos conter pelo receio de uma pena capital, universalmente temida, goza de um direito supremo sobre todos". Com a condição de que "só manterá esse direito enquanto conservar o poder de fazer tudo o que quiser; de outro modo, o seu poder será precário e ninguém que seja mais forte estará, se não quiser, obrigado a obedecer-lhe" (Espinosa, 1988, p. 312).[371] É o espinosismo indene, em que nenhuma mediação artificial se interpõe, expandindo-se a dinâmica da potência como um campo de forças que se entrechocam e se medem conforme o que pode cada uma: nada de externo, nada de extrínseco, nada de estranho a essa ontologia voltada aqui à conservação dos singulares. Mas logo vem a reincidência conceito-textual em que o léxico jusnaturalista torna a apoderar-se do discurso, indicando a condição "para que uma sociedade se possa constituir sem nenhuma contradição com o direito natural e para que um pacto **possa ser** fielmente observado". Tal condição é: "cada indivíduo **deve** transferir para a sociedade toda a sua própria potência, de forma a que só aquela detenha, sobre tudo e todos, o supremo direito de natureza, isto é, a soberania suprema, à qual todos terão de obedecer, ou livremente ou por receio da pena capital" (Espinosa, 1988, pp. 312-313, grifos nossos).[372] "Para que o pacto seja fielmente observado", "transferência de potência": definitivamente Espinosa não é imune ao contágio da nomenclatura jusnaturalista. Mas também não adere a ela por convicção: pelo contrário, reproduz textualmente uma tensão contínua entre a apresentação do binômio direito natural-direito social como simples continuidade de potência, em que o pacto se torna uma mediação prescindível; e uma apresentação do binômio como ruptura, em que o pacto assinala uma mudança significativa de condição a partir da "transferência" de poder. Dessa *flutuação textual*,

---

[371] SPINOZA, B. TTP XVI [193/15-18], p. 526: "quod quidem jus tamdiu tantum retinebit, quamdiu hanc potentiam, quicquid velit, exequendi, conservabit; alias precario imperabit, nemo fortior, nisi velit, ei obtemperare tenebitur".

[372] Ibidem. TTP XVI [193/19-24], p. 528: "Hac itaque ratione sine ulla naturalis juris repugnantia, societas formari potest, pactumque omne summa cum fide semper servari; si nimirum unusquisque omnem, quam habet, potentiam in societatem transferat, quae adeo summum nature jus in omnia, hoc est, summum imperium sola retinebit, cui unusquisque vel ex libero animo, vel metu summi supplicii parere tenebitur".

no entanto, prepondera a virtude singular da política espinosana, a qual defenderá o melhor regime de Estado como aquele em que menos se opõem o direito natural e o direito coletivo: a democracia ("Democratia"), inicialmente apresentada sob o viés da autoridade soberana, sua onipotência, seu direito irrestrito, mas para logo ver indicados os limites tensionais de sua autoridade.

A democracia (I). Sob o viés da autoridade soberana, o súdito tem na obediência uma obrigação absoluta, derivada de sua transferência de direito ao integrar, voluntariamente ou não, um Estado. Ao passo que se restringe o direito natural do súdito, o do soberano coincide com seu próprio poder supremo, estendendo-se a tudo quanto alcança. O soberano não se submete a lei alguma, o súdito a tudo que for determinado por aquele. Não obstante a ostensiva submissão, não é idêntica à condição de servo a de súdito. Para que não sejam confundidos, é preciso que a obediência deste difira da daquele e somente o fim a que tendem seus respectivos agires pode discriminar a diferença. O primeiro age em função do benefício do senhor, sendo sua ação condicionada pelo proveito direto que dela tira quem manda. O proveito do servo seria, quando muito, a manutenção da vida pela obediência, isto é, a manutenção da própria servidão. Ao passo que o súdito obedece visando diretamente um fim para si, se considerada a finalidade do Estado como sendo o bem-estar de todo o povo, e não somente a de quem comanda. O agir do súdito só será livre, portanto, se sua obediência resultar em prol de sua própria seguridade e tranquilidade, impensáveis num Estado em que a soberania se exerça contrariamente ao bem comum. Inicia-se a inflexão costumeira de Espinosa e a relação predefinida de mando inconteste e obediência irrestrita começa a se matizar e a se equilibrar numa disposição menos antagônica. Bem examinada a situação efetiva, nem pode ser tão indiscriminada a autoridade que não reconheça algum limite, nem tão submissa a obediência que não possua algum direito. O limite do direito da autoridade sendo o de seu próprio poder, cuidará o magistrado em mantê-lo: não porque a isso seja obrigado se consideradas as coisas em sua formalidade contratualista, mas porque a isso o obriga a premência das circunstâncias mesmas. Espinosa cita Sêneca, a propósito: "ninguém conservou o poder por muito tempo à custa da violência" ("violenta enim imperia, ut ait Seneca, nemo continuit diu"). Com ligeiras alterações, Espinosa já havia feito uso da citação no Capítulo V, também para defesa de um poder moderado ("moderata"), mais duradouro. É do interesse do soberano a observação do bem comum, com vistas à própria preservação. Espinosa inflecte a ótica pela qual Hobbes pensara a defesa da soberania como poder ostensivo, quer de um só, quer de poucos, quer de muitos: preferindo a primeira alternativa, põe o filósofo inglês sua ênfase na instabilidade dos Estados advinda da insubordinação dos súditos. Argumenta contra a contestação do ilimitado poder soberano com

o alerta para a consequência funesta que seria sua ausência, "a guerra perpétua de todos os homens com seus vizinhos" (Hobbes, 1979, p. 127). E à objeção prática de que nunca fora reconhecido pelos súditos um poder tamanho como o que defende, alega que "Naquelas nações cujos Estados tiveram vida longa e só foram destruídas pela guerra exterior, os súditos jamais discutiram o poder soberano" (Hobbes, 1979, p. 127). Concluindo com a defesa de uma supremacia da teoria sobre a prática, se por prática se entende a experiência daqueles que apenas vivenciaram o Estado como um continuum de "sedições e guerras civis" e por teoria a sua própria: "E seja como for, um argumento tirado da prática de homens que nunca conseguiram chegar ao fundo, para com reta razão pesar as causas e natureza dos Estados" porque "sofreram diariamente com aquelas misérias que derivam da ignorância dessas causas e dessa natureza, é um argumento sem validade". Pois "O talento de fazer e conservar Estados consiste em certas regras, tal como a aritmética e a geometria, e não (como no jogo do tênis) apenas na prática" (Hobbes, 1979, pp. 127-128). Porque reconhece formalmente a transferência de direito ao soberano por parte do súdito, mas também admite que na *prática* o que ocorre é uma dinâmica tensão de forças, em que nem o soberano tudo pode, nem ao súdito tudo é interdito, Espinosa visa uma doutrina em que a reta razão assegure os fundamentos do Estado, como em Hobbes, sem que com isso seja menosprezada a experiência e a prática de quem viveu sob o domínio das revoluções. É o que mostrará sobretudo com o *Tratado político*. Com o *Teológico*, contenta-se em fazer com que a prática mais se aproxime da doutrina, embora reconheça no início do Capítulo XVII que "em muitos aspectos" a tese jusnaturalista de direito natural e sua transferência fica "pela mera teoria" ("merè theoretica").

A maior dissolução da distância entre a teoria que propõe uma alienação de direitos e a prática que a impede, resolve-se no Estado democrático, "o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a cada um", porquanto em democracia "ninguém transfere o seu direito natural para outrem a ponto de este nunca mais precisar de o consultar; transfere-o, sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte e, nessa medida, todos continuam iguais, tal como acontecia anteriormente no estado de natureza" (Espinosa, 1988, p. 315).[373] Na democracia há um equilíbrio maior de potências, em que o direito alienado do súdito só o é à medida que obedece ao poder soberano que ele mesmo constitui, portanto, só o é como obediência à determinação de seu poder ao exercer a soberania com outros indivíduos, colegialmente. É consequência-espelho da noção espinosana de liberdade: tal como em domínio privado o sábio não mais "obedece" aos mandamentos de Deus

[373] SPINOZA, B. TTP XVI [195/17-19], p. 532: "Nam in eo nemo jus suum naturale ita in alterum transfert, ut nulla sibi imposterum consultatio sit, sed in majorem totius Societatis partem, cujus ille unam facit".

à medida que os conhece como leis necessárias, e age livremente porque faz coincidir sua ação com a determinação causal por que é envolvido como modificação finita da natureza infinita; também similarmente em domínio público o súdito não "obedece" às leis civis como meras imposições do soberano: à medida que as reconhece como válidas, age voluntariamente porque sabe coincidir sua obrigação com a vontade geral a que a sua vontade particular pertence. Fossem os humanos guiados predominantemente pela razão e teriam sempre em mente o bem maior que advém de sua obediência ao soberano e preservação do Estado. Como não o são, um regime como o democrático, em que autoridade de mando e dever de obediência se aproximam, parece a Espinosa o mais eficaz para evitar as possíveis disputas decorrentes de uma potência natural abdicada somente em teoria. Entende-se, assim, que "num Estado democrático são menos de recear os absurdos" ("in democratico Imperio minus timenda sunt absurda"): é improvável que num regime em que o poder é exercido por um número elevado de indivíduos, a maioria seja arrastada a consentir no que contrarie o interesse coletivo; sendo esse interesse representado pelos próprios súditos então na condição de governantes, espera-se que o conjunto aja em conformidade com a utilidade geral, ainda mais "se for um conjunto suficientemente grande" ("si magnus est"). Essa preocupação numérica, veremos (4.2.3), será fundamental para a fundação não só da democracia no *Tratado político*, mas também da monarquia e aristocracia. Um segundo motivo em função do qual Espinosa pensa a democracia mais infensa ao contrassenso é a que ocorre "pelo próprio fundamento e finalidade da democracia, o qual [...] não é senão o de evitar os absurdos do instinto e conter os homens, tanto quanto possível, dentro dos limites da razão, para que vivam em concórdia e paz" (Espinosa, 1988, p. 313).[374]

4.1.3 Os teologastros e o Estado hebreu ou "enquanto o poder esteve nas mãos do povo". Ainda: o "reino da verdade"

> Por último, vemos que as leis, enquanto o poder esteve nas mãos do povo, se conservaram intactas e foram mais assiduamente observadas. Antes dos reis, com efeito, foram pouquíssimos os profetas que admoestaram o povo; mal o primeiro foi eleito, passou logo a haver muitos. Abdias salvou cem duma carnificina, escondendo-os para não serem mortos como os outros. Além disso, o povo só foi enganado por falsos profetas depois de o poder ter caído nas mãos dos reis, a quem a maior parte deles procurava agradar. O povo, em suma, cujo ânimo é humilde ou soberbo conforme as circunstâncias, corrigia-se facilmente nas calamidades, convertendo-se a Deus, restabelecendo as leis e pondo-se assim a salvo de qualquer perigo. Pelo contrário, os reis, que são sempre orgulhosos e não podem ceder sem ignomínia,

[374] SPINOZA, B. TTP XVI [194/19-22], p. 530: "[...] deinde propter ejus fundamentum et finem, qui, ut etiam ostendimus, nullus alius est quam absurda appetitus vitare, et homines sub rationis limites, quoad ejus fieri potest, continere, ut ut concorditer et pacifice vivant".

> perseveraram obstinadamente nos seus vícios até a completa devastação da Cidade (Espinosa, 1988, pp. 349-350).[375]

Um recuo. Após o exame do estado de natureza, a demarcação da extensão e limite do direito natural, com consequente embate perante o artificialismo jus-racional de Hobbes, quando de se esperar que Espinosa prosseguisse com a *tônica* da política, acirrando, expandindo sua visão pessoal, já delivrada dos entraves da religião, eis que os Capítulos XVII, XVIII e XIX apresentam-nos o que na sequência do *Tratado teológico* implicará, considerada a expectativa criada pelo Capítulo anterior, um desvio ou, pior, um retrocesso, um "recuo", um anticlímax.[376] Deparamo-nos com um retorno à Escritura, em vista do que no *Prefácio* do *Teológico* fora anunciado como "descrição prolixa do Estado hebraico", com o fito de "explicar por que razão e por ordem de quem a Religião começou a ter força de lei" (Espinosa, 1988, p. 118).[377] O "leitor filósofo" encontrava-se, desde o início, alertado para esse andamento (ou desandamento) da discussão: mas após tantas páginas viradas, e no impulso ainda do Capítulo XVI, deparar-se com esse regresso à História dos hebreus parecer-lhe-á decepcionante. O *Tratado*, porém, é *teológico-político* e sua fonte histórica primária a Bíblia. Para Espinosa não se trata de uma recuada, sequer de um refreamento na marcha, mas de um avanço em conformidade com o recurso que lhe concerne, e a finalidade a que almeja. A finalidade, a submissão do poder religioso ao político, a atribuição do direito de regulação em matéria religiosa ao soberano do Estado, não aos seus sacerdotes; o recurso, novamente a leitura dos textos sagrados, especificamente o Antigo Testamento, já que a partir da gênese do Estado hebraico poder-se-á concluir o papel que cabe, respectivamente, ao soberano e ao pontífice. Para nossa *narração* é importante que nos detenhamos nesse recurso, pois nele se exemplifica a tarefa da historiografia como suporte metodológico também quanto à *teologia política*. Se a abordagem historiográfica é fundante para a interpretação da Escritura (3.2 e 3.2.1), as narrativas sagradas enquanto *história* são fundamentais para a abordagem de problemas que atinem aos campos da política e

---

[375] SPINOZA, B. TTP XVIII [224/35-225/10], p. 611: "Denique leges durante populi regno incorrupte manserunt, et constantius observatae fuerunt. Nam ante reges paucissimi fuerunt Prophetae, qui populum monerent, post electum autem Regent, permulti silmul fuerunt; Hobadias nanque centum a caede liberavit, eosque abscondidit, ne cum reliquis occiderentur. Nec videmus, quod populus ullis falsis Prophetis deceptus fuit, nisi postquam imperium regibus cessit, quibus plerique assentari student. Adde, quod populus cujus plerumque animus, pro re nata, magnus, vel humilis est, facile se in calamitatibus corrigebat, et ad Deum convertebat, legesque restituebat, et hoc modo esse etiam omni periculo expediebat: contra reges, quorum animi semper aeque elati sunt, nec flecti absque ignominia possunt, pertinaciter vitiis adhaeserunt, usque ad supremum urbis excidium".

[376] NEGRI, A. *A anomalia selvagem*, p. 161: "Positivamente, é preciso assinalar nesse capítulo uma efêmera volta do interesse pelos momentos históricos reais, sua descrição e estudo. Novamente o caráter indomável da historicidade concreta? Talvez, mas aqui a história se tornou opaca".

[377] SPINOZA, B. TTP Praefatio [11/29-31], p. 56: "His consideratis ad Rempublicam hebraeorum transeo, quam, ut ostendam, quâ ratione, et quorum decreto Religio vim juris habere incipit, et obter etiam alia, quae scitu digna videbantur, satis prolixe describo".

da teologia: inextricáveis, de certo modo, porque *a religião é política*, mas por isso mesmo devendo ser distinguidas quanto à sua esfera de atuação. E já que é por recorrência aos textos sagrados que os sacerdotes advogam em causa própria, disputando ao Estado o exercício do poder e, se possível, exercendo o poder estatal sob o disfarce da religiosidade, urge, uma vez mais, enfrentar-lhes em seu mesmíssimo território. À medida que o exame da História dos hebreus, da consolidação e dissolução de seu Estado teocrático, se desenvolve a partir de um repertório afim ao dos religiosos (na verdade) políticos, ou dos políticos (verdadeira ou aparentemente) religiosos, inscreve-se como expediente tático, coerente com a estratégia do *Tratado teológico* de imanência ao seu objeto. E por isso pretende eficácia: voltando-se ao uso da mesma fonte argumentativa de seus adversários, subverte, no entanto, suas conclusões. Razão por que, se na condição de "leitores filósofos", inicialmente nos decepcionamos com o que sentimos ser "passo atrás", retorno ao superado, depois assentimos em que o percurso, afinal, está não apenas de acordo com a economia da obra, mas realiza seu desígnio.

Podemos ver o andamento dessa tática textual mediante dois artifícios: o primeiro, a transição pela qual — da reflexão acerca do limite do direito natural, Espinosa passa ao problema do inimigo interno do Estado e, deste, à burla de que comumente se servem os soberanos para iludir os súditos quanto à legitimidade do poder. Acima vimos as restrições à chamada transferência de direitos: só acontece plenamente *em tese*, pois haverá sempre na prática situações em que o cidadão se furtará à obediência. Do que resulta o magistrado temer muito mais as revoltas interinas às ameaças externas.[378] É toda uma *dinâmica de poder e temor*: por ser temível a população, a *multidão* ("multitudine"), haja vista a superioridade de sua potência e, assim, de seu poder, deve-se contê-la pelo temor; como o soberano amiúde sente a incapacidade de seu *poder real* para tal contenção, apela ao *poder imaginário* de uma sua divinização, uma sua filiação ao *poder maior* de uma divindade. Sendo uma cognição afeita ao cotidiano comum do comum das pessoas, desnecessário dizer que na política o *poder imaginário* opera *em realidade* como um *poder real*. Os historiadores listam inúmeros casos de como a reverência ao poder auxilia na restrição às sublevações, inúmeros soberanos revestindo sua pessoa de uma ascendência, quando não *mítica*, divina, a fim de que seus súditos os admirem e/ou temam. Assim, segundo Tácito (*Anais*, Livro I), Augusto se dizia descendente de Eneias, por sua vez tido por filho de Vênus; segundo Quinto Cúrcio (*História de Alexandre Magno*, Livro 8, § 8) Alexandre alegava ser filho de Júpiter "não por orgulho, mas por

[378] O mesmo no TP VI, 6. Segundo Atilano Domínguez, em nota à sua edição do TP, também *O Príncipe*, Cap. XX, ao final. E ainda no Cap. XIX: "Concluo, portanto, afirmando que a um príncipe pouco devem importar as conspirações se é amado pelo povo, mas quando este é seu inimigo e o odeia, deve temer a tudo e a todos", p.85.

prudência" ("quod quidem consilio, non autem ex supervia fecisse videtur"); e com a mesma intenção de suscitar veneração ao imperador Alexandre, Cléon recordara aos macedônios a piedade com que os persas cultuavam seus reis: como fossem deuses (Livro 8, § 5). Espinosa acrescenta que se os macedônios não eram tão ignorantes a ponto de se deixarem lograr facilmente, outros monarcas, porém, foram mais exitosos na imposição da *imagem* de uma *majestade sagrada* a alegar "que faz na terra as vezes de Deus, que foi instituída por Deus e não por sufrágio e consentimento dos homens e que, além disso, se mantém e defende por especial providência e auxílio divino" (Espinosa, 1988, p. 326).[379] Após tais citações e comentário, encaminha-se o estudo ao que "a revelação divina ensinou outrora a Moisés com este mesmo objetivo" ("quae in hunc finem olim divina revelatio Mosen docuit"). Que dúvida pode restar? A leitura direta e literal do trecho nos diz de um ensino perpetrado pela divina providência a Moisés com o intuito de assegurar a estabilidade do Estado ante os motins e insubordinações: mas considerando toda a desantropomorfização e renaturalização da divindade (3.1.3), os exemplos históricos há pouco citados, e de acordo com a *desambiguação* a que já nos acostumamos (sobretudo 3.1), o sentido exponente só pode ser o inverso, *aquilo que Moisés atribuiu à divina providência como ensinamento*. No escólio à proposição 3 da Parte II da *Ética* (anteriormente, pois, ao início da escrita do *Tratado teológico*), Espinosa já se preocupara em arredar do conceito de Deus a imagem dos reis. Que os reis, inversamente, queiram associar-se à imagem (porque ao conceito não o poderão) de Deus, sabemo-lo que o fazem por necessidade de manutenção de seu poder. Mesmo Moisés. O primeiro artifício tático, pois, consiste nessa inserção do profeta maior do Antigo Testamento num mesmo rol que outros tantos estadistas laicos, indicando sub-repticiamente o tratamento a ser dado à História sagrada.

História dos hebreus: uma parábola. O relato segue a costumeira apropriação: a princípio cremos numa reprodução fidedigna do sentido religioso inerente ao texto, para aos poucos a elucidação reorientar os fatos em conformidade com o objetivo do *Tratado*. A narrativa da instauração e ruína do Estado hebraico inicia-se com o *Êxodo*, em que os hebreus, após o abandono do Egito, retornam à condição do estado de natureza: anteriormente submetidos às leis e domínio egípcios, agora veem recobrada a liberdade originária, estendendo-se o direito de cada qual até onde alcançava sua potência. Na ausência de liderança formalmente instituída, a conselho de Moisés decidem transferir diretamente a Deus os respectivos direitos através de um pacto e de um juramento. Tendo a transferência sido geral,

[379] SPINOZA, B. TTP XVII [205/7-10], p. 558: "Alli autem facilius persuadere potuerunt Majestatem sacram esse et vicem Dei in terra gerere, et a Deo, non autem ab hominum suffragio, et consenso constitui, singularique providentia et auxilio divino conservari, atque defendi".

permanecem iguais entre si em direito como o estavam antes do pacto, sendo a exclusiva autoridade a divina providência, e o Estado um reino em que direito e religião se confundem, razão por que poderia verdadeiramente ser dito "reino de Deus": "os dogmas da religião não eram ensinamentos mas normas jurídicas e mandamentos, tal como a piedade era tida por justiça e a impiedade por crime e injustiça" (Espinosa, 1988, p. 327).[380] Desde o começo a religião revelada se instituiu como prescrição legal e violar a prática comum de piedade era violar o código civil. De tal maneira identificados o político e o teológico, ir contra os preceitos revelados era indispor-se contra a própria nação. Como o poder soberano era consensualmente atribuído a Deus, obedecer-Lhe era cumprir o dever pátrio e o regime estatal poder-se-ia chamar "teocracia". Ora, mas para além do imaginário pelo qual representavam seu Estado, para além da opinião que mantinham acerca de sua obediência a Deus como ao soberano, viviam uma *democracia* enquanto detinham todos o mesmo direito à revelação, interpretação das leis e administração. Sub-repticiamente, eis-nos conduzidos à descrição do regime popular: sua característica principal consiste na transferência coletiva de direito ao soberano o qual, por sua vez, outro não será senão a própria coletividade que mantém em maior grau a liberdade de que dispunha quando no estado de natureza.

É sempre a operante "inversão de teses" (ou "inflexão" argumentativa) nossa conhecida (3.1), a mesma que a seguir Espinosa empregará a propósito da segunda fase da teocracia hebreia. Se o primeiro período, o de fixação do Estado, pôde ser tido como uma *democracia de fato* sob a investidura imagética de uma teocracia, o seguinte será o de uma teocracia imaginária tornada, de fato, uma *monarquia*. Em *Deuteronômio* (capítulos V e VIII) conta-se do estarrecimento do povo ao "ouvir" diretamente a "voz" de Deus "em meio ao fogo", terror tal que a multidão preferira indicar a Moisés como seu mediador, constituído agora em majestade suprema. Suas ordenações identificar-se-iam doravante com os mandamentos divinos, devendo-lhe o povo obediência como antes a devia às revelações ao alcance de quem as pudesse receber e as soubesse interpretar. Assim, Espinosa concluirá que, segundo a Escritura, é legítima a transferência do supremo poder a uma majestade soberana, como o atesta o exemplo de Moisés, único líder inconteste naquelas circunstâncias. E a caracterização do regime em que são concedidos a Moisés exclusivamente os direitos de intérprete das revelações, legislador e executor das leis, é a de concentração de poderes numa só pessoa, em oposição à prática consensual e democrática anterior, marcada pelo *direito* ou *poder geral*. Tendo, assim, a multidão, livremente transferido seu direito a Moisés, transferiu também o direito à escolha

[380] Ibidem, XVII [206/11-13], p. 562: "Videlicet Religione dogmata non documenta, sed jura et mandata erant, pietas justitia, impietas crimen et injustitia aestimabatur".

de sucessão do patriarca: este, apenas, poderia indicar seu sucessor, mas não o fez. Após a morte de Moisés o Estado organizara-se já de tal maneira que ninguém exercera isoladamente a chefia suprema, acumulando as funções deliberativa, legislativa e administrativa. Se Josué assumira o comando geral do exército em tempos de Moisés, depois cada tribo possuía seu chefe e milícia própria. Moisés concentrara autoridade suficiente para o exercício centralizado de poder, mas a organização com que dispusera o Estado não fora a de uma imoderada monarquia; pelo contrário, vigera a divisão de direitos, cabendo a um poder a interpretação e comunicação — e a outro a administração e aplicação — das leis. A Aarão, irmão de Moisés, e à tribo dos levitas a primeira das funções com a guarda da "casa de Deus", construída a expensas da nação inteira; e a cada uma das demais doze tribos, mediante seu respectivo chefe eleito, a tarefa de aplicação das leis a seu território: "Por estas indicações que Moisés deu aos seus sucessores conclui-se facilmente que ele tinha escolhido administradores e não dominadores do Estado" (Espinosa, 1988, p. 331).[381] A insistência na divisão de poderes é importante: através dela Espinosa entende ter sido assegurada a estabilidade ao Estado hebreu, ao passo que sua derrocada se inicia com a perda desse equilíbrio no qual, se concernia aos levitas manter a "corte de Deus", revelar e comunicar suas leis, não lhes concernia poder impositivo; em contrapartida, se aos chefes de cada tribo pertencia a autoridade para o executivo, nisso prescindindo do sumo pontífice, não podiam, porém, legislar.

Espinosa passa em revista peculiaridades do regime responsáveis por seu provisório sucesso, em que fora possível "moderar os ânimos e refrear tanto os governantes como os governados, de modo a que nem estes se tornassem rebeldes, nem aqueles tiranos" (Espinosa, 1988, p. 335).[382] O ponto principal sendo a já bem assinalada divisão de poderes, dela decorrem as ações-interações subsequentes, quais: a obrigação das tribos de se reunirem a cada sete anos para que os sacerdotes divulgassem à nação as prescrições do sumo pontífice e a obrigação individual de conhecimento do livro da lei (*Deuteronômio* VI, 7 e XXXI, 9). Essa medida impunha a lembrança às tribos de que, por mais autônomas fossem em sua governança particular, regiam-se coletivamente por uma legislação cuja revelação cabia a outrem, à tribo dos levitas, por sua vez destituída de poder executivo. Viam-se os chefes locais obstados de somarem ao poder de mando o de interpretação das leis, pois se os concentrassem disporiam de tudo para a tirania; como ocorreria também ao sumo pontífice caso pudesse dispor da

[381] Ibidem, XVII [209/13-15], p. 570: "Ex his a Mose successoribus mandatis facile colligimus, ipsum adminitratores, non autem dominatores imperii elegisse".
[382] Ibidem, XVII [212/4-7], p. 576: "His positis tempus est, ut videamos, quantum haec ratio imperri constituendi ânimos moderari poterat, et tam eos, qui regebant, quam qui regebantur, ita continere, ut neque hi rebelles, neque illi Tyranni fierent".

administração do Estado. Aos chefes interessava, portanto, o cumprimento dos ditames da "casa de Deus" a fim de granjearem as honras públicas e evitarem o risco de incorrer, em caso contrário, no ódio da tribo, o "ódio teológico", o ódio supremo sentido pelos súditos ("summum subditorum odium"). Ser esse Estado o "reino de Deus", serem suas leis, "leis de Deus", seus sacerdotes, "intérpretes de Deus", tudo isso impunha a potência de um *imaginário da obediência*. A "educação cidadã" de um hebreu não se distinguiria de sua formação religiosa, de sua piedade como temor a Deus: desde os descansos semanais aos periódicos festejos religiosos, a veneração constituía empecilho a uma traição à pátria, cuja adoração só encontrava correspondência à altura no *ódio teológico* às demais nações. Mas à piedade, de natureza subjetiva, Espinosa agrega outra razão, objetiva, para a coesão do Estado hebreu: o interesse, "força e vida de todas as ações humanas" ("omnium humanarum actionum robur et vita est"). Associavam-se ao sentimento religioso os incentivos sociais, os benefícios econômicos, tais como o direito geral à propriedade, incluindo aquela restituída, quando do ano do Jubileu, a quem a perdera. Ainda o interesse estava na raiz da fomentação da paz: sendo o exército formado pelas famílias das tribos, de que se recrutavam os homens dos 20 aos 60 anos, nem aos chefes era possível usar das tropas para a opressão do povo, nem lhes era desejável a guerra com a qual mais teriam a perder (desde a própria vida de seus cidadãos às propriedades possuídas) que a ganhar: "Quem nas trincheiras era soldado, na praça pública era cidadão; quem no campo de batalha era comandante, no tribunal era juiz; quem, enfim, no exército era o comandante, na cidade era o príncipe" (Espinosa, 1988, p. 337).[383] O mesmo não aconteceria se o exército se compusesse de tropas mercenárias, cuja manutenção depende dos contínuos conflitos, e cuja ambição tende à invasão, ao saque, à pilhagem. Mas numa nação em que tanto o príncipe de cada tribo como seu exército de populares têm a lucrar com a estabilidade, tende-se à paz.

Resumidas as causas de estabilidade do Estado, quais as de seu declínio? A ruína decorrerá do enfraquecimento daquele equilíbrio de poderes com a notabilidade crescente da tribo levita. Como de praxe, Espinosa expôs inicialmente a situação de modo a realçar aspectos que, depois, confrontados com a nova exposição, mostram-se mais precários e imperfeitos do que à primeira vista. É a inflexão aplicada, a viragem argumentativa, a guinada em direção a seu intento; neste caso, a crítica à "teocracia" que viemos acompanhando. E com que mordacidade Espinosa dá curso a esse dizer-revés, acentuando o próprio revés dos hebreus: "Sem dúvida que, se Deus quisesse que o Estado hebreu fosse dotado de maior estabilidade,

[383] Ibidem, XVII [214/9-11], p. 582: "Qui igitur in castris miles, is in foro civis erat, et qui in castis dux, is in cúria judex, et qui denique in castris imperator, princeps in civitate erat".

teria instituído outras leis, outros direitos e outro sistema de governo"; e se Deus é "o Deus de Israel", "[...] espanta o existir no seu ânimo celeste uma cólera tão grande que até as próprias leis, que se destinam sempre a proporcionar a honra, o bem e a segurança de um povo, ele as tenha instituído com o intuito de se vingar e de punir" (Espinosa, 1988, pp. 341-342).[384] Ironia de uma escrita-reflexão imersa nas locuções piedosas de um texto sagrado a fim de reverter seu sentido. O que fora designado "reino de Deus" aparece sob a égide de uma derrocada, como se o povo eleito (ou autoproclamado tal), a julgar pelo destino de sua nação, mais fosse destinado às "penas e suplícios" ("poenae et supplicia") que à bem-aventurança. Eis o segundo movimento tático da exegese: primeiramente uma avaliação positiva, um encômio, para que, baixadas as armas da prevenção do leitor, advenha a crítica depreciativa, inversa ao elogio inicial.

A decaída do Estado hebraico, para Espinosa, prefigurara-se desde que os primogênitos cederam lugar de sacerdotes à tribo levita (*Números*, VIII, 17), mais próprio sendo cada nação possuir autonomia de culto e decisão a respeito das coisas sagradas. Como o motivo para a mudança se deu com a adoração do bezerro de ouro, de que se eximiu aquela tribo, única a manter a reta piedade, a sua distinção implicaria paralelamente a vergonha sempre recordada das demais. Cria-se uma indisposição geral perante os levitas, e uma suspicácia pela qual tende a população das doze tribos a vigiar, a espreitar os sacerdotes, intentando surpreender a falta, quiçá, de alguns, e estendê-la como repúdio a toda a tribo. Em tempos de crise recrudescia a repulsa: como zeladores da "corte de Deus", os levitas estavam apartados, como vimos, do poder político, sequer possuindo território próprio; deviam, assim, ser mantidos, privilégio que agrupava todo o povo restante em torno de uma crescente animosidade. Na análise de Espinosa, não está em questão, de modo algum, a vantagem da divisão de poderes, mas a concentração do direito-poder de interpretação das leis pelos levitas e a instabilidade decorrente: fosse o direito de legislação um poder de todas as tribos, e ter-se-ia evitado o agravamento da dissidência interina do Estado hebraico. O poder levita representava um "Estado dentro do Estado" ("imperium in imperio").

Moral da história. A nação hebreia estava fadada ao fracasso por admitir como princípio o inaceitável: poder excessivo concentrado em mãos dos pontífices. A posterior instituição do regime monárquico consolidara a derrocada. Exceção feita ao reinado de

[384] Ibidem, XVII [217/26-29] e [218/8-11], p. 592: "Et sane hoc verum est, quod, si Deus eorum imperium constantius voluisset, aliter etiam jura et leges condidisset, aliamque rationem id administrandi instituisset" e "Nec satis mirari possum tantam animo coelesti fuisse iram, ut ipsas leges, quae semper solum universi populi honorem, salutem et securitatem intendunt, animo se vindicandi, et ad populum puniendum condiderit".

Salomão, os demais mostraram-se vulneráveis e, conforme do feitio das monarquias, voltados às guerras porque ao monarca interessa a manutenção do povo distraído pelas lutas, haja vista seu poder centralizado sempre ser temeroso de conjuras e revoltas interinas. A transmissão do ministério das coisas sagradas a uma tribo única, a transferência do poder a um soberano: dois males por evitar e em que, no entanto, incorreram os hebreus. Retornaram ao estado natural ao deixar o jugo egípcio, perderam a vigência igualmente suas leis quando o Estado caiu sob o cativeiro babilônico. Antes da transferência a Moisés o povo inteiro interpretava os mandamentos, a saber, à multidão competia, como uma potência detentora do próprio poder, autogovernar-se. Com Moisés como intérprete, o poder de transmissão das leis de Deus à multidão passara a ser mediado. Mas num caso como noutro, os comandamentos religiosos ganham o estatuto de direito por instituição civil e, assim, por submissão à autoridade soberana, democrática ou não. Comprova-se historicamente a sujeição do *religioso* ao *político*, do *pontificado* ao *principado*.

Libertas philosophandi. O remetimento no *Teológico* a uma experiência concreta, vivenciada, extraída da Escritura, é estratégico, como dissemos, mas também concordante com uma metodologia que só no *Tratado político* será explicitada como princípio: o recurso à experiência histórica como comprovação daquilo que a razão estipula. No Capítulo XVI é antecipada essa que será a finalidade do *Tratado político*: "Por isso, a república mais livre é aquela cujas leis se fundamentam na recta razão; porque aí, cada um, sempre que quiser, pode ser livre, isto é, viver inteiramente de acordo com a razão" (Espinosa, 1988, p. 314).[385] É união entre liberdade política como *condição de possibilidade* mediante a seguridade para que se exerça a liberdade filosófica. No Capítulo XVII encontramos a expressão: "a razão e a experiência ensinam" ("ratio et experienta docente"). Ensinam que a manutenção do Estado depende da fidelidade dos súditos. Mas como não é de se esperar que os súditos sejam espontaneamente leais, é preciso descobrir o meio de manter essa fidelidade e isso não é papel do *Teológico*, que confessa não ter intenção de expor as condições de seguridade do Estado. Cumpre ao *Tratado político*. A história da *gênese* e fim de um Estado, conforme a narrativa bíblica, é modelar: para que dela se extraiam o imitável e o reprovável. Se é legítima a concessão de direitos e a constituição de um poder monárquico soberano, porque afinal a monarquia é um regime possível, também subjaz à análise a preferencial condição democrática daquela teocracia, o que a história subsequente dos hebreus, em sua decadência, demonstrara. É que se já ontologicamente enquadramos o surgimento do Estado, como soma de potência, agora o

[385] SPINOZA, B. TTP [195/1-3], p. 532: "et ideo illa Respublica maxime libera est, cujus legis sana ratione fundatae sunt; ibi enim unusquisque, ubi velit, liber esse potest".

analisamos experiencialmente: de acordo com uma realidade exemplar — não por ser *a ideal*, mas por ter sido *real*. Esta avaliação do Estado hebreu é uma espécie de prefiguração, ensaio daquelas que se apresentarão igualmente no *Tratado político*.

O "reino de Deus é todo aquele onde a justiça e a caridade têm força de lei e de mandamento" ("Regnum esse Dei, in quo justitia et charitas vim juris, et mandati habent"), diz Espinosa no Capítulo XIX do *Teológico*: mas antes de qualquer formação da sociedade as noções de justiça ou caridade não podem ter força de lei. O escólio 2 da proposição 37 da *Ética* IV define o pecado como uma desobediência que só é punível em decorrência do direito civil. É uma definição "laica" de pecado, em que este se associa ao político e não ao teológico. O pecado, o mérito são "notiones extrinsecas", como o bem, o mal, o justo, o injusto. Assim, para que pensemos o sagrado devemos pensar o social, para que pensemos a ordem social devemos ter em conta o soberano e, enfim, seu direito-poder: se em razão da coesão da sociedade o mandatário supremo mantém impreterivelmente o direito a todas as coisas (enquanto tem poder equivalente para tal), inclui-se aqui a normatização do sagrado. Com a dissolução hipotética do Estado só podemos esperar o reinício da situação em que as ações visam o utilitarismo mais individual, sem intenção regulada de mútuo bem-estar, sem civilidade ou religiosidade como princípio diretor. Sem piedade. Se a piedade só existe subordinada à existência civil, é pelo Estado que ganha "força de lei": quanto seja feito contra este redundará em impiedade, e ato piedoso será o que venha a preservá-lo. Ação pia será a que tiver em vista a prática do bem público. No entanto, já que ao soberano cabe julgar o melhor a fazer pelo Estado, a ele competirá a interpretação das leis: sejam reveladas, sejam naturais. O Estado julga da piedade ou impiedade de uma ação: noutras palavras, de sua legitimidade ou ilegalidade. O *reino de Deus* é a piedade: porém apenas socialmente termos quais *justiça*, *injustiça* ganham legitimidade. O *teológico submete-se ao político*.

O direito individual a tudo convertido em direito socialmente limitado, direito civil privado será a liberdade do indivíduo como cidadão, liberdade sujeita à legislação do Estado. Violação do direito privado a injúria cometida por um súdito a outro, em contravenção também às leis do Estado. Justiça é a aplicação ao cidadão daquilo que a lei determina como seu direito e injustiça a retirada de um direito a partir de uma interpretação fraudulenta da lei. Equidade a resolução com isonomia dos litígios, sem consideração à categoria social do indivíduo, rico ou pobre. Iniquidade o julgamento sem parcialidade. Aliados serão os que, pertencendo a nações diferentes, concordam por interesse em manterem a paz e prestarem-se auxílio mútuo em caso de guerra com terceiros. Obviamente o acordo, como no caso da promessa feita ao ladrão (subseção anterior, 4.1.2), só vige enquanto há utilidade recíproca: apenas um tolo ("stultus")

confiaria irrestritamente na promessa de um soberano estrangeiro cujo propósito maior é o bem de sua própria nação. Tal confiança seria, pois, ignorância do "direito das autoridades" ("potestatem jus"). Note-se o uso do termo "direito", completamente alheio ao juridicismo: "direito" envolve o próprio interesse, envolve o poder e a potência do Estado, mas nenhuma fidelidade artificial ao pacto, à palavra dada. Crime de lesa-majestade, finalmente, é a tentativa, bem-sucedida ou não, de tomada de poder à autoridade soberana. Aqui, vemos o rigor com que Espinosa pensa a *seguridade* do Estado. Se bem perpetrado o golpe, não haverá como puni-lo, uma vez ter-se realizado a mudança de poder da antiga autoridade para nova, agora legitimada por seu próprio poder. O crime de lesa-majestade implica, pois, as tentativas frustradas de golpe. Mas também as ações que, bem ou mal-intencionadas, suscitam o questionamento da autoridade soberana. O cidadão usufrui de seu direito privado submetendo-se ao direito civil como súdito; sendo o direito civil a expressão legal do poder do magistrado, agir autonomamente em relação aos assuntos públicos é, mesmo com bom propósito, agir contra o direito-poder do próprio magistrado. Nesse caso, o súdito pode e deve ser castigado.

É a tônica da seguridade. Quando Espinosa visa o Estado sob a ótica soberana, enfatiza o direito desta. Seu poder impositivo. Mas quando a tônica se volta para o súdito, aquela ilimitada potência torna a restringir-se tensionalmente. E a tensionalmente equilibrar-se se concebemos o intuito democrático de ambos os tratados políticos: "não há ninguém que não deseje viver, tanto quanto possível, ao abrigo do medo" ("nullus est, qui non cupiat secure extra metum, quoad fieri potest vivere"), diz o Capítulo XVI, a propósito da razão que, se não é inteiramente adequada para a maioria, mesmo assim o é suficientemente para aconselhar em função da utilidade a vida social. A primeira utilidade sendo a segurança, nem por isso se resumem nesta todas as vantagens da sociedade. Não *devem* se resumir a esta. À seguridade soma-se a liberdade, verdadeira finalidade do Estado. Mas de que liberdade falamos? Em termos de direito civil já fora restringida a liberdade do súdito como direito de contestar a autoridade soberana (em termos de direito natural sempre se poderá contestar qualquer poder, desde que se tenha também poder para isso). Que outras restrições competem à autoridade determinar em nome da seguridade do Estado? No Capítulo VI do *De cive* ("Do direito de quem exerce o poder soberano na Cidade, quer seja um conselho ou um só indivíduo"), parágrafo 11, ao discutir a liberdade de opinião, Hobbes (1993, p. 106) defende o poder de censura do soberano, o qual "exerce também o direito não só de julgar quais as opiniões e doutrinas contrárias à paz pública, como também de proibir que sejam ensinadas". Em nota a esse parágrafo, estende os motivos pelos quais o diz. Pensa sobretudo nas opiniões que sob as vestes da religião defendem a autoridade eclesiástica em oposição à autoridade secular. Opiniões,

portanto, sediciosas. Em relação às demais opiniões, como também "Não há quase nenhuma doutrina, nem no contexto do culto divino nem das ciências humanas, que não possa dar origem a dissensões, acompanhadas de discórdias, brigas e até guerras" (Hobbes, 1993, p. 286), cabe ao poder civil a ação coibitiva dessas causas de transtorno público. Quanto a Espinosa?

No Capítulo XX do *Teológico*, "onde se demonstra que num Estado livre é lícito a cada um pensar o que quiser e dizer aquilo que pensa", Espinosa inicia apontando como violência o desejo de legislar sobre o foro íntimo. Não havendo poder que possa violentamente obrigar alguém a pensar ou crer diferentemente do que pensa ou crê, a imposição da autoridade sobre esses domínios é não só desvantajosa como inútil. Da mesma maneira, dada a propensão natural humana à comunicação de suas ideias e propósitos, pretender legislar sobre a liberdade de "dizer e ensinar" ("libertas dicendi, et docendi") será exercer violentamente o poder. A associação dos indivíduos e a aceitação de um poder soberano comum como renúncia à potência ilimitada natural, não implica a renúncia igualmente ao direito de pensar e dizer. É a extensão da tensão direito natural-direito civil. Não se abdica verdadeiramente de toda potência. Logo, mesmo pretendendo a autoridade sujeitar por uso da força a liberdade de julgar e exprimir julgamentos, não o logrará porque também com o uso da força o súdito se afincará em defender seu direito a pensar e dizer. Resulta que: "Aquilo que não se pode proibir tem necessariamente que se permitir" ("Que prohiberi nequeunt, necessario concedenda sunt"). Permitem-se, pois, todas as opiniões? Exceto as que oponham liberdade e seguridade, isto é, as que ponham em questão a autoridade soberana. Mas se o questionamento for, não do poder mesmo, mas de um seu dispositivo particular, uma lei, por exemplo, e alguém proponha ao magistrado a supressão do que considera inadequado, e o proponha dentro dos trâmites legais, sem qualquer ação de moto próprio, será um bom súdito. Aqui, por um momento, vemos um Espinosa muito próximo da idealidade que criticará duramente no *Tratado político*. Diz-nos que se pode dizer tudo "desde que se limite só a dizer ou a ensinar e defenda o seu parecer unicamente pela razão, sem fraudes, cólera, ódio ou intenção de introduzir por sua exclusiva iniciativa qualquer alteração no Estado" (Espinosa, 1988, p. 367). Esse "desde que" condicional pressupõe a boa-vontade do súdito. Diríamos que a liberdade como aspiração predomina, neste trecho, sobre a contenção de seguridade. Mas para logo tornarem a se equilibrar: será considerado sedicioso, rebelde quem "tentar subversivamente revogar essa lei ao arrepio da vontade do magistrado" (Espinosa, 1988, p. 368). Não obstante, opostamente a Hobbes, em que predomina o medo diante da discórdia advinda do livre pensamento, em Espinosa há o indicativo de que muito pior para o Estado seria coibir o direito de expressão por causa desse temor. É com a liberdade que progridem as ciências

e as artes, é pela liberdade que *se pode esperar* a paz a fim de que a salvação seja alcançada: se não a ético-filosófica, a moral-religiosa.

Resume-se assim a defesa da liberdade de opinião: 1) É impossível suprimir a liberdade de expressão; 2) É liberdade que não prejudica a autoridade soberana, desde que mantida a restrição de manter intocável aquela autoridade; 3) É liberdade que não ameaça a paz; 4) Não ameaça a piedade; 5) Legislar sobre matérias especulativas é inútil; 6) A liberdade de opinião consolida a paz social. Libertas philosophandi.

4.2 Prospecção. Do *Tratado teológico-político* ao *Tratado político*. *De bestas, de autômatos e de racionais: Espinosa e a democracia*

> O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autómatos: é fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade (Espinosa, 1988, p. 367).[386]

Os autômatos. Vimos (4.1.1) que o Estado hobbesiano é a contrapartida coletiva de sua *matéria*, o indivíduo humano. A analogia que percorre todo o *Leviatã* é explicitada na sua breve Introdução, em que sendo a natureza a *arte* com que Deus, supremo Artífice, fez e governa o mundo, o ser humano, ao imitá-la, reproduz por sua vez um *animal artificial*. O Estado é esse *animal humano artificial* e tanto mais vivo quanto podem ser ditas vivas as máquinas compostas de molas, cordas, rodas, engrenagens, os autômatos. Mas se o Estado é um artifício, constituindo-se de um pacto ou acordo entre os indivíduos, os humanos, embora artífices imitadores do Artífice, são naturais: em que medida podem reduzir-se à condição de "autômatos"? Não foi essa redução a intenção de Hobbes na Introdução ao *Leviatã*: pelo contrário, enaltecera a atividade que, espelhada naquela da arte divina, mostra-se capaz de produzir um "homem artificial". Então, ao falar da finalidade do Estado como não consistindo em fazer dos seres racionais autômatos ou bestas, estará Espinosa aludindo a Hobbes? Seguramente, já que o principal interlocutor semioculto do *Tratado teológico-político* é o filósofo inglês e a analogia com as máquinas aparece na abertura de sua obra política mais famosa; o medo é paixão privilegiada em seu discurso, além da soberania concentracionária de poder nas mãos de um só. Para Espinosa, não obstante o pacto jamais implique o abandono do

[386] SPINOZA, B. TTP XX [241/3-8], p. 652: "Non, inquam, finis Reipublicae est homines ex rationalibus bestias, vel automata facere, sed contra ut eorum mens, et corpus tuto suis functionibus fungantur, et ipsi liberâ ratione utantur, et ne ódio, ira, vel dolo certent, nec animo iniquo invicem ferantur. Finis ergo Reipublicae revera libertas est".

direito natural, apenas redirecionando-o à coletividade, nem por isso a situação em sociedade deve ser tal que a consideremos identicamente tormentosa com relação ao estado de natureza. O Estado deve ser um facilitador da convivência, um potencializador das disposições e práticas que, desenvolvidas coletivamente através da divisão de tarefas, de outro modo permaneceriam sem realização, ultrapassando em muito a força do indivíduo isolado. Daí o elogio da cooperação mútua, já no Capítulo V do *Tratado teológico*, em que é dito da utilidade e extrema necessidade da sociedade, não somente pela segurança contra os inimigos, mas por permitir tempo e disponibilidade para realização das artes e das ciências, imprescindíveis à beatitude. A sociedade tem sua contramarcha na "barbárie", na insociabilidade: mas se o Estado, dispositivo social por excelência, é fomentador de um medo que ultrapassa aquele domínio com que o poder deve submeter os ímpetos humanos, submete-se ao perigo de ser conturbado. Porque agir pelo medo é agir determinado por uma "tristeza instável" (pela definição 13 dos afetos na *Ética* III), advinda da dúvida quanto ao sucesso de algo. Ora, se o Estado é ele mesmo o incitador a essa terrível condição de temerosidade, que esperar como consequência? A disseminação, o alargamento e aprofundamento da instabilidade do próprio descontentamento: em suma, rebelião.[387] Há um deslocamento da tônica do medo para a da esperança: se não há esperança sem medo nem medo sem esperança, conforme a *Explicação* seguida à definição daquele, não obstante é preferível o domínio pela esperança porque esta é expressão de alegria, ainda que igualmente instável. Hobbes dissera que a liberdade se concilia com o medo no Estado: Espinosa acredita que o papel do Estado é, antes de tudo, livrar-nos do *medo automático* acentuadamente presente na insídia, na intolerância, na discórdia.

Com os Modernos a questão da máquina vem a primeiro plano premida pelo otimismo das recém-descobertas científicas, muitas das quais devidas aos novos utensílios de que já Bacon faz o elogio ao indicar que os sentidos não devem ser abandonados a si mesmos. Na *Nova Atlântida* (3.2.1), dentre os diversos espaços da Casa de Salomão destinados à experimentação e reprodução de fenômenos (amplas cavernas chamadas "regiões inferiores", altíssimas torres chamadas "regiões superiores", "câmaras de saúde", "parques", "tanques"),

[387] ESPINOSA, B. TTP V, p. 182: "Na verdade, quando os homens agem apenas por medo, fazem o que menos gostariam de fazer e não se importam com a utilidade nem com a necessidade daquilo que fazem, procurando unicamente não pôr a cabeça em risco, isto é, não se expor aos castigos. Por outro lado, será inevitável que se alegrem com o mal e os prejuízos daquele que tem o poder, ainda que isso acarrete também o seu próprio mal, e que lhe augurem e causem todos os danos que puderem". No original, V [74/5-10], p. 214: "[...] quamdiu enim homines ex solo metu agunt, tamdiu id, quod maxime nolunt, faciunt, nec rationem utilitatis et necessitatis rei agendae tenent, sed id tantum curant, ne capitis, aut supplicii rei sint scilicet. Imo non possunt malo, aut damno imperatoris, quamvis cum suo magno eriam malo non tamen laetari, ipsique omnia mala non cupere, et, ubi poterunt, adferre". Conforme também a EIII, prop. 20: "Quem imagina que aquilo que odeia é destruído se alegrará" ("Qui id quod ódio habet destruí imaginatur, laetabitur").

espaços destinados à produção de alimentos e medicamentos ("fábricas de cervejas", "fornos e cozinhas", "dispensários ou farmácias"), há também o cultivo das artes mecânicas e as "casas de máquinas onde são preparados os instrumentos e as máquinas para todo tipo de movimento" (Bacon, 1979, p. 268). Mas é Descartes, com a tendência de seu mecanicismo para o enquadramento do corpo como um complexo mecanismo de estímulos e respostas, quem incentivará a propagação do *conceito-imagem* "máquina". Já na Quinta Parte do *Discurso do método* ele aludira aos autômatos. Na carta a destinatário desconhecido, de março de 1638, retoma a questão e a desenvolve. No parágrafo 18 da *Monadologia* de Leibniz o autômato ressurge: "Poder-se-iam denominar Enteléquias todas as substâncias simples ou Mônadas criadas, pois contêm em si uma certa perfeição (*ékhousi tò entelés*), e têm uma suficiência (*autárkeia*) a torná-las fontes das suas ações internas e, por assim dizer, Autômatos incorpóreos" (Leibniz, 1983, p. 106). Porém, é com Julien Offray de la Mettrie (1709-1751) e *O homem-máquina* (1747) que o determinismo fisiológico latente no mecanicismo cartesiano despontará sem reservas, conglomerando uma visão de mundo materialista e sensualista, bem afim ao capitalismo industrial que já se anuncia.[388] Mas no *Tratado da emenda do intelecto* a noção de autômato aparece cumprindo outra função: Espinosa fala-nos ali de um *automa spirituale*.[389] O parágrafo [85] em que é adotado o termo trata da ideia verdadeira, simples ou composta de coisas simples. E insere a correspondência realidade formal-realidade objetiva de que tratamos em particular quando do exame das *Meditações* de Descartes (supra 2.2.2): mais realidade formal tenha a coisa, mais realidade expressará objetivamente sua ideia e assim mais afetará a alma. Esta, à medida que concebe a necessidade causal pela qual se originam as ideias e se dispõem em sua correspondência à ordem das coisas, percebe a si mesma inserida numa corrente de ideias que a situam e delimitam: como fora apenas parte de uma sequência de leis certas e determinadas a ela sobrepostas, como fora uma mera consequência da realidade

[388] Conforme a Introdução de Fernando Guerreiro à tradução de Antonio Carvalho para *O homem-máquina,* p. 15: "No libertinismo filosófico do século XVIII — a obra de transição entre um sistema de pensamento [espiritualista] a outro [materialista] é, talvez, o *Dictionaire historique et critique* de Pierre Bayle (referência que sensualistas, enciclopedistas e materialistas mecanicistas respeitam em conjunto) — o materialismo continuará a ser um elemento mais relegado (de que os enciclopedistas, por exemplo, se distanciam) do que admitido ou 'querido'. Até à síntese (de estrutura: de escrita, gênero, eficácia e conteúdo) de *L'homme-machine* (em 1747) é essa reminiscência do século XVII que prolifera e perdura: o *Theophrastus redivivus* desdobra-se, por exemplo, em 'memórias' como as *Opinions des anciens sur le nature de l'âme* e diversos *Traités* (*des miracles*, *des oracles* ou *des trois imposteurs*); por volta de 1730 circula um *Écrit sur l'âme matérielle* e citam-se passagens e fragmentos do *Tractatus theologico-politicus* de Espinoza que se articulam com diversos 'exemplos' extraídos de relatos de viagens, memórias históricas ou dos *Discours anatomiques* de Lamy".

[389] ESPINOSA, B. *TIE* [85], p. 79: "At ideam veram simplicem esse ostendimus, aut ex simplicibus compositam, et quae ostendit, quomodo et cur aliquid sita aut factum sit, et quod ipsius effectus objectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius objecti; id quod idem est, quod veteres dixerunt, nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus; nisi quod nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem, et quase aliquod automa spirituale".

inexoravelmente atuante; como fora um *autômato*, embora *espiritual*. Sendo a mente condicionada pela determinação natural de leis certas, como dizê-la livre e "sujeito do conhecimento"? Como pensá-la "consciência de si"? Essas questões nortearam o trabalho de Lia Levy que considera fundamental a abordagem da subjetividade em Espinosa: "Será somente enquanto coisa singular existente em ato [...] que a ideia do corpo será considerada uma alma e será capaz de referir-se corretamente a si mesma como sujeito das ideias" (Levy, 1988, p. 37).[390] Enquanto apreende adequadamente a si mesma como realidade atual, ideia de um corpo em ato, é que a mente pode ser dita o sujeito do conhecimento. E enquanto tem a certeza de que ao fazê-lo, o faz como utilizadora da potência nativa de inteligir que ela mesma *é*, então pode ser dita livre, porque embora determinada, não é *coagida*; produtora de conhecimento, não pode ser meramente *sujeitada* à força das ideias.

Que o automatismo espiritual em Espinosa não incorra na eliminação da autonomia da mente, *sujeito* de conhecimento, tem sua correspondência na crítica ao *assujeitamento* do súdito quando num Estado despótico. Se, como o esclarece Lia Levy, o adjetivo "espiritual" acrescido ao "autômato" resguarda a possibilidade de atuação da mente, destituído de adjetivação o substantivo reduz-se àquilo que significa para os Modernos: uma máquina cujo funcionamento é admirável porque, embora artificialmente projetada, uma vez produzida realiza com relativa autonomia sua automática movimentação e faz-se previsível, mecânica, precisa, em conformidade com a previsão com que fora planejada e fabricada.[391] Considerado, porém, o automatismo humano, tal previsibilidade e conformação só podem parecer positivos àqueles interessados no controle irrestrito, na sujeição absoluta pela qual a espiritualidade seja eliminada ao máximo, a pessoa maximamente despersonalizada, a humanidade *bestializada*. A considerar a visão cartesiana acerca da ausência de "alma" nos animais, humanos comparados a bestas são humanos *desespiritualizados*, *autômatos inespirituais*. Ora, no próprio *Tratado teológico* (no Capítulo XIII) a expressão havia aparecido parcialmente: ao advogar que as coisas invisíveis, a saber, os atributos de Deus, só são visíveis pelos *olhos das demonstrações*,

---

[390] Cf. LEVY, L. *O autômato espiritual: a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*, p. 473: "No T.R.E., Espinosa já acreditava que a alma humana, ao mesmo tempo que deve ser concebida como um autômato, distingue-se do autômato inteiramente desprovido de alma. Ainda que dependente de uma teoria autônoma das ideias, o conhecimento humano não se reduzia a uma pura mecânica, composta apenas de ideias, e o adjetivo 'espiritual' tinha por função indicar que essa irredutibilidade está relacionada à capacidade que tem a alma humana de se referir a si mesma como sujeito ou, dito de outra forma, à consciência de si".

[391] Maria Luísa Ribeiro Ferreira: "As máquinas reduzem operações complexas a sequências de operações mais simples, controláveis e repetíveis. Elas participam no desejo dos homens de ordenar e regular a natureza. há uma linguagem óptima, porque artificial e rigorosa, para descrever a máquina do mundo. O conhecimento matemático e o conhecimento das máquinas aproximam-se; evidencia-se a homogeneidade entre o modelo matemático e o modelo mecânico. Em ambos, o que se exprime é uma relação precisa de proporcionalidade entre partes". *Diálogo e controvérsia na modernidade pré-crítica*, p. 22.

Espinosa critica os que, sem fazer uso legítimo do intelecto, pretendem tratar de assuntos sobre os quais apenas repetem o que conhecem por ouvir dizer (nível primário de conhecimento), como fossem papagaios, ou autômatos.[392] Neste caso, trata-se, novamente, de autômatos sem verdadeiro espírito. Uma vez mais a aliança tão estreita entre o teológico e o político: as opiniões preconcebidas, estereotipadas acerca de Deus e da natureza têm direito de cidadania, são toleradas pelo Estado (muitas vezes são incentivadas), mas não a ponto de pretenderem exclusividade como verdade e disseminarem-se suscitando a discórdia e o embrutecimento; como o próprio Estado deve exercer seu poder de modo a não incidir sobre o que é melhor deixar estar: o direito de cada qual pensar e dizer o que lhe aprouver. Sem dúvidas, o autômato espiritual de Espinosa opõe-se a essa automação irracionalista que possui dupla face, as faces teológica e política.

A felicidade imaginada. Passaremos a nos concentrar numa dessas faces, a segunda. Seguiremos o propósito de Espinosa de complementação daquilo que permanecera germinal no *Tratado teológico-político*, a indicação dos princípios que devem gerir a constituição de Estado. Para tanto, consideraremos dois autores-personagens mencionados (o segundo, explícita e elogiosamente) no *Tratado político*: Thomas More (1478-1535) e Nicolau Maquiavel (1469-1527). Em *As utopias ou a felicidade imaginada* o filósofo polonês Jerzy Szachi apresenta-nos uma classificação geral para os empreendimentos utópicos. Diz-nos das muitas classificações possíveis, consoante seja o enfoque a que se atenha o estudioso, e oferece a sua própria que, inicialmente, diferencia entre "utopias escapistas" e "heroicas". As escapistas são as que, mesmo críticas de seu tempo, não se propõem à ação para implementarem o ideal que criam; as heroicas são, opostamente, as que se ligam programaticamente à execução de seu projeto, seja pela luta revolucionária, seja pela reforma social ou reclusão: "neste caso a utopia envolve sempre o indivíduo inteiro e não só a sua imaginação" (Szachi, 1972, p. 24). O segundo agrupamento subdivide-se em respeito ao tipo de ação que promove: pode pretender uma intervenção parcial ou transformação total da sociedade. Naquele caso, visa-se a uma "sociedade alternativa" à parte da que a engloba e à qual repudia: cria-se um "retiro", um "monastério" em que indivíduos seletos desenvolvem seu experimento. É a utopia monástica. No caso da transformação geral a empreita é de renovamento social desde os alicerces, é oposição incondicional à realidade como dada. Trata-se aqui da utopia política. Esses dois

[392] SPINOZA, B. TTP XIII [170/9-15], p. 464: "Nam res invisibiles, et quae solius mentis sunt objecta, nullis aliis oculis videri possunt, quam per demonstrationes; qui itaque eas non habent, nihil harum rerum plane vident; atque adeo quicquid de similibus auditum referunt, not magis eorum mentem tangit, sive indicat, quam verba Psittaci, vel automati, quae sine mente, et sensu loquuntur".

utopismos práticos opõem-se aos sobreditos "escapistas", que por sua vez se subdividem em utopias de espaço, de tempo e da ordem eterna. As utopias de espaço são as mais frequentes, as que associam seu *deslocamento* diante da realidade que negam ao não-lugar de seus próprios países e mundos imaginários. Pasárgadas. Também são utopias de lugar as que mitificam lugares existentes, como as pátrias parecem ideais aos exilados. As de tempo são as que se distanciam cronologicamente, seja através da idealização de uma Idade de Ouro pregressa, seja através de sua projeção num futuro distanciado. As da ordem eterna são as que não se definem nem por um local, nem por uma época, pensando-se congruentes com algum ideal absoluto, "a Natureza, Deus, a Razão, a 'ordem universal'" (Szachi, 1972, p. 65). A *República* (a *Politeia*), de Platão, é um exemplo. O *Código da natureza*, de Morelly, outro exemplo. A *Utopia* de More, a que se deve a atribuição do nome comum aos gêneros diversos, é, pois, segundo a classificação de Jerzy Szachi, uma *utopia de lugar*.

Na Introdução à edição francesa de 1842 de *A utopia*, o tradutor Victor Stouvenel afiança não ser *A Utopia* "precisamente o código do gênero humano, nem o programa da paz universal. É antes uma fórmula de organização interior e de política exterior, para uso de uma nação distinta que, para um inglês, só podia ser a Inglaterra" (Stouvenel, 1842, p. 2). Afirma que a divisão da obra em duas partes corresponderia a uma Crítica e a uma Dogmática, sendo o Livro I "o espelho fiel das injustiças e misérias da sociedade feudal; é, em particular, o martirológio do povo inglês sob o reino de Henrique VII", que cobre a Inglaterra de impostos e multas, de proibições e multas e "faz da justiça um verdadeiro crivo, por meio do qual peneira as fortunas privadas" (Stouvenel, 1842, p. 4). Acrescenta-se a posse pelo clero e pela nobreza da maior parte das propriedades e dos bens públicos, e tem-se ideia da precariedade de vida do povo, situação escandalosa que na obra será objeto de crítica do personagem Rafael Hitlodeu. No dizer de Stouvenel, após demolir, põe-se More a edificar: "desenvolverá, no Livro II de sua obra o plano de uma vida social inteiramente nova, que Platão sonhara e que os primeiros cristãos praticavam voluntariamente" (Stouvenel, 1842, p. 11). Mas além dessa abordagem *de conteúdo*, temos em More e em *A Utopia* a fundação, como forma, de um gênero narrativo, o da viagem imaginária que conhecerá "imitações": algumas, "a de Campanella, que escreve em 1602 sua *A Cidade do Sol* e a publica em 1623, e a de Bacon, que compõe em 1622 sua *Nova Atlântida*, que aparecerá em 1627" (Gandillac, 1995, p. 213). E voltamos a Danilo Marcondes (2019, p. 70): "Defendo a hipótese de que a descoberta do Novo Mundo foi, nesse contexto, o primeiro grande fator de impacto, do ponto de vista histórico e cronológico, para dar início à crise que caracteriza o surgimento do pensamento moderno", crise que "pode ser considerada uma crise cética". De fato, como se inicia a "fábula" de Francis Bacon? "Velejamos do Peru

(onde permanecemos por todo um ano) rumo à China e Japão, pelo mar do Sul, levando conosco provisões para doze meses" (Bacon, 1979, p. 237). É o relato fantasioso de um navegante que se deparará com a *Nova Atlântida*, sociedade alicerçada sobre o saber científico.

As utopias de lugar de More, Bacon, Campanella, inspiram-se nas navegações, na expansão marítima europeia, na expansão do próprio capital mercantilista. Não admira que tanto em Morus como em Campanella, ambos vinculados a ordens religiosas (o primeiro, leigo franciscano, o segundo, monge beneditino), a preocupação econômica ganhe relevo, semelhando-se as duas ilhas, a de Utopus e a Cidade do Sol, em sua proposta de "comunidade dos bens externos". *Lugares-incomuns*, essas utopias são a um só tempo uma crítica ao presente e uma *aspiração* a outro futuro, possível-impossível. Lidam com essa ambiguação por natureza de seu próprio idear comumente criticado por sua irrealidade. Tanto, que nas respostas às "Questões sobre a Ótima República", Campanella nos diz ser a primeira dificuldade que lhe apontam acerca da "racionalidade" e "utilidade" de sua ilha a de que, "Do que nunca existiu, nem existirá, nem se espera que exista" é inútil e vão tratar. Semelhante modo de viver em comum, inteiramente livre de delitos, é impossível, nem nunca se viu, nem se verá" (Campanella, 1972, p. 277). A que responde: "existe em nosso favor o exemplo de Thomas Morus, mártir recente, que escreveu a sua república *Utopia*, imaginária, exemplo no qual encontramos as instituições das nossas". Apela primeiro para a antecedência literária, ficcional, mas a seguir para a prática: "Paralelamente, os príncipes promulgam leis que consideram ótimas, não porque imaginem que ninguém as transgredirá, mas porque julgam tornar felizes os que as observam"; e "Qual é a nação capaz de imitar a vida de Cristo, sem pecar? E, por isso, os Evangelhos terão sido escritos inutilmente?" (Campanella, 1972, p. 278).

Entre seguridade e liberdade. Mas seja qual for a variação de lugar e Estado imaginários, no concernente à política Espinosa os consideraria sob o mesmo critério, o de uma explanação mais afeita a como os humanos *deveriam ser*, e não como *são*. Em nome desse realismo político que traça como linha divisória perante o moralismo a consideração das coisas em sua *natureza verdadeira*, é que outro renascentista terá seu apreço, o florentino Niccolò di Bernardo Machiavelli. Curiosamente, More e Maquiavel foram homens de Estado. O primeiro, lorde-chanceler sob o regime de Henrique VIII e sob o regime deste, decapitado. E o segundo, secretário e conselheiro de Piero Soderini, "presidente vitalício da República de Florença" (Larivaille, 1988, p. 144): com a queda deste, exilado.[393] Servidor de uma Florença republicana,

[393] Para uma contextualização de Maquiavel, a obra de Paul Larivaille, *A Itália no tempo de Maquiavel*. Também as obras didáticas (nem por isso menos consideráveis) de Maria Tereza Sadek, *Maquiavel: a política como ela é*, e Maria Lúcia de Arruda Aranha, *Maquiavel: a lógica da força*; contamos ainda com *Machiavel*, de L. Gautier

Maquiavel escreve *O príncipe* quando em desgraça e com a esperança de retorno à vida pública. Se nessa obra considera o "principado absoluto", com os *Discorsi* situa melhor o lugar cabível a essa forma de governo, para ele emergencial, "etapa intermediária, de duração variável, inevitável entre um caos institucional (inicial ou não) e um Estado republicano que Maquiavel continua a considerar como o melhor dos Estados" (Larivaille, 1988, p. 147). Essa dupla identificação com o florentino, com sua *política do que é* e seu republicanismo como *o melhor que pode ser*, incita Espinosa a uma rejeição da política do que não é e, portanto, não pode verdadeiramente aspirar ao melhor que pode ser. Em 4.2.1 trataremos de utopistas e moralistas (o não-ser e não-poder do poder-ser) e em 4.2.2 trataremos de Maquiavel, ser e poder-ser do ser-poder. Em 4.2.3, o espinosano poder-ser do ser-poder.

Se há o que se chame, pois, uma adesão de Espinosa ao realismo maquiaveliano, tal não será uma novidade do *Tratado político*. A *Ética* e o *Tratado teológico* já acentuam reiteradamente a inconstância e a veleidade humanas, embora sempre evitando o tom condenatório que seria aquele próprio aos "filósofos", os moralistas.[394] Porém, se natureza humana é imutável em sua mutabilidade, a situação holandesa a partir da qual Espinosa escrevera os dois tratados mudara consideravelmente. No *Teológico* o pensador escrevera sobre a "rara felicidade de viver numa República, onde se concede a cada um inteira liberdade de pensar e de honrar a Deus como lhe aprouver e onde não há nada mais estimado nem agradável do que a liberdade". (Espinosa, 1988, p. 114).[395] "Inteira liberdade de pensar". É a *imagem* da Holanda à época: na carta 7, de 1662, portanto bem anterior ao *Tratado teológico*, Oldenburg insta a que Espinosa não se prive da publicação de suas obras, por mais que rosnem os "teologastros": "sua República é sumamente livre e há que filosofar nela com plena liberdade". A que acrescenta: "além disso, sua prudência sugerirá a expressão de suas ideias e opiniões com a maior moderação possível". É bem o retrato de uma nação "livre" à época. Como na carta, de 1973, com que o reitor Fabritius a contragosto põe à disposição de Espinosa, por instância de Karl Ludwig, Eleitor Palatinado, uma cátedra na Universidade de Heidelberg. Ser-lhe-ia, diz o reitor calvinista, concedida inteira liberdade de pensar, confiando que tal liberdade

---

Vignal.

[394] Em "Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavélisme et utopie", Alexandre Matheron identifica São Tomás como aquele a quem principalmente Espinosa tem em vista ao criticar "os filósofos" no início do TP. E a constituição racional "autorregrada" dos regimes políticos propostos por Espinosa apareceriam como a superação possível das manipulações típicas do político pragmático. O TP seria, assim, um desenvolvimento da antinomia utopia-realismo presente nos seus dois primeiros artigos. Cf. MATHERON, A. *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*, pp. 81-112.

[395] SPINOZA, B. TTT, Praefatio [7/21-24], p. 45: "Cum itaque nobis haec rara foelicitas contigerit, ut in Republica vivamos, ubi unicuique judicandi libertas integra, et Deum ex suo ingenio colere conceditur, et ubi nihil libertate charius, nec ducius habetur".

não perturbaria a religião oficial. Trata-se, pois, sempre, de uma liberdade condicional (como não? Toda liberdade é condicional). Que Espinosa fale em "inteira liberdade de pensar", a julgar pelo fato de o próprio *Tractatus* precisar ter sido escrito, só pode ser julgado sincero como elogio da propensão à tolerância da nação, como reconhecimento à tendência dos magistrados de manterem contido o fervor censório dos religiosos-políticos, políticos-religiosos, os quais atrevida e descaradamente se esforçavam por usurpar o poder da autoridade soberana. Mas muitas mentes ainda se aferravam aos "vestígios da antiga servidão" ("antiquae servitutis vestigia") e os usurpadores se apropriavam da ignorância da multidão para insuflá-la contra a autoridade. Dois anos após a publicação do *Tratado teológico* os Países Baixos vivenciaram a guerra contra a França, declarada em 11 de agosto de 1672 e, com o agravamento da situação e o descontentamento popular incitado por certa oposição saudosa da monarquia pregressa, viram a reascensão da Casa de Orange e o massacre dos irmãos De Witt (infra, 4.3.3). No *Tratado político* (I, 3) Espinosa falará de dirigir ou conter a multidão dentro de certos limites. Ocorrerá, após trágico episódio da crise republicana holandesa, uma transição da ênfase na liberdade à ênfase na seguridade? De um Estado promotor de certo poder de ação a um poder de incerta contenção? "A segurança é uma alegria surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, da qual foi afastada toda causa de dúvida" ("Securitas est laetitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de qua dubitandi causa sublata est"), diz a definição 14 dos afetos da *Ética* III. A "tensão entre a *securitas*" e "a gênese — incompleta — do direito da sociedade como poder conjunto da multidão" (Torres, 2007, p. 99),[396] estende-se ao longo do *Tratado político*, mas não para decidir em favor da seguridade e contradizer as aspirações à liberdade do *Tratado teológico*. Sim, para confirmar que não há seguridade sem liberdade e que em sua dinâmica de poder e potência, se não há a segunda sem a primeira, a primeira não se sustenta sem a segunda. As formas de regime político racionalmente constituídas por Espinosa deverão visar a *seguridade da liberdade*, a fim de que os cidadãos-súditos não se reduzam à servidão, e sua potência natural coincida com seu poder político.

[396] Em seu profícuo artigo "Machiavelli y Spinoza: entre securitas y libertas", Sebastián Torres defende duas razões para se pensar a "expansão-constituição da multidão como superação da seguridade" em Espinosa: a primeira é que a ideia de *securitas* aparece na economia do *Tratado político* somente na análise do regime monárquico. A segunda é que no exame do regime aristocrático Espinosa aponta, em VIII, 12, que "o decrescimento da potência dos homens corresponde a um decrescimento da política, que conduz da democracia à tirania", isto é, à contenção da potência coletiva em nome da seguridade; em sentido inverso, o desejo de seguridade conduzindo à tirania, a multidão tenderá a procurar a liberdade política. In: Conatus, vol. 1, n. 1, julho de 2007, pp. 87-103.

4.2.1 Utópicos e moralistas: "em que a teoria mais difere da prática"

> Agora, caro More, vou revelar-vos o fundo de minha alma, e dizer-vos os meus pensamentos mais íntimos. Em toda a parte onde a propriedade for um direito individual, onde todas as coisas se medirem pelo dinheiro, não se poderá jamais organizar nem a justiça nem a prosperidade social, a menos que denomineis justa a sociedade em que o que há de melhor é a partilha dos piores, e que considereis perfeitamente feliz o Estado no qual a fortuna pública é a presa dum punhado de indivíduos insaciáveis de prazeres, enquanto a massa é devorada pela miséria (More, 1972, p. 203).

Uma via oblíqua. É célebre a abertura do *Tratado político* de Espinosa: o capítulo primeiro condensa a visão geral acerca do que o pensador concebe como "política", e os fundamentos pelos quais será a obra desenvolvida. Repudia já no primeiro parágrafo aqueles a quem chama "os filósofos", que condenam as paixões em nome de uma idealização de natureza humana em parte alguma encontrável, e por escárnio escrevem sátiras ou, por imperícia, quimeras, utopias. Alude, pois, nomeadamente à obra de Thomas More, a qual possuía em sua biblioteca.

Uma chave de leitura para *A Utopia* é-nos fornecida por Miguel Abensour no Capítulo 2, dedicado a More, de *O novo espírito utópico*. Contrariando os extremismos do que chama leituras realista e alegórica (a propósito, 3.2), a primeira calcada numa interpretação literal de More, e a segunda num alegorismo, Abensour insiste na dimensão textual da obra, enfatizando que qualquer visão acerca da ilha de Utopus, se não considerar a circunscrição literária, retórica, com que o próprio More procurou pensá-la, estará "imediatamente fadada a permanecer aquém d'*A Utopia*": "*A Utopia* é fruto de um dispositivo textual, propositadamente complexo, armadilha que brinca com a vontade do leitor, expondo-o permanentemente a um logro. Jogo sábio, sutil, erudito [...]" (Abensour, 1990, p. 77). As linhas interpretativas polarizadoras dividir-se-iam entre os que acentuam o feitio de uma compreensão imediata, direta, do texto, a realçar sobretudo a crítica do viajante Rafael Hitlodeu à propriedade privada, resultando assim numa espécie de apologia a Thomas More como arauto de um socialismo moderno: o que explica a presença de seu nome na Praça Vermelha de Moscou (Abensour, 1990, p. 77). Tal apropriação, partindo já de uma sua identificação com o que seria o objetivo central do livro, tendo em mira a defesa da abolição da propriedade em comum acordo com o que seria também a intenção de More; tal apropriação, ao destacar um pretenso eixo ideológico inequívoco e sustentar uma finalidade indubitável como sendo a do próprio autor, opera uma redução da polivalência possível de sentidos à univocidade, a saber: ao sentido único, literal, aquele assentado pelo intérprete por estar de acordo com a sua concepção de mundo (sempre segundo Abensour, é a leitura de Karl Kautsky, por exemplo, em *Thomas More et son Utopie*).

Não importa se, tomando as regras e ordenamento geral da ilha imaginária como discurso programático real e intencional de More, é oposta à apologética a conclusão a que chega o leitor: ainda que se diga da Utopia ser uma *péssima república* (o exato oposto do pretendido por seu criador), por nela se demarcar a mesma tendência autoritária de sua antecessora, a *Politeia* de Platão; ainda que seja denunciada como tirânica a organização da nação fictícia, é a insistência numa abordagem denotativa, cuja literalidade apenas aponta no texto uma intenção explícita, evidente à primeira leitura, que iguala a crítica à defesa, ambas ignorantes de uma característica essencial àquele escrito, uma estilística do desvio, uma retórica de *via oblíqua* ("ductus obliquus").

Poder-se-ia pensar que a interpretação alegórica, por fazer saltar à vista o que a esta não se apresenta à "primeira vista", conduziria à "verdade" textual. Mas no caso de *A Utopia* (porque tratamos desta, por ora, mas o caso é extensivo a quantas obras caiam sob idêntico processo decifratório) ocorre com a aproximação conotativa algo similar à literal, em se tratando de leitores premeditadamente atrelados a um ideário. Muitas vezes o intérprete alegórico faz surgir do texto um sentido de que dispõe previamente, ou seja, aplica ao lido o já sabido, o antecipado, o horizonte "validativo" com que novamente é direcionado ao unívoco o que deveria, pelo contrário, permanecer polissêmico. Para um crítico católico como R. W. Chamber, conforme Miguel Abensour, em repúdio ao mercantilismo capitalista do século XVI, More distaria do prenúncio de uma sociedade comunista, antes apontando para o monastério beneditino como modelo societário: *A Utopia* seria, não uma projeção, um ir para adiante, porém um olhar para trás, uma retrocessão a certa aspiração de fraternidade da cristandade medieva. Então, porquanto a interpretação alegórica possa descobrir sentidos para além da leitura literal (dada a abertura à interrogação das imagens textuais e seus possíveis significados cifrados), o limite da visão do intérprete tenderá a encaminhar a leitura novamente à univocidade. O que contrariaria a intenção de More mesmo, o qual, no Livro Primeiro de *A Utopia*, sugere que seja seguido "o caminho oblíquo": a despeito dos desvios táticos, é a via "que vos conduzirá mais seguramente à meta" (More, 1972, p. 201).

Eis por que Miguel Abensour insiste na atenção a como se articulam os Livros I e II de *A Utopia*. É na conversa inicial de More e Pedro Gil, reais, com o fictício Rafael Hitlodeu, que se designa de modo críptico o "código" de acesso ao escrito em sua segunda parte, a da descrição da ilha.[397] Isto é: a conversação inaugural que ocorre num "banco de relva" no jardim

[397] O nome do personagem central, Rafael Hitlodeu, é ilustrativo: para Abensour (op. cit., p. 87), Hitlodeu quer dizer, pelo étimo, "narrador de frioleiras". Já Rubem César Fernandes, o tradutor de *As utopias*, de Jerzy Szachi, indica em nota à p. 1: "Os nomes próprios escolhidos por More contêm uma significação coerente com o espírito

da casa de More, e que passa por alto as várias maravilhas comumente associadas às viagens marítimas de então; essa conversa preambular, após uma ligeira menção aos povos encontrados pelo navegante Hitlodeu, volta-se ao tema muito mais prosaico do roubo, da punição a esse crime e, sobretudo, da crítica à propriedade privada. Pois "já perderam o mérito da novidade: Cila, Selenos, Lestrigões, comedores de gente e outras harpias de mesma espécie que existem em quase toda parte. O que é raro, é uma sociedade sã e sabiamente organizada" (More, 1972, p. 168). Uma "sociedade sã e sabiamente organizada" será o mote do Livro II "da Comunicação de Rafael Hitlodeu", a descrição da ilha de Utopus, suas cidades, arte e ofícios etc. Mas para lá chegar, será preciso que More ponha às escâncaras a desigualdade social da realidade inglesa do século XVI, em que vigorava o avesso de uma organização sã e sábia. Se a crítica contundente do Livro I parece atender àquele anseio literal de tomar *A Utopia* como uma proposta programática de instauração de um reino de igualdade; e se a fabulação de toda a narrativa (mas sobretudo a do Livro II, em que são apresentados os costumes e instituições da ilha imaginária), fomenta a alegoria, incentiva a projeção de um modelo ou ideário de que a "ótima república" insular seria símbolo, a "verdade" (verdade aberta, verdade-verdades) da obra estaria para além dos limites dessas interpretações. Mais do que o encerramento numa ou noutra das perspectivas, *A Utopia* mantém-se como um *continuum* de ambiguidade em que literalidade e alegorismo se permeiam, se encadeiam e se confrontam, reiteradamente, com o recurso estilístico propositadamente adotado, o da obliquidade.

É ao ouvir, no Livro I, as narrativas de Rafael Hitlodeu, ao escutar deste as ponderadas apreciações acerca das formas de governo das diferentes nações, que Pedro Gil instiga o viajante a que empregue seu conhecimento amplo das coisas do mundo a favor de algum rei, ensinando-o, servindo-lhe como conselheiro. E pronta, e veemente é a recusa de Rafael, sob alegação de que já dera muito de si aos seus, pretendendo por ora preservar sua liberdade e felicidade pessoais. Quando é More quem o instiga, apela à contribuição que um espírito filosófico como o de Hitlodeu poderia fornecer a um príncipe; e sendo o príncipe "a fonte de onde o bem e o mal jorram como uma torrente" (More, 1972, p. 170), embora fosse comprometida a sua tranquilidade particular, o ilustre navegante deveria submeter-se à tarefa de servir como ministro de algum soberano. Tais rogativas, de Pedro Gil e de More, têm como finalidade literária dar vazão, neste momento, ao discurso com que Rafael instaurará sua

---

da obra. Assim *Rafael* em hebreu significa 'Deus tem curado', e no livro apócrifo de Tobias o arcanjo Rafael orienta a Tobias numa viagem que termina com a cura da cegueira sofrida por ele e pela recuperação de suas propriedades. É um nome apropriado, portanto, para um viajante que abre os olhos dos homens e lhes indica onde está a prosperidade. *Hythlodaeus*, por sua vez, é um jogo de palavras em grego que significa 'dispensador de absurdos (não-sentidos)'".

compreensão acerbamente crítica de como se gerem interesseiramente os negócios de Estado, culminando a fala numa diatribe contra a organização geral da sociedade e, mais, contra a desigualdade econômica responsável pela miséria de quase todos e regozijo de quase nenhuns. Quanto ao primeiro ponto, argumenta o navegador, aos reis importa prioritariamente a guerra como oportunidade de expansão e de enriquecimento, em oposição a uma paz oportuna à administração do já conquistado. Um conselheiro que lhes apregoasse o cuidado e a manutenção do território e poderio adquiridos, mais do que aquisição de novos, pouco se faria escutar, resultando inútil o seu empenho. Os reis escutam as sugestões que lhes agradam, que coincidem com suas disposições prévias, ignorando as que se lhes opõem ou, pior, indispondo-se perante quem lhes apresente o contrário do que intentam. Em âmbito semelhante, que poderia a boa vontade de um ministro? Acrescente-se à má inclinação real, a composição de seu séquito: que são os conselhos dos reis senão agrupamentos de outros tantos interesseiros? Quando não são ignorantes necessitados também de aconselhamento, são lisonjeadores predispostos a aplaudir e seguir o opinante, desde que seja o favorito do momento; ou são indivíduos altivos, carregados de orgulho e prepotência tamanha que, temerosos de perderem a consideração de que gozam, mostram-se incapazes de ceder a instâncias que não as de seu próprio alvitre. Chegado a esse ponto de sua alocução, Rafael Hitlodeu relembra um caso acontecido na Inglaterra, em casa do cardeal-arcebispo João Morton. Ali, um homem tido em boa conta como "douto legista" exortava o rigor da pena de morte e sua aplicação em execuções inúmeras contra os praticantes de roubo, ao passo que lamentava haver ainda tantos ladrões por enforcar. O que provocara a interferência de Rafael, para quem nem o delito mereceria o desproporcional castigo, nem o castigo serviria como impedimento ao delito. Ainda: sendo o roubo consequência da miséria, caberia antes à governança prover a população dos meios necessários de sobrevivência pelos quais prescindisse de recorrer ao crime. Hitlodeu: "Fazeis sofrer aos ladrões pavorosos tormentos; não seria melhor garantir a existência a todos os membros da sociedade, a fim de que ninguém se visse na necessidade de roubar, primeiro, e de morrer, depois?" (More, 1972, p. 173). A contra-argumentação do adversário é elementar, característica do punitivismo penal a que se atém a mediania: na indústria e no campo a sociedade oferece oportunidades, mas há quem opte por roubar a trabalhar. A que Rafael responde com um arrolamento das causas das mazelas, demonstrando ser a questão bem mais resultante de uma má organização coletiva que de uma suposta livre iniciativa individual. Em primeiro lugar e como consequência das campanhas que tanto aprazem aos governantes, há os retornados das guerras, cujos corpos mutilados resultam impedidos de praticar seus ofícios; mas esses não são os principais por considerar, dada a intermitência das batalhas (apesar de frequentes); como constituinte da

própria péssima estruturação social (esta, sim, perene), há a miséria decorrente da ociosidade de uma nobreza frívola, cuja renda aumenta à medida que diminui a dos que lhes arrendam as terras: estes, a fim de que mantenham o luxo dos proprietários, veem-se cumulados de obrigações e taxações até que lhes advenha a expropriação completa; já os senhores, em função do usufruto de suas regalias, em contraponto ao trabalho fatigante que impõem aos lavradores, concedem aos domésticos, seus então bem considerados lacaios, uma vida em grande parte inativa; admitem-se de bom grado tais empregados, a serviço do *dolce far niente* de seus empregadores, quando *indolentes*, mas quando *doentes* ou por alguma outra razão tornados onerosos, dispendiosos, são logo descartados, integrando aquele número elevado de miseráveis e potenciais criminosos. São, em geral, os mesmos incorporados às forças dos exércitos: e "os ladrões não são os piores soldados, como os soldados não são os ladrões mais tímidos; há muita analogia entre esses dois ofícios" (More, 1972, p. 175).

E segue a arenga de Hitlodeu com a denúncia da criação de carneiros, espalhando-se na Inglaterra como uma prática cuja voracidade, ao mesmo tempo que alimenta a sanha e a ganância dos ricos pecuaristas, reduz violentamente os agricultores locais à mendicidade e, em última instância, ao crime. A expropriação através da força física, secundada pela força da lei, estende aos ovinos terras antes cultivadas e agora transformadas em pastagem: a população que ali habitava e laborava é expulsa, famílias, comunidades inteiras são obrigadas a migrar, sem destino certo, além da prisão por vagabundagem, quando não a execução por roubo. Diante de uma tal diagnose, haverá espaço para a defesa de uma justiça penal que desconsidere as causas do crime? Instado pelo cardeal João Morton a que designe então seu parecer com relação a que pena deve ser aplicada ao roubo, Rafael reitera: "Minha convicção íntima, eminência, é que é injusto matar-se um homem por ter tirado dinheiro de outrem, desde que a sociedade não pode ser organizada de modo a garantir a cada um uma igual porção de bens" (More, 1972, p. 181). Volvemos ao direcionamento do problema do roubo como uma questão de má organização coletiva cujo punitivismo legal encobre, mascara a responsabilidade de uma sociedade que prefere executar as vítimas de sua injustiça a dar-lhes condições para que não pratiquem os crimes pelos quais serão (já foram) sumariamente julgadas e punidas. Para remediar o descalabro da situação, Rafael recorda o povo dos *polileritas*: não são enforcados em caso de roubo. Se apanhado o ladrão, recupera o dono o seu objeto e conduz-se o autor do furto ao trabalho, durante o dia, e para a reclusão à noite. Se não se opuser o infrator ao trabalho, estará livre de castigos corporais; se se opuser, estes virão, mas não a execução máxima. Comparado o regime àquele da Inglaterra de então, parecerá muito mais razoável, motivo por que o cardeal interpela a Hitlodeu se não seria aplicável em seu país, acreditando João Morton ser um

experimento digno de se verificar. Com o fim da narrativa desse episódio, More torna a exortar Hitlodeu para que se sacrifique em prol de seu dever de cidadão e assuma alguma função deliberativa. E menciona Platão, para quem a felicidade da humanidade adviria no dia em que os reis fossem filósofos e, os filósofos, reis. Mas que esperar quando os sábios se negam ao seu dever? Hitlodeu riposta que Platão padecera sob o jugo de Dionísio de Siracusa. O que também lhe aconteceria caso se prestasse ao papel de homem da corte e submetesse à apreciação do soberano aconselhamentos de paz ao passo que outros conselheiros estariam voltados, todos, para ardis e tratativas falaciosas em prol do ludibrio de outras nações e preparação da própria pátria para a guerra. Finalmente, More argumenta com a *via oblíqua*: não o confronto, a palavra de chofre e de frente, porém *de viés*, palavra sinuosa, palavra insinuante quando o dizer direto for impedido: "Aprendei a dizer a verdade com propriedade e a propósito", isto é, em conformidade com o contexto em que atua, sem que seja lançada ferinamente à face a denúncia: "e, se vossos esforços não puderem servir para efetuar o bem, que sirvam ao menos para diminuir a intensidade do mal; porque tudo só será bom e perfeito, quando os próprios homens forem bons e perfeitos; e até lá, os séculos passarão" (More, 1972, p. 201).

Se os séculos passarão até que a espécie humana seja perfeita, é preciso minorar o mal, e favorecer o bem. Que *A Utopia* tenha em vista esse propósito, não é difícil admitir e em nada fica comprometida a leitura aberta da obra, uma vez que não definimos a Thomas More como partidário ou não das ideias de Rafael Hitlodeu. Este, ainda no Livro I, fará a defesa da extinção da propriedade privada (veja-se a citação que encabeça esta seção) e apontará no "comunismo" a realização modelar da ilha Utopia. É o clímax de toda a sua preleção: depois de denunciar o roubo como um dos malefícios decorrentes da injustiça social, por inversão, temos a justiça e a justeza na apresentação de uma sociedade em que o mais e o menos não podem ser estabelecidos, porque tudo é de todos. O personagem More, ao contrário, proclamar-se-á divergente, acreditando ser a comunidade dos bens uma calamidade em que o trabalho perderia o sentido, apoiando-se uns sobre a produtividade de outros, reinando a indolência (ironicamente, More assinala o que já acontecia à sua época e acontece hoje: apenas não se trata de uma indolência geral, derivada da comunidade de bens, mas da inatividade de uns poucos possuidores que usufruem do trabalho da esmagadora maioria de desprovidos). E chegamos ao Livro II.

Aspirar, mais que esperar. Detivemo-nos no Livro I porque, em concordância com Abensour, acreditamos encontrar nele a orientação e justificativa do Livro II de *A*

Utopia.[398] É que se neste Rafael Hitlodeu desenvolverá em pormenores a descrição da ilha fabulosa, centrando na defesa da propriedade comum o pilar a partir do qual se estabelece a estável e modelar economia utopiana, naquele a *obliquidade* se apresenta como chave de leitura. Mas, realmente? A quem enganaria Thomas More ao recorrer à via oblíqua da ficcionalização com Hitlodeu e Utopus? Curiosamente, é possível que em muitos de seus contemporâneos a interpolação da fábula surtisse efeito mais que desejado por More: houve quem acreditasse na realidade de Rafael como da ilha. Encontramos uma boa prova dessa credulidade na carta-saudação datada de 23 de fevereiro de 1518 e que serve de apresentação a outra obra de More, seus *Epigramas*; direcionando-se a Willibald Pirckheimer, conselheiro do Imperador Maxiliano, o editor humanista e reformado Beato Renano, conta-nos uma "anedota graciosa": "[...] aconteceu que numa reunião de pessoas autorizadas o discurso caísse sobre a *Utopia* e, enquanto eu a exaltava, um gordão [sic] afirmava que não se devia atribuir a More merecimento maior do que o de um chanceler que lavrasse uma ata"; e acrescentara como justificativa a seu despeito: "ele [More] não tem ideias próprias, não diz palavra que não tenha tirado da boca de Itlodeu [sic] e limita-se a pôr por escrito todas as coisas. Por isso, não merecia outro louvor a não ser o de ter referido de maneira clara". E Beato Renano conclui de maneira que nos interessa: "E não faltaram outras pessoas que partilharam desse ponto de vista como se fosse altamente sábio" (More, 1996, p. 14). Não há dúvidas, pois, de que a fabulação convencera a muitos quanto à sua veracidade, para além, até, do que possivelmente Thomas More planejara. Pudera desenvolver, através de Hitlodeu, uma crítica ferina à sociedade inglesa, como quem diz através do anteparo da ficção, *obliquamente*. E obliquamente apresentara a fundação de princípios constituintes de outra forma de sociabilidade, quiçá jamais pensada como realidade instaurada, apenas desejada. Não é o que nos dizem as frases de encerramento da obra? Se o autor não concorda integralmente com todas as afirmações de seu interlocutor Hitlodeu, "aliás incontestavelmente sábio e muito hábil nos negócios humanos", por outro lado, confessa haver na ilha de Utopia várias coisas que aspira ver instaladas em cidades de Inglaterra: "Aspiro, mais do que espero" (More, 1972, p. 314).

[398] Afirma Benedetta Bisol acerca da Parte I da *Utopia*, em "A representação cartográfica da ilha de Utopia como 'memento mori'", p. 55: "Podemos considerá-la uma paródia da Europa contemporânea a More, dividida por terríveis conflitos intestinos, uma reconstrução irónica "descoberta" da América, que aniquilou as populações indígenas; uma crítica aos costumes decadentes e corruptos da Inglaterra. Seja como for, apenas a partir desta crítica faz sentido considerar também o seu caráter positivo, eu-tópico. Utopia é a tentativa de pensar uma superação e uma transformação do existente em vista da realização de um sonho: a sociedade perfeita, nunca esquecendo que ela traz consigo e paradoxo. Talvez ela possa existir apenas num lugar inexistente, ou como Platão dizia na *República*, como um 'paradigma no céu'".

Não podemos indicar quais, exatamente, dentre as fictícias instituições utopianas o humanista More acolheria favoravelmente, mas podemos descartar suas guerras, culto e religião, ditas "absurdas" por ele (exatamente os temas dos Capítulos finais da obra). Quanto à guerra, os utopianos a abominam como bestial, o que não os impede de se dedicarem, homens e mulheres, aos exercícios militares. Combatem somente quando invadidos, ou em defesa de aliados. E o fazem de maneira atípica, antes se valendo da astúcia que da força. Pregam, secretamente, no país inimigo, anúncios com selo oficial prometendo prêmios opulentos e segurança no exílio a quem, por ventura, elimine o príncipe e/ou seus ministros imediatos, fomentando assim uma desconfiança generalizada, muitas vezes consumada em traição real. Se para as demais nações é degradante similar estratagema, para os utopianos é motivo de glória: consideram sabedoria evitar a morte violenta de milhares de soldados (da sua como das outras pátrias) ao preço de algumas execuções. Se precisam, contudo, combater em terra estrangeira, contratam em primeiro lugar tropas mercenárias, como a do povo dos "zapoletas", alocando-os nas frentes de batalha, de maneira que pereçam antes de algum nativo. Em segundo lugar, servem-se das tropas aliadas e somente em terceiro lugar recorrem aos seus cidadãos. Estes compõem voluntariamente as tropas das cidades de Utopia e às mulheres é permitido o alistamento como aos homens: entendem os utopianos que, juntos esposa e esposo, combaterão com mais afinco e prestar-se-ão naturalmente socorro com mais presteza. Vitoriosos, os utopianos não devastam o território conquistado, nem o saqueiam, pois exigirão como paga, além de dinheiro, a cessão pelo derrotado de parte de seus domínios.

Quanto ao culto e à religião, não há unidade em Utopia, cada província podendo ter quem se dedique à adoração ao sol, à lua ou qualquer outro astro. A razão da diversidade é que, em sua chegada à ilha, o fundador Utopus percebera as dissidências advindas das lutas entre facções religiosas, e aproveitando-se da desunião, assenhoreara-se mais facilmente do país, evitando, depois, a imposição de uma religião que novamente levasse aos conflitos intestinos. Assegurou a liberdade de credo, permitindo mesmo aos materialistas descrentes da imortalidade da alma a confissão e defesa de sua impiedade, desde que não perante o público comum, mas entre sacerdotes. Tais infiéis são afastados dos cargos públicos, e desprezados por seus concidadãos, embora não sofram qualquer penalidade maior: sequer ameaças para que se convertam à majoritária opinião, uma vez que os utopianos preferem sua impiedade confessa a uma piedade simulada. Oposto ao materialismo é o sentir da maioria da população, cuja crença se volta à adoração de um só Deus, eterno, inexpugnável, criador e pai, a quem chamam em sua língua "Mitra". Os templos em Utopia são amplos, prontos a abrigarem multidões, mas despidos de imagens, munidos unicamente do que possa atender a todos que, professando diferentes

religiões, têm em Mitra o Deus unívoco. O culto público tende, pois, à congregação, à reunião ecumênica, destinando-se o culto privado e doméstico à fé particular. São cantos de louvor, oferendas e preces direcionadas ao nome pelo qual universalmente se reconhece o Deus de Utopia, sem menção a crença específica alguma. Eleitos pelo povo, poucos são os padres, e sua honra consiste na veneração e respeito de sua pátria perante o ofício que exercem, não dispondo de nenhum poder além da admoestação e excomunhão dos tidos como de "costume pervertido". Se estes não mostram arrependimento, são penalizados pelo senado, uma vez que aos sacerdotes não cabe a imposição de penas temporais. Sendo, pois, essas as condições do povo de Utopia tocantes à guerra, aos cultos e à religião geral, por que Thomas More as recusa? Porque só as recusa obliquamente. Na verdade, muito provavelmente sejam os costumes que mais desejaria ver inseridos em sua própria pátria. Uma governabilidade voltada para a manutenção da paz, mais que para a guerra e, quando em guerra, mais para a preservação de vidas por astúcia virtuosa que por força belicosa. Uma religiosidade voltada para a manutenção da concórdia, mais que para a discórdia, com delimitação do poder sacerdotal e sua submissão ao poder temporal.[399] E a exortação de Hitlodeu, ao final do relato e em prol da economia dos utopianos, baseada na comunidade de bens, não estaria ali também em função, senão de um "comunismo" de More, ao menos por sua indignação perante a gritante desigualdade social de seu tempo? Só Utopia merece o nome de *república,* pois é "onde não se possui nada em particular, todo mundo se ocupa seriamente da causa pública, pois o bem particular realmente se confunde com o bem geral". Por conseguinte, "não se veem nem pobres nem mendigos, e ainda que ninguém tenha nada de seu, no entretanto todo mundo é rico. Existe, na realidade, mais bela riqueza do que viver alegre e tranquilo, sem inquietações nem cuidados?" (More, 1972, p. 308). Sim, é possível que More não esperasse a instauração absoluta das instituições utopianas em sua Inglaterra. Mas sem dúvidas aspirava a que a moral subjacente àquelas instituições minimamente inspirasse um futuro melhor estado de coisas. O que nos afirma, inclusive: obliquamente.

Os "filósofos". Aceitando a *obliquidade* como via interpretativa de *A Utopia*, retornamos ao confronto com a ótica que seria a de Espinosa. Vimos (3.1) o papel da ambiguidade no discurso espinosano, a tendência à *revelação* do sentido imanente do dito, em seu intuito de desambiguação. Mas aqui, ao assumirmos que o propósito de More consistia na manutenção do *multívoco* (quiçá, do *equívoco*), propósito inseparável dos recursos estilísticos com que é construída a "história" de Utopia (a estória como história fictícia), constatamos em

[399] A religião universal dos utopianos, afinal, não nos recorda a finalidade com que o próprio Espinosa indicara os pontos de seu credo mínimo, aquela disposição de princípios basilares reduzidíssimos a fim de que se evite a desavença e instaure-se a verdadeira religião *católica*?

que dista do propósito do *Tratado político*, razão por que demonstra Espinosa pouca abertura para aquela espécie de tentame, mesmo que muito do ali descrito como realidade ideal coincida com o seu ideal de realidade (o credo mínimo e a liberdade de crença dos utopianos, por exemplo). No corte cerce do que se deva entender por "política", ciência prática, apoiada pela experiência, com vistas à governabilidade, Espinosa opõe-se aos "teóricos" ("theoretici"), isto é, os "filósofos" ("philosophi") que, ao tratarem da questão, desenvolveram sátiras ou fábulas. Para que a política deixe de ser essa "em que a teoria mais difere da prática",[400] é necessário considerar as paixões humanas não a partir de sua condenação, como fossem uma excrescência, uma anomalia por extirpar, mas aceitá-las como naturais, e compreendê-las, ultrapassando assim os limites de uma *moralidade* reduzida à denúncia ou ridicularização dos vícios, e alcançando uma *ética* propiciadora do conhecimento e exercício da virtude (2.3.3). Como também é preciso, uma vez realizado o estudo da natureza humana, estender-se às suas realizações sociais, isto é, ao que as várias historiografias e mesmo a própria vivência individual, relatos de experiência política, indicam ser recorrente como prática: de que resultará, não a criação fabulosa de bem-sucedidos reinos imaginários semelhantes a uma jamais existente idade do ouro, mas preceitos factíveis de usança, de aplicação a uma ordem em que seja dirigida a multidão em prol da estabilidade e manutenção de seu corpo coletivo, o Estado.

A Utopia de Thomas More é, aparentemente, uma espécie de *outro* do *Tratado político*, um seu avesso. Se é imprescindível ao opúsculo moreano a preservação da *via oblíqua*, a disposição espinosana para a construtura de seu escrito é a de uma retilineidade afeita àquela da *Ethica,* a qual o *Tratado* menciona diretamente em I, 5. Mas já no parágrafo anterior o propósito afim às duas obras espinosanas, no que concerne ao conhecimento da natureza humana, é exposto num trecho tornado insigne: "[...] não pretendi demonstrar com razões certas e indubitáveis, ou deduzir da própria condição da natureza humana, algo que seja novo ou jamais ouvido, mas só aquilo que mais de acordo está com a prática" (Espinosa, 2009, p. 7). São razões "certas e indubitáveis", distantes do curso indireto, *errático*, de More. Assim como a *dedução* do estudo da condição humana deu-se "com a mesma liberdade de ânimo que é costume nas coisas matemáticas": como não recordarmos o Prefácio da Parte III da *Ética* e sua indicação de que as ações e apetites seriam tratados como se fossem "linhas, superfícies ou corpos"? É toda uma característica assertiva espinosana em defesa da seguridade de sua investigação, apoiada na formalidade e exatidão matemáticas. Não é que os afetos sejam de tal

[400] SPINOZA, B. *Tractatus politicus*, I § 1: "Cum igitur omnium scientiârum, quae usum habent, tum maxime Politices Theoria ab ipsius Praxi discrepare creditur, & regendae Reipublicae nulli minus idonei aestimantur, quam Theoretici, seu Philosophi" [273/20].

maneira redutíveis que os possamos apreender integral e definitivamente, para além de seu fluxo, combinação e dinamismo contínuos; antes, assevera-se aqui o rigor do ponto de partida, do fundamento metodológico pelo qual se empreende o estudo: ao invés de furtar-se à tarefa de antemão, pospondo como alheio o objeto-afeto, cuida-se de se assumir a legitimidade deste, dada sua presença como constitutiva da natureza humana, e por conseguinte, a assunção também da objetividade com que se lhe deve estudar. E que maior objetividade, para Espinosa, senão aquela das matemáticas? Que maior liberdade de ânimo? Por isso o cuidado em "escrupulosamente não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las" (Espinosa, 2009, p. 8).[401] Os que condenam as paixões, mais do que as buscam entender, são aqueles que, no Prefácio da *Ética* III, "deploram, ridicularizam, desprezam ou, mais frequentemente, abominam" a natureza humana (Spinoza, 2008, p. 161).[402] Sendo as emoções variáveis como as intempéries, mas possuindo causas certas como estas; sendo a política ciência prática, uma lida com as ações humanas, e sendo as ações derivações na imensa maioria das vezes — não, da razão, mas das paixões, deve a política considerar a *afetividade* fundante para sua *efetividade*.

E assim afasta-se, o político, do filósofo moralista. Na proposição 40 da *Ética* II Espinosa recorda que algumas definições reproduzem uma imagem comum do humano, formada a partir da recorrência de impressões que mais afetem a mente: alguns conceberão como definição própria a de "animal de estatura ereta" ("animal erectae staturae"), "bípede sem penas" "animal bipes, sine plumis"), "animal racional" ("animal ratinale"), "animal que ri" ("animal risible"). Ao "animal que ri", mas ri com o riso do escárnio, não atribuímos uma "alegria sólida" ("laetitiam solidam"), pela definição 11 dos afetos, pois é rir que envolve ódio, logo, tristeza. Se Espinosa por vezes incorre em invectivas próximas àquelas que critica, em escólios da *Ética*, em muitas passagens do *Teológico* (seu Prefácio, destacadamente), contudo, tende a fazê-lo em momentos agudos de crítica e não por princípio. Por princípio pretende compreender as paixões, mais que criticá-las, e à natureza humana, mais que detestá-la. Distancia-se, pois, enormemente da risibilidade que um provérbio latino bem traduz: "castigat ridendo mores", "corrige os costumes, deles se rindo". Normalmente evoca-se Demócrito como o exemplo do filósofo escarninho, e talvez Espinosa esteja se referindo a ele, ao aludir em carta

[401] SPINOZA, B. Op. cit., p. 268: "Cum igitur animum ad Politicam applicuerim, nihil quod novum, vel inauditum est; sed tantùm ea, quae cum praxi optimè conveniunt, certâ, & indubitatâ ratione demonstrare, aut ex ipsâ humanae naturae conditione deducere, intendi; & ut ea, quae ad hanc scientiam spectant, eâdem animi libértate, quâ res Mathematicas solemus, inquirerem, sedulò curavi, humanas actiones non ridere, non lúgere neque detestari; sed intelligere". Hobbes diria no *Leviatã* (p. 36): "excesso de riso perante os defeitos alheios é pusilanimidade".
[402] SPINOZA, B. EIII, Praefatio, p. 160: "[...] quam propterea flent, rident, contemnunt vel quod plerumque fit, detestantur".

a Oldenburg (30, Fragmento II), ao "célebre bufão" de outros tempos que morreria de riso nos atuais. Os termos com que Espinosa prossegue são muito próximos dos da *Ética* e *Tratado político* citados acima: "Quanto a mim, porém, as turbas não incitam a rir nem a chorar, mas antes a filosofar e observar melhor a natureza humana" (Spinoza, 1988, p. 231). Contudo, também é provável que não se trate de Demócrito, a quem Espinosa tem em boa estima (supra, 3.2), e sim de Diógenes, ou ainda Menipo, filósofos cínicos, sobre quem nosso autor teria notícia a partir da obra satírica que possuía em sua biblioteca, *Mortuorum dialogi* (*Diálogos dos mortos*), de Luciano. Já na fala inicial do primeiro diálogo temos a zombaria de Diógenes de Sinope: "Ó Pólux, recomendo-te o seguinte: logo que voltes lá em cima [...], se por acaso vires Menipo, o cão, [...] recomendo-te que lhe digas: 'Menipo, exorta-te Diógenes, se já riste bastante das coisas da terra, que vás lá embaixo, para rires muito mais"; Diógenes continua: "Com certeza, na terra o riso é ambíguo e muitas vezes surge a pergunta: Quem é que conhece completamente o que há depois da vida?" (Luciano, 1998, p. 15). No diálogo "Diógenes e Hércules", este pergunta: "És atrevido e sofista. Quem és tu, por acaso?" e Diógenes: "A imagem de Diógenes de Sinope, ao passo que ele, por Zeus, não está 'com os deuses imortais', mas com os melhores dentre os mortos, rindo-se de Homero e de disparates que tais" (Luciano, 1998, p. 53). Em "Menipo e Cérbero", este diz àquele: "Foste, ó Menipo, o único verdadeiramente digno da tua raça, tu e o Diógenes antes de ti, porque vós viestes, nem forçados nem empurrados, mas por livre vontade, a rirem-se e mandando a todos que se lixassem" (Luciano, 1988, p. 63). Em "Caronte e Menipo", Caronte indaga a Hermes: "De onde é que, ó Hermes, nos trouxeste este cão? Como ele falava, durante a viagem, rindo de todos os passageiros e troçando deles, e só ele cantando, enquanto os outros se lamentavam" (Luciano, 1988, p. 66). Essa é a censura aos vícios por riso, a censura da irrisão. Há a mal-humorada, quiçá maledicente, a dos que se fazem molestos e maçantes, a que no escólio da proposição 63 da *Ética* IV Espinosa alega ser a dos supersticiosos, mais propensos a censurar vícios que a ensinar virtudes. São os que pretendem "tornar os demais tão infelizes quanto eles próprios" ("nil aliud intendunt, quam ut reliqui aeque ac ipsi fiant miseri").[403] Seja por "escárnio" seja por "maldizer", a moralização dos afetos não concerne ao *político*: concerne sua compreensão. Razão pela qual Espinosa admirara o segundo de nossos autores, de que cuidaremos a seguir.

[403] Quando lemos relatos como os de Paul Zumthor, no Capítulo VIII, "A religião", de seu *A Holanda no tempo de Rembrandt*, entendemos a quem Espinosa se dirige em particular com essas palavras: "A dança não era vista com bons olhos. Acontecia que antes de um casamento o Conselho da Igreja enviasse alguns de seus membros aos noivos para pedir-lhes que renunciassem, no dia das núpcias, a essa alegria. Quando a Universidade de Franeker contratou um mestre de dança para os estudantes, houve tal grita entre os pregadores que os estados tiveram de cuidar do caso. Em julho de 1640, o sínodo da Holanda meridional decidiu não admitir à comunhão pessoas acusadas de terem participado de um baile ou de se terem fantasiado", pp. 111-112.

4.2.2 Da experiência (II): o historicismo. Maquiavel, "o sutilíssimo florentino"

> Os meios, porém, de que deve usar um príncipe que se move unicamente pelo desejo de dominar para poder fundar e manter um estado, mostrou-os o agudíssimo Maquiavel, desenvolvidamente, embora não pareça bastante claro com que fim. Se, contudo, ele teve um fim bom, como é de crer num homem sábio, parece ter sido mostrar quão imprudentemente muitos se esforçam por remover um tirano, quando as causas pelas quais o príncipe é tirano não podem ser removidas e, pelo contrário, elas se impõem tanto mais quanto maior causa de temer se lhe oferece, como quando a multidão mostra exemplos ao príncipe e se vangloria do parricídio como de uma coisa bem-feita. Além disso, ele quis talvez mostrar quanto uma multidão livre deve precaver-se para não confiar a sua salvação a um só, o qual, a não ser que seja vaidoso e julgue que pode agradar a todos, deve temer ciladas todos os dias, e por isso é obrigado antes a precaver-se a si mesmo e armar ciladas à multidão do que a olhar por ela. E sou tanto mais levado a crer isto deste homem prudentíssimo quanto consta ele ter sido pela liberdade, para cuja defesa também deu conselhos muito salutares (Espinosa, 2009, pp. 45-46).[404]

De meios e de fins. Vimos possibilidades de interpretação da *Utopia* moriana: sua consideração como obra a ser lida por "via oblíqua", de través, dificulta a redução a que parece submetida por Espinosa como simples estória da "Idade do Ouro", do mundo do faz-de-conta. Não somente as sobrecamadas literárias, estilísticas, se combinam na criação de proposital multivocidade, mas a sua própria dúplice abordagem temática: por um lado a Ilha idealizada, por outro, a realidade crua a que se opõe o ideal. Análise ferina das contradições econômicas de uma Inglaterra quinhentista, a *Utopia* aponta projetivamente para uma política que não é *ainda* a de Espinosa: uma política com ênfase na prospecção econômica ou, antes, uma germinal crítica de economia política. Nosso filósofo ateve-se à dimensão imaginária do livro de Thomas Morus e por isso o relegou à classificação sumária de *ficção* e, como tal, *narrativa* inadequada, senão inútil, para a resolução efetiva dos problemas de Estado. Daí que em direção oposta se encaminhe sua apreciação de outro autor da Renascença, Niccolò di Bernardo Machiavelli, a quem duas vezes qualifica de "agudíssimo" ("acutíssimo"): o "agudíssimo Maquiavel" (veja-se a epígrafe deste tópico, *Tractatus politicus*, V, 7) e o "agudíssimo florentino" (X, 1).

A citação com que iniciamos este tópico, inclusive, é rica de sugestões. A partir dela desenvolveremos o principal de nosso aporte quanto à também prolífica relação Espinosa-Maquiavel. Em primeiro lugar, destaquemos da primeira frase: *os meios* ("mediis") e o *fim*

---

[404] SPINOZA, B. TP V, pp. 73-74 [296/30-297/10]: "Quibus autem mediis princeps, qui sola domiuandi libídine fertur, uti debet, ut imperium stabilire et conservare possit, acutissimus Machiavellus prolixe ostendit; quem autem in finem, non satis constare videtur. Si quem tamen bonum liabuit, ut de viro sapiente credendum est, fuisse videtur, ut ostendcrel, quam imprudenter multi tyrannum e medio tollere conautur, qtium tamen causae, cur princeps sit tyrannus, tolli nequeant, sed contra eo magis ponantur, quo principi maior timendi causa praebetur: quod fit, quando multitudo exempla in principem edidit et parricidio quasi re bene gesta gloriatur. Praeterea ostendere forsan voluit, quantum libera multitudo cavere debet, ne salutem suam uni absolute credat, qui nisi vanus sit et omnibus se posse placeré existimet, quotidie insidias. Uniere debet, atque adeo sibi potius cavere et multitudini contra insidiari magis, quam consulere cogitur. Et ad hoc de prudentissimo isto viro credendum magis adducor, quia pro libértate fuisse constat, ad quam etiam tuendam salubérrima consilia dedit".

("finem"). É curioso que os termos apareçam nesse comentário de Espinosa, quando sabemos que o adjetivo "maquiavélico" derivado do sobrenome do pensador florentino é tantas vezes ilustrado e sintetizado com a famosa sentença segundo a qual "os fins justificam os meios". Se a fórmula não aparece literalmente na obra de Maquiavel, o que de mais similar encontramos está em *O príncipe*, Capítulo XVIII, "De que forma os príncipes devem guardar a fé": "Procure, pois, um príncipe, vencer e conservar o Estado. Os meios que empregar serão sempre julgados honrosos e louvados por todos, porque o vulgo é levado pelas aparências e pelos resultados dos fatos consumados" (Maquiavel, 1973, p. 81). "Vencer", ou seja, "tomar" e "conservar o Estado" são o fim o qual, uma vez bem realizado, tornará aceitáveis e, quiçá, louváveis, os meios empregados para tal. O fim "resultado", "fato consumado" condiciona a aceitação dos meios, justifica-os, o que semelha confirmar a sentença popularizada como súmula do maquiavelismo. Porém, o que esta não explicita, o que deixa latente como um não-dito, um subentendido imprescindível à efetiva aceitação do ponto de vista de Maquiavel, é que a justificação dos meios pelo fim só se dá se este for alcançado, isto é, se aqueles forem bem-sucedidos. Mas e se os meios falharem? Então, obviamente, não importa o quão louvável e aceitável fosse o *fim* almejado, parecerá, após seu insucesso, execrável, assim como os meios o foram. Não se trata, portanto, de uma relação estática, em que o binômio meios-e-fim é considerado a partir do destaque deste e simples subalternidade daqueles: porque se o fim é uma *realidade antecipada*, a sua realização mesma é dependente das vias de realização, do que está *em vias de realização*. O fim só justifica os meios se os meios já estiverem justificados por si sós como *bem realizados*. Eis por que *O príncipe* é sobretudo um "manual de boas maneiras": boas maneiras de domínio as quais o soberano deve adotar se quiser permanecer no poder.

Como os meios *devem ser* eficazes, cabe ao príncipe elencar aqueles que atendam verdadeiramente ao intento: e como o intento visado consiste na *verdade do poder*, não no *poder da verdade*, atendem verdadeiramente àquela os meios que aparentem ser verdade, mais do que a sejam, se sê-la implicar em perda de poder e meramente aparentá-la implicar em ganho. Ao príncipe é salutar, pois, "de um lado, parecer ser efetivamente piedoso, fiel, humano, íntegro, religioso, e de outro, ter o ânimo de, sendo obrigado pelas circunstâncias a não o ser, tornar-se o contrário" (Maquiavel, 1973, p. 80). E assim se encerra o Capítulo XVIII: "Um príncipe de nossos tempos, cujo nome não convém declarar, prega incessantemente a paz e a fé, sendo, no entanto, inimigo acérrimo de uma e de outra. E qualquer delas, se ele as observasse, ter-lhe-ia arrebatado, mais de uma vez, a reputação ou o Estado" (idem, p. 81). O "principe de' presenti tempi" a que se refere Maquiavel é Fernando, o Católico (1469-1516), e as ações desse então Rei de Espanha corroboram uma das lições principais de todo *Il principe*:

ao soberano, aparentar a virtude é já ser virtuoso, desde que a aparência seja circunstancialmente mais propícia à governança que a sua efetiva prática. Eis o deslocamento de eixo, de paradigma, responsável pela celebridade de Maquiavel: em se tratando da manutenção do poder como *fim* a que deve o soberano se ater, *os meios* de consolidação de sua soberania constituirão sua verdadeira virtude ("virtù"), independentemente de somente aparentarem a posse e emprego das qualidades morais comumente louvadas. De que adiantaria ao príncipe a sustentação da palavra dada, se essa atitude tida como nobre resultasse em desvantagem política, e tal que visse ameaçado seu reino? Ou de que lhe valeria, opostamente, confiar na palavra dada, sem demais precauções para que esta se cumpra, se a mudança de circunstâncias é bastante para que o próximo se distancie e o fiel atraiçoe? Nota-se, a propósito, um duplo movimento na reflexão maquiaveliana: reconhece-se o valor das virtudes, elogiam-se os valores morais, assegura-se que numa condição oportuna seja preferível a integridade à deslealdade, porém a *experiência* ("esperienzia") demonstra que a perfídia é uma necessidade e à disposição humana é preciso somar a da besta, encarnando o príncipe a força do leão para impor o cumprimento de suas condições e a sagacidade da raposa a fim de evitar a surpresa da imposição de outrem. O ex-secretário de Piero Soderini não proscreve, portanto, do âmbito de ação do soberano as boas inclinações à moralidade; prescreve, no entanto, a adoção de ações diametralmente opostas, conforme o ensejo: e o ensejo é quase sempre o da violação dos *princípios* em nome de outro princípio, o da *virtù* como síntese de astúcia e força ("industria" e "forza").[405]

Natureza humana. No Capítulo XXII, "Dos ministros dos príncipes": "E a primeira conjetura que se faz, a respeito da qualidade de inteligência de um príncipe, repousa na observação dos homens que tem ele ao seu redor" (Maquiavel, 1973, p. 103). O príncipe levará em conta, prioritariamente, essa volubilidade pela qual a natureza real dos humanos se sobrepõe à sua idealização, razão por que desconfiará mais do que confiará e simulará mais do que será sincero. A simulação é parte inarredável do jogo político. Escondem-se as intenções, evitam-se as confidências, aparenta-se o que não se é ou não se pode ser. A aparência é a essência da política. Como o diz Maria Tereza Sadek (1996, p. 70): "[...] se as ações do príncipe não devem ser determinadas pelos valores prevalecentes em uma determinada época, estes não são de todo desprezados", pois "o governante faz uso instrumental desses valores ao fingir que

[405] NAMER, Gérard. *Maquiavel ou as origens da sociologia do conhecimento*, p. 31: "O principal aspecto do conhecimento moral no Príncipe é uma ciência da eficácia social da moral. A moral não é julgada e não deve ser julgada pelo Príncipe a partir de um sistema *a priori,* filosofia ou religião; porém, antes que imaginar Estados utópicos, o Príncipe deve 'ir diretamente à efetiva verdade'".

os segue, devendo procurar, inclusive, aparecer como a mais perfeita personificação daqueles valores". Uma virtude como a liberalidade (discutida no Capítulo XVI, "Da liberalidade e da parcimônia"), deve ser aparentada, muito mais que exercida. Se não ostenta o soberano a prodigalidade, se não alardeia sua dadivosidade, se não a aparenta, sujeita-se por discrição à pecha de avarento. Mas se incorre na generosidade às próprias custas, arrisca-se à perda gradual de seus bens, e por conseguinte, de seu poder; se é às custas dos súditos que se mostra suntuoso, arrisca-se ao ódio geral e, com a insatisfação popular, mais uma vez, à perda do poder. Em que oportunidades, pois, deve o príncipe exercer a liberalidade? Em situações específicas: quando ainda não é príncipe e sua ascensão depende da opinião acerca de sua liberaleza; ou quando a liberalidade depende de bens alheios, como no caso dos expedientes de guerra, em que o regente permite aos soldados o usufruto dos saques e despojos, sem os quais não o seguiriam. Mas em tempos de paz e de soberania já atingida, é o caso de adotar-se a parcimônia: exemplificam-no César e o Papa Júlio II, ambos famosos por sua liberaleza antes da chegada ao poder, e parcimoniosos depois. Incide aqui a relatividade dos valores consoante a ocasião: as qualidades serão, antes de tudo, *meios* de aproveitamento do instante, jamais um fim em si. Enquanto meios, amoldam-se, acomodam-se à conjuntura e intentam extrair o melhor proveito, o melhor efeito. O príncipe prudente, assim como tem ciência da mutabilidade da vontade humana, tem consciência da volatilidade das circunstâncias e sua sabedoria não consistirá na correta aplicação de seu senso realista de oportunidade à relativa imprecisão do acontecimento. Governar será travar o embate entre a virtude como disposição particular do soberano e a fortuna como indisposição geral das coisas.

Dissemos "indisposição" geral das coisas a fim de acentuarmos o caráter de contraponto que os eventos reiteradamente oferecem à governabilidade. Mas a fortuna pode ser-lhe também favorável e não haverá nada mais desejável ao príncipe que a junção de sua competência à boa conjuntura, dando-se o acordo entre valor e sorte. Contudo, e se o governante não estiver à altura dos fatos? Bastar-lhe-á a boa sorte? Assim como na relação meios e fim, também na relação fortuna-prudência o dinamismo é maior do que inicialmente se suponha. Ao longo de todo *Il principe* Maquiavel insiste na lembrança da fortuna como imprescindível ao sucesso de um empreendimento; recorda, no Capítulo VI, "Dos principados novos que se conquistam pelas armas e nobremente", que Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu "não receberam da fortuna mais que do que a ocasião de poder amoldar as coisas como melhor lhes aprouve. Sem aquela ocasião, suas qualidades pessoais se teriam apagado, e sem essas virtudes a ocasião lhes teria sido vã" (Maquiavel, 1973, p. 30). Vemos que se trata de uma conjunção, em que sorte e virtude se aliam ou dissociam: pode haver o encontro entre sorte e valor, conexão que resultará

em sucesso; pode haver a sorte e não haver a virtude, de que resultará o fracasso; pode haver a virtude e não haver a sorte, de que também resultará o fracasso. Mas o Capítulo-chave para que aprofundemos a questão é o XXV, "De quanto pode a fortuna nas coisas humanas e de que modo se deve resistir-lhe", o que antecede a "Exortação ao príncipe" Lorenzo, encerramento da obra. É nesse Capítulo XXV que Maquiavel se dedica especificamente à fortuna e ao necessário para lidar com seus revezes. Não há, como esperaríamos de uma reflexão voltada à premente questão do acaso, da necessidade e da liberdade, maior detença na definição dos termos. Talvez porque o secretário florentino pouco seja dado às especulações metafísicas, preferindo a ordem prática do mundo. Talvez porque seu destinatário, o "filho de Piero de Médicis", seja refratário a tais especulações. O certo é que ali encontramos de início uma menção rápida aos governos de Deus e da fortuna, numa identificação de ambos com a inevitabilidade do que não é nomeado, mas bem poderia ser dito: "destino".[406] O destino, não nomeado, subjaz à ideia de que a fortuna e/ou governo de Deus sobrepõe-se de tal maneira à ação humana, que muitos consideram vão opor resistência e têm por orientação o deixar-se levar, mais do que o procurar conduzir-se. Maquiavel confessa por vezes sentir-se inclinado a partilhar desse parecer, tamanha a variação das coisas ("la variazione grande delle cose"); sendo imprevisível o porvir, e tudo mudando sem que a obstinação humana consiga sobrepor-se, por que não ceder ao fatalismo e abdicar do desejo de compreensão e ação pela compreensão? A resposta de Maquiavel surpreende, embora de modo algum destoe do que veio sendo alegado em seu opúsculo: surpreende precisamente por ser tão afeita ao teor geral das reflexões pregressas. Muito embora a fortuna atue inexoravelmente, sua atuação deixa margem à ação humana, de modo que se seu arbítrio nos toma metade de nosso poder de intervenção, deixa a outra metade (ou quase) para nosso livre-arbítrio ("l'altra metà, o presso, a noi"). Arbítrio da fortuna e livre-arbítrio humano. Surpreendente é que Maquiavel alegue defender o poder do livre-arbítrio como uma espécie de necessidade subjetiva a fim de fazer frente àquela atitude de entrega desvalida ao império da fortuna. Diz-nos: "Não obstante, e porque o nosso livre-arbítrio não desapareça, penso poder ser verdade que a fortuna seja árbitra de metade de nossas ações, mas que, ainda assim, ela nos deixe governar quase a outra metade" (Maquiavel, 1973, p. 109). Pensa "poder ser verdade" ("potere essere vero"). O que o leva a tal pensamento? Não houvesse

[406] Cf. BIGNOTTO, N. *Maquiavel republicano*, p. 147: "Maquiavel começa o capítulo retornando à formulação clássica da questão e atribuindo o governo do mundo à 'fortuna e a Deus, que não podem ser corrigidos com a prudência humana'. Sua intenção só pode ser a de seduzir o leitor, levando-o para caminhos que não lhe pareçam estranhos, pois ele ousa mesmo misturar a 'fortuna' com a providência divina, como se entre o cristianismo e a teoria política romana não houvesse um fosso. Essa aparente mistura visa, na verdade, reduzir o problema à ideia de que existem forças exteriores à vontade humana que influenciam de maneira decisiva nosso destino, mas que não podem ser responsabilizadas sozinhas por nossos erros e acertos".

a possibilidade da verdade de que a escolha humana de algum modo interviesse junto aos arranjos e desarranjos da fortuna, que papel cumpriria a um secretário de governo, a um conselheiro de Estado e que papel caberia à obra mesma *Il principe*? Configura-se aqui um *parti pris*? É preciso que seja assim, mas não por ser assim? Há um *dever ser* latente, subjacente à defesa maquiaveliana de que, apesar da fortuna, preferível é acreditar no poder da prudência como obstáculo, um fazer-lhe frente? O que vem a seguir no texto, a *imagem* que vem a seguir, parece justificar que aquele agir diante do arbítrio da sorte encontra respaldo na experiência: o poder da fortuna "é manifesto onde não existe resistência organizada, dirigindo ela a sua violência só para onde não se fizeram diques e reparos para contê-la" (Maquiavel, 1973, p. 109).[407]

Dada a inconstância da fortuna, e a convicção de que tanto mais imperiosa será quanto menor prudência tiver o soberano; e sendo a *prudenzia* uma sabedoria resultante de duplo conhecimento, o da natureza humana e o da natureza dos fatos; e coincidindo, enfim, essas duas naturezas numa mesma instabilidade, como agir? Que fazer? Ainda no início de *O príncipe*, no Capítulo III, "Dos principados mistos", extrai-se uma regra geral a partir de eventos históricos cuja semelhança permite uma conclusão comum, terminante: a ruína de quem for a causa do recente poder de outrem, haja vista a desconfiança do novo soberano ante aquele a quem deve seu status. Temendo a astúcia ou força de seu benfeitor, o magistrado procurará anular a influência deste, eliminando-o, como a um perigo potencial. Dos casos particulares à formulação de uma "regola generale", eis o itinerário pelo qual a obra se afirma: súmula cujos ensinamentos foram todos extraídos da observância pessoal ou da leitura dos historiadores, devem seus preceitos ser tidos como orientações práticas graças às quais o príncipe verá facilitada a tarefa de sua conduta diante da diversidade de adventos. O conhecimento histórico assegura ao príncipe a maior possibilidade de precaver-se ante o inesperado dos acontecimentos, sua instabilidade. Se "o tempo leva por diante todas as coisas, e pode transformar o bem em mal e transformar o mal em bem" (Maquiavel, 1973, p. 19), cabe ao soberano acrescer à conhecença da variegada natureza humana, o que o livrará de muitos ardis, a experiência ante a variegada natureza da sorte ("fortuna"), o que o livrará de muitos

[407] Se se contrapõem, paradigmaticamente, Morus e Maquiavel, coincidem ambos em sua renascentista consideração da fortuna. Dos *Epigramas* de Thomas Morus colhemos a seguinte recomendação: "A instável Fortuna não segue critérios precisos e, cega como é, faz rodar sem descanso sua roda que não pode parar. Gosta de abater as coisas mais altas, levantar as mais baixas e revezar as sortes sem nenhuma regra. Quando se está no máximo da prosperidade eis que as desgraças se aproximam, e novamente, quando se está no máximo da desventura eis que a prosperidade está perto. Suporta portanto os males com ânimo forte, para que a aflição não redobre teus sentimentos e não te aconteça morrer antes de ter prelibado os bens que estão para te chegar", p. 50. A propósito, os versos iniciais e finais da *Carmina Burana* de Carl Orff, como olvidá-los?

imprevistos. Ser-lhe-á possível cotejar a situação presente com alguma já ocorrida e por conseguinte adotar medidas similares para sanar o fortuito; ser-lhe-á possível, inclusive, evitar que o fortuito realmente se dê, antecipando-se na aplicação do remédio aos males. Conforme o supracitado Capítulo VI: "Um homem prudente deve assim escolher os caminhos já percorridos pelos grandes homens e imitá-los"; porquanto "mesmo que não seja possível seguir fielmente esse caminho, nem pela imitação alcançar totalmente as virtudes dos grandes, sempre se aproveita muita coisa" (Maquiavel, 1973, p. 29). É importante citarmos um escrito anterior em uma década a *O príncipe*, datado de 1502, quando Maquiavel ainda exercia seu cargo de secretário: "Do modo de tratar os povos do Vale do Chiana rebelados". No relatório de sua viagem a Arezzo, diz-nos: "Ouvi dizer que a história é a mestra das nossas ações e máximas dos príncipes: e o mundo foi sempre, de certo modo, habitado por homens que têm tido sempre as mesmas paixões" e, à frente, "[...] se é verdade que a história é mestra de nossas ações, não é mal [...] tomar exemplo e imitar aqueles que foram donos do mundo; máxime num caso em que eles vos ensinam justamente como vos deveis conduzir para governar" (Maquiavel, 1973, pp. 130-131). Aí está: da aparente diversidade e irregularidade das paixões humanas é possível chegar, pela experiência, à identificação de que se repetem, em épocas e lugares diferentes, como "as mesmas paixões". E sendo a história relato de ações e, portanto, repertório amplo de experiências, conhecer paixões e ações, individuais e de nações, é ter a história como "mestra".

"Maquiavel republicano". Voltamos a Espinosa com mais condições de entender o parágrafo 7 do Capítulo V do *Tratado político*, em que *meios* e *fim* conformam uma indagação a respeito da intenção do agudíssimo Maquiavel em relação à sua obra *O príncipe*. Pergunta-se Espinosa: com que finalidade a obra fora escrita? É interessante notar que, a despeito da tendência *amoralizante* de ambos os autores, o questionamento de Espinosa tenda a assegurar ser "bom" o propósito de Maquiavel, como é de se esperar de um "homem sábio", "prudentíssimo". E na justificativa de que seja positivo o desígnio da obra, aventa os seus prováveis intuitos a partir da indicação de dois ensinamentos: o primeiro, o de como é perigoso à multidão eliminar um tirano, se não elimina igualmente as causas que propiciam a tirania. Neste caso, a ameaça ao soberano o fará recrudescer em despotismo, haja vista a necessidade de prevenção contra os que se insurgem. O segundo ensinamento, o de que a multidão deve precaver-se da tirania, evitando confiar a um só o poder mandatório. Neste caso, ciente de que não atende às aspirações da maioria, o governante far-se-á desconfiado, temeroso de insurreições e mais pensará em sua própria segurança que na da multidão. É assim que Espinosa sintetiza os intentos de *O príncipe*: como vemos, segundo uma interpretação particularíssima, em que a obra destinada à leitura de um Medici, Lorenzo, e primeiro dedicada a outro, Giuliano,

semelha antes tratar do poder da multidão que do soberano. Os dois ensinamentos têm em comum ressaltar a dificuldade de manutenção do governo quando mais oposto à *multitudine*, isto é, quando governo de um — príncipe. Contra toda a evidente e reiterada intenção da obra, a de aconselhamento do príncipe com o fito de que este mais se assegure no poder (e, se lhe aprouver, lembre-se de quem o aconselhou), Espinosa entende que a finalidade está direcionada ao outro lado do campo político, aquele denominado por Maquiavel como "povo", em oposição aos "poderosos". E a razão para que o pense se encontra no final do parágrafo, quando diz de Maquiavel que "consta ele ter sido pela liberdade, para cuja defesa também deu conselhos muito salutares". Realmente, no Capítulo IX, "Do principado civil", ao tratar da ascensão ao poder de um cidadão, mediante a ajuda, ou dos poderosos ou do povo, Maquiavel assevera que a manutenção do principado no primeiro caso é mais difícil que no segundo, porque mais árduo é contentar os possidentes que a plebe: "o objetivo do povo é mais honesto do que o dos poderosos; estes querem oprimir e aquele não ser oprimido" (Maquiavel, 1973, p. 46). E o Capítulo V, "Da maneira de se conservar cidades ou principados que, antes da ocupação, se regiam por leis próprias", finaliza da seguinte maneira, ao tratar da conquista, pelo príncipe, de uma cidade cujo governo era republicano: "Nas repúblicas, há mais vida, o ódio é mais poderoso, maior é o desejo de vingança. Não deixam nem podem deixar repousar a memória da antiga liberdade" (Maquiavel, 1973, p. 28). Quanto ao primeiro ponto, o da predileção de Maquiavel pelo povo quando comparado aos poderosos, temos o empenho de Espinosa na defesa da plebe, no regime aristocrático do *Tratado político* (VII, 27), mas também da multidão. Quanto ao segundo ponto, o da defesa da república em preferência ao principado, Espinosa identifica em *O príncipe* um criptoMaquiavel partidário "da liberdade", e essa leitura não deixa de ser inusitada pelo que contém de antecipatória. Contribui, porém, para a interpretação de Espinosa outra obra de Maquiavel, com a qual também estava familiarizado; obra mencionada, inclusive, no *Tratado político*, X, 1, os *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. É nos *Discorsi* que se sobressai o ideário maquiaveliano afim ao que será o de Espinosa: o de não limitar a política à seguridade, mas estendê-la à liberdade.[408]

Os *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio* são o escrito a que *O príncipe* remete em seu Capítulo II, "Dos principados hereditários", ao indicar que não serão

[408] TORRES, Sebastián. "Machiavelli y Spinoza: entre securitas y libertas", p. 95: "A análise que realiza Machiavel sobre o vínculo entre liberdade e seguridade, ainda que muitas vezes demonstre certa nostalgia pela virtude dos homens do passado, não se define como uma crítica moral aos homens de seu tempo. Mais importante ainda, para compreender o aporte que distancia a Maquiavel da clássica formulação romana que opõe *pax et libertas* a *pax et securitas*, é que a política deve ser pensada a partir das paixões e da história, antes que definida em termos metafísicos".

ali examinadas as repúblicas, porque o foram noutro momento ("altra volta"). Da mesma maneira, o Capítulo Décimo do Livro Primeiro dos *Discorsi* traz uma evocação à necessidade de ação do príncipe que remete àquela obra. Ao considerar os fundadores de Estados, e ao opor os imperadores que herdam o poder e aqueles "adotados", escolhidos como tais, Maquiavel assegura que foram maus os primeiros e bons os segundos. Comparados, "que descobriria sob o reino dos imperadores bons? [...] A nobreza e a virtude, honradas; em toda parte a dita e a tranquilidade". E prossegue, como fosse um utopista: "Afastados o ressentimento, a licença, a corrupção, todas as ambições, veria renascida **a idade do ouro** em que todos podem sem temor exprimir e sustentar uma opinião". Finalizando, eufórico: "veria enfim o mundo triunfante, o príncipe cercado de respeito e glória, os povos felizes envolvendo-o com seu amor" (Maquiavel, 1994, p. 55, grifo nosso). Não, não é o tom geral dos *Discorsi*, nem estes se dirigem ao príncipe, mas tratam sobretudo da república. Não citamos para falsear nem o realismo costumeiro, nem o ideal republicano de Maquiavel. Mas para indicar que até o realista tem seus momentos de transe, de utopismo.

Consideremos "A liberdade nos *Discorsi*", em *Maquiavel republicano*, título de que nos valemos acima para este segmento. Newton Bignotto reflete sobre o Capítulo V do Livro Primeiro dos *Discorsi*: "Trata-se de operar a escolha entre dois modelos: o das repúblicas aristocráticas — Esparta e Veneza — que confiam a guarda da liberdade à nobreza, ou das repúblicas democráticas — Roma — que a confiam ao povo" (Bignotto, 1991, p. 90). Há, segundo Bignotto, um equilíbrio aparente na apreciação de Maquiavel a respeito das duas formas de república. Mas a opção de Maquiavel por Roma se mostra na sequência, em que "Roma se impôs não porque tivesse cumprido todas as exigências de um modelo abstrato, mas porque foi capaz de afrontar as ameaças do tempo durante mais de 300 anos e ainda assim manter viva sua energia criadora"; e, concluindo a citação com algo muito familiar no que concerne a Espinosa: "Falar de liberdade não é, pois, falar de uma forma política estável, mas da criação contínua das condições da potência" (Bignotto, 1991, p. 93). E acerca da república romana, diz-nos Maquiavel: "Percebe-se facilmente de onde nasce o amor à liberdade dos povos; a experiência nos mostra que as cidades crescem em poder e riqueza enquanto são livres"; "Contudo, mais admirável ainda é a grandeza alcançada pela república romana depois que foi libertada de seus reis. Compreende-se a razão disto: não é o interesse particular que faz a grandeza dos Estados, mas o interesse coletivo" (Maquiavel, 1994, pp. 197-198). Eis-nos diante da potência do governo popular espinosano, o de interesse maximamente coletivo, o "totalmente absoluto estado".

4.2.3 Formas de governo: em especial, "o terceiro e totalmente absoluto Estado"

> Passo, enfim, ao terceiro e totalmente absoluto Estado, a que chamamos democrático. Dissemos que a sua diferença em relação ao aristocrático consiste antes de mais em que, neste último, depende só da vontade e livre escolha do conselho supremo o ser nomeado este ou aquele para patrício, de tal maneira que ninguém tenha direito hereditário nem de voto, nem de acesso aos cargos do estado, e ninguém possa por direito reclamar para si tal direito, como acontece neste Estado de que falamos agora (Espinosa, 2009, p. 137).[409]

Da inveja e da glória. Se a fundação da política assenta sobre as bases de um realismo que, a exemplo de Maquiavel, considera os humanos como são e não como queiramos que sejam; e se os humanos são "inimigos por natureza, de tal maneira que, embora se unam e vinculem pela lei, retêm contudo a natureza" (Espinosa, 2009, pp. 94-95),[410] que fazer para conter essa predisposição natural à inveja, à insídia, à disputa, à dissolução da instável concórdia? A inveja, conforme a *Ética* a define, é "o ódio à medida que afeta o homem de tal maneira que ele se entristece com a felicidade de um outro e, contrariamente, se enche de gáudio com o mal de um outro" (Espinosa, 2008, p. 247).[411] Tal é sua aparição no *Tratado político* que podemos dizer ser o afeto dominante em oposição à *glória*, como o medo o é em oposição à esperança. As próprias urbes "invejam" as demais (Capítulo IX, 14). A glória é definida como "uma alegria acompanhada da ideia de alguma ação nossa que imaginamos ser elogiada pelos outros" (Espinosa, 2008, p. 251). [412] Como a satisfação de si resulta do conhecimento que se tem da própria potência, maior satisfação não haverá que o reforço de tal alegria pela ideia de que os demais o consideram também satisfatoriamente (corolário da proposição 53 da *Ética* III); do que, finalmente, se conclui ser a glória o principal móvel da ação (escólio da proposição 52 da *Ética* IV). E, finalmente, conforme a proposição 58 da *Ética* IV, a glória "não contraria a razão, pode dela surgir" ("Gloria rationi non repugnat, sed ab ea oriri potest"). Mas a glória como satisfação diante da própria potência não é a vanglória. A vanglória é aquele desejo de honra que o *Tratado da emenda* considera negativamente e consiste numa felicidade como satisfação de si, contudo numa dependência da opinião alheia. Como em sociedade é de se

---

[409] SPINOZA, B. TP XI [358/1-10], p. 134: "Transeo tandem ad tertium et omnino absolutum imperium, quod democraticum appellamus. Huius ab aristocrático differcntiam in hoc potissimum consistere diximus, quod in eo a sola supremi concilii volúntate et libera electione pendeat, ut hic aut ille patricius creetur, ita ut nemo ius suifragii et munera imperii subeundi hereditarium habeat, nemoque id ius sibi poseeré iure possit, ut in boc, de quo iam agimus, imperio fit".

[410] Ibidem, VIII, 11 [329/6-8], p. 105: "Ad primum autem obtinendum maxima oritur diflicultas ex invidia. Sunt enim homines, ut diximus, natura hostes, ita ut, quamvis legibus copulentur adstringanturque, retineant tamen naturam".

[411] SPINOZA, B. EIII, def. 23 dos afetos, p. 246: "Invidia est odium, quatenus hominem ita afficit, ut ex alterius felicitate contristetur, et contra ut ex alterius malo gaudeat".

[412] Ibidem, p. 250: "Gloria est laetitia concomitante idea alicuius nostrae actionis, quam alios laudare imaginamur".

esperar que os afetos não se regulem prioritariamente pela razão, a glória tenderá a dar lugar, quase sempre, à vanglória. Cabe ao Estado conceber o melhor uso desses afetos que, mesmo não sendo preferíveis em relação ao indivíduo, podem ser, no entanto, de utilidade em sociedade. Como dito no Capítulo X, 6: "não há dúvida de que, se este afeto da avareza, que é universal e constante, for alimentado pelo desejo de glória, a maioria dos homens colocará sem pejo o maior empenho em aumentar o que é seu, por forma a ter acesso às honras" (Espinosa, 2009, p. 133). Não adiantando prescrever leis contra os vícios particulares, nem esperar da população em geral a espontânea virtude, o soberano cuidará de incentivar as ações que potencializem o Estado. Já o *Tratado teológico-político*, atrelado sempre ao reconhecimento da natureza passional humana, atém-se aos perigos derivados da mutável "índole da multidão", a qual, atraída pela consecução de seus interesses, guiada pela realização do que lhe traga qualquer ganho, julga em função de seu benefício ou prejuízo particular e perde de vista o bem-estar geral, expondo ao perigo o Estado mesmo: "instituir um Estado em que não haja lugar para a fraude, organizar tudo, em suma, de forma a que todos, seja qual for a sua maneira de ser, ponham o direito público acima dos seus interesses privados, aí é que está o problema" (Espinosa, 1988, p. 325).[413] Esse problema é, portanto, a razão de ser do *Tratado político*.

Dada a natureza humana pendente à inveja, ao egoísmo, à realização dos interesses particulares em atendimento às paixões, mais que à orientação da razão, tendem também os humanos não apenas mais à competição que à colaboração, mas à defraudação do coletivo em prol do individual. Por um lado, é certo que motivados pela própria passionalidade, seja por temerem os malefícios de uma potência externa, seja por esperança de aumentarem sua potência ligando-se a outras potências, unem-se os humanos e até porfiam por ver mantida a sociedade. Como, porém, não o fazem guiados pelo uso exclusivo de sua racionalidade, sujeitam-se sempre ao conflito, à discórdia pelas quais ameaçam dissolver aquele acordo tácito ou explícito de sociabilidade. Tal dissolução, diz-nos Espinosa, é um extremo que não acontece, porque se são dissolúveis outras associações, a sociedade não o é: se não puder superar a crise em sua configuração atual, permanecerá, mas sob outra forma (*Tratado político* VI, 1-2). Sendo muito inseguro para o Estado a mudança de sua forma, é preciso conceber uma ordenação tal das coisas públicas que a avidez particular não a possa disturbar, e consequentemente fique assegurado ao regime a duração indefinida. Que governantes e governados tenham restringidos ao máximo sua cobiça, não por uma vã expectativa de que ajam espontaneamente em

[413] SPINOZA, B. TTP XVII [203/30-33], p. 554: "His ergo omnibus prevenire et imperium ita constituere, ut nullus locus fraudi relinquatur, imo omnia ita instituere, ut omnes, cujuscunque ingenii sint, jus publicum privatis commodis praeferant, hoc opus, hic labor est".

conformidade com o interesse coletivo, porém, pelas disposições internas do Estado, organizadas de modo a coibirem os avanços sobre o bem público. Fossem os indivíduos guiados por sua razão, conhecedores do que há de verdadeiramente útil à conservação, e tudo fariam de boa vontade para o fortalecimento do potência comum: sendo muito diversa a realidade, concernindo a pouquíssimos tal consciência, orientando-se a maioria pelas paixões que a atraem e estimulam ininterruptamente, urge opor obstáculos à natural cupidez humana e *instituir* regras e condições pelas quais os indivíduos sejam levados a agir em prol daquele *afeto comum* ("communi aliquo affecto"), esperança ou medo (preferentemente esperança), responsável pela condução da multidão como *uma só mente* ("una veluti mente"). Se no *Teológico-político* Espinosa atribui especificamente ao Estado democrático o fundamento e a finalidade de "evitar os absurdos do instinto e conter os homens, tanto quanto possível, dentro dos limites da razão, para que vivam em concórdia e paz" (Espinosa, 1988, p. 313),[414] no *Político* estenderá esse fundamento e finalidade a qualquer tipo de governo já conhecido pela experiência.

Na discussão do estado natural e estado civil ("status civilis") a argumentação do *Tractatus politicus* é vigorosamente autodemonstrativa, com remissões à *Ética* e ao *Tratado teológico*, sim, porque trataram das mesmas questões, "mas para que os que leem o presente tratado não tenham o trabalho de ir procurar noutros aquelas coisas que respeitam mormente a este, proponho-me explicá-las de novo aqui e demonstrá-las apoditicamente" (Espinosa, 2009, p. 11).[415] "Apoditicamente": a razão chamando a si sua potência comprobatória. Será, pois, o *Tratado político*, "geométrico"? Se entendemos por isso a ordem expositiva tal como o é na *Ética*, obviamente a alegada apoditicidade do *Tratado político* não chega a tanto. Mas se o entendermos de maneira ampla, translata, será tão geométrico quanto Hobbes pretende que sejam os raciocínios de seu *Leviatã*. Talvez, ao mencionar a apoditicidade, Espinosa pretendesse estritamente indicar a independência do escrito que, apesar de conter uma doutrina em parte exposta noutras obras, validaria por si só os seus argumentos. O que de fato cumpre, remetendo apenas a si desde o Capítulo II, 2 até o momento em que chegamos a Maquiavel (Capítulo V, 7, como vimos).[416] O agudíssimo florentino é linha divisória: com a instauração das disposições de cada regime político o apelo à experiência se direciona da ilustração geral

[414] SPINOZA, B. TTP XVI [194/18-22], p. 530: "[...] deinde propter ejus fundamentum et finem, qui, ut etiam ostendimus, nullus est quam absurda appetitus vitare, et homines sub rationis limites, quoad ejus fieri potest, continere, ut concorditer et pacifice vivant".
[415] SPINOZA, B. TP II, 1 [276/1-15]: "In nostro tractatu theologico-politico de iure naturali et civili egimus et in nostra cthica explicuimus, quid peccatum, quid meritum, quid iustitia, quid iniustitia et quid denique humana libertas sit. Sed ne ii, qui hunc tractatum legunt, opus habeant ea, quae ad hunc ipsum tractatum maxime spectant, inaliis quaerere, ea hie iterurn explicare et apodictice demonstrare coustitui".
[416] A exceção é uma remissão ainda à *Ética* em II, 24, ao tratar do louvor e vitupério.

da condição humana, em que o próprio desejo natural de conservação conduz à sociabilidade, à exemplificação de sociabilidades particulares; é quando transita da dimensão predominantemente ontológica do direito para a viabilização das melhores formas organizativas de Estado, que Espinosa passa a recorrer à experiência como historiografia, ausente nos Capítulos iniciais. A partir de então a obra combinará a dedução de uma racionalidade fundante e a avalização de uma experiência *ilustrativa*. Pela potência racional as diretrizes dos regimes por constituir; pela experiência histórica, a comprovação de tais diretrizes são afins à prática, afinal, razão de ser da política.

A ordem discursiva é a do *Tratado Teológico-político* em relação à nação hebraica: inicialmente a exposição dos fundamentos de cada regime e depois a justificativa de que assim são em conformidade à almejada segurança com que se elimina o risco de ruína do Estado. Aqui, exporemos em bloco único o que em Espinosa é subdividido. Quanto à seguridade e ruína, antes de adentrarmos nos preceitos que fundam o regime monárquico, chamaremos atenção para a inflexão espinosana, já tantas vezes apontada como recurso tático de argumentação. Uma vez mais, e bem concentrada, aparece em VI, 4, no início da abordagem da Monarquia. Como a experiência mostra a inconstância humana, nada mais desaconselhável que depositar a salvação nas mãos de um só: por confiável possa esse parecer, não estará imune às alterações de ânimo e de propósito. Mas também parece que a experiência mostra a fragilidade das democracias, suscetíveis às revoltas e reviravoltas e em contrapartida ao perecimento dos governos populares há a seguridade dos governos concentrados, as tiranias, exemplificadas maiormente pelos *turcos*. No *Tratado teológico* os turcos aparecem como modelo de controle "tão bem-sucedido que até o simples discutir eles consideram crime, deixando a inteligência de cada um ocupada com tantos preconceitos que não há lugar na mente para a sã razão, nem sequer para duvidar" (Espinosa, 1988, p. 113).[417] Mas se "os turcos", "o turco" — esse personagem conceitual — cumpre o papel de um exemplo fático, é mais do que isso na semântica do texto: é uma *alegoria*, uma figura de linguagem, uma metonímia que condensa no particular o geral, podendo ser estendido implicitamente aos próprios cristãos, destacadamente os calvinistas orangistas. Pois ainda no Prefácio do *Tratado teológico* é dito que já não se distinguem "cristãos, turcos, judeus, pagãos" a não ser pelo vestuário e culto externo, sendo sua prática bastante assemelhada, isto é, muito mais voltada ao ódio e à perseguição da diferença, que à conduta guiada pelo amor, alegria, paz, moderação. De que se

[417] SPINOZA. B. TTP, Praefatio [7/1-5], p. 42: "[...] quod quidem Turcis foelicissime cessit, qui etiam disputare nefas habent, et judicium uniuscuiusque tot praejudiciis occupant, ut nullum in mente locum sanae rationi, ne ad dubitandum quidem, relinquant".

conclui que, se aquela ilustração perfeita de duração de governo, a dos turcos (a de qualquer regime tirânico), deve ser louvada como bem realizada, então se louva a servidão como finalidade do Estado, e não a paz, a liberdade. Em V, 4: "Da cidade cujos súditos, transidos de medo, não pegam em armas, deve-se antes dizer-se que está sem guerra do que dizer-se que tem paz". E, mais veementemente: "Além disso, aquela cidade cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como ovelhas, para que aprendam só a servir, mais corretamente se pode dizer uma solidão do que uma cidade" (Espinosa, 2009, pp. 44-45).[418] Entre esses excertos transcritos há outro, importante, que define a paz, não como ausência de guerra, mas virtude que nasce da fortaleza de ânimo ("animi fortitudine"). Como de seu feitio, Espinosa define a paz como positividade, não como carência em relação a outro objeto. E se por aumento de seu direito-potência, tende *naturalmente* o humano a preferir à solidão a vida civil, de que lhe valerá essa preferência se a própria Cidade for uma *solidão*? Há um fim por cumprir, há um *dever* que a razão se põe quando pensa sua disposição de coisas: não se trata de qualquer seguridade. Trata-se de seguridade para a liberdade. Aqui, *Tratado teológico* e *Tratado político* mostram, acentuadamente, sua complementação: no primeiro a ênfase está na liberdade de pensar e de dizer; no segundo a ênfase está na estabilidade do Estado; mas não há liberdade sem seguridade, e pouco vale a seguridade sem a liberdade. A concentração do poder nas mãos de um só *inclina* à servidão dos súditos: mesmo que o intento de Espinosa seja a constituição de Estados racionalmente perfeitos, nos três regimes conhecidos pela experiência, há sempre o reforço de uma indisposição tanto mais acentuada quanto mais aproximada do modelo monocrático.

Estando no limiar da monarquia, lembremos que a inflexão ou inversão de teses também se utiliza de outro recurso estilístico típico de Espinosa: após a apresentação do conceito-realidade em causa sob prisma totalizante, identitário, vem a sinalização das diferenças, das nuances que a primeira definição deixara por indicar. Como quando — ao definir inicialmente o poder soberano sem cambiantes, irrestrito, tudo podendo diante do acordo tácito ou explícito dos súditos de lhe obedecerem, a seguir mostra-se que *não é bem assim*, a irrestrição é mais teórica que fática, havendo sempre esferas a que o poder soberano não se impõe e poderes que, por sua vez, se impõem ante o soberano (4.1.2). Com relação à monarquia, o mesmo: considerada o governo de um só, imediatamente a definição é diluída na evidenciação de que tamanha autoridade é, na verdade, impraticável, haja vista o príncipe cercar-se

[418] SPINOZA, B. TP V, 4 [296/2-10], p. 73: "Civitas, cuius subditi metu territi arma non capiunt, potius dicenda est, quod sine bello sit, quam quod pacem habeat. [...] Ilia praeterea civitas, cuius pax a subditorum inertia pendet, qui scilicet veluti pécora ducuntur, ut tantum servire discant, rectius solitudo, quam civitas dici potest".

inevitavelmente de seus conselheiros. Consuma-se a inflexão: o governo autocrático que parecia ser o mais sólido, o mais duradouro, por um lado não atende à finalidade que se procura, a da "pax" como positividade, potência de liberdade. Por outro, a rigor não existe governo de um só: há uma aristocracia disfarçada, tácita, o que é "pessimum". Ao imaginário suntuoso do rei como manifestação terrena da onipotência divina, Espinosa opõe uma muito diversa imagem: fala-nos de "reis precários", na idade da infância, doentes ou sobrecarregados pela velhice, reis à mercê de seu entorno, reis involuntariamente delegantes de poder; mas também há os que descuidam voluntariamente de seus negócios, os que priorizam os pessoais prazeres aos deveres de Estado. E há o problema da sucessão: o príncipe não é somente o filho do rei, é seu futuro substituto; para evitar que esse futuro seja adiantado, quanto mais se sobressaia o príncipe em virtude, o monarca cuida para criá-lo à margem dos valores que o tornariam um perigo a temer. Todo um inventário de inseguridades cuja conclusão é a de que, mais estando o rei sob jurisdição de si, isto é, circunscrito pela concentração de poder, menos estará seguro de sua própria potência, *amedrontado* por sua condição *privilegiadamente isolada*. Consequentemente, menos seguro e mais vulnerável estará o próprio Estado. Vemos o papel que *O príncipe* exercera sobre Espinosa: não apenas as sugestões de estratégias de governança como exemplo a partir do qual constituir um *discurso de fundação do Estado*, mas a ilustração inúmera, diversa, dos riscos da monarquia, conforme os relatos tantos de tomada e perda de poder. A monarquia é vista por Espinosa e por ele apresentada como essa proximidade negativa do estado civil ante o estado de natureza, pois o temor pelo monarca de que contra ele conspirem e o queiram derrubar é constante. Como se ainda numa *guerra de todos contra todos* o rei teme os mais próximos, sua corte, como teme os mais distantes, a multidão: imagina-se como *um contra todos*, e essa *psicologia do assombrado*, do aterrorizado, é justamente a que Espinosa deseja evitar, também em função do monarca, mas sobretudo em prol do Estado. Súmula da inflexão: tanto mais formalmente é *transferido* poder ao rei, tanto menos lhe será possível exercê-lo com independência. Logo, se a monarquia é o exercício disfarçado de uma aristocracia, uma deliberação e execução de poder por um conselho consultivo, embora através da pessoa do rei, para a seguridade do Estado cumpre elaborar prescrições que partam da situação como se dá, não como *figura* ser.

Monarquia, aristocracia. 1) Não seguiremos em minúcia as orientações do *Tratado*: destacaremos as imprescindíveis para uma visão geral do Estado tal como o quer a *razão prescritora*, essa razão que, apoiada na ontologia e na experiência, elabora *modelos* de

regime de governo. [419] As primeiras medidas para a monarquia são relativas à fortificação das cidades que contarão com exércitos de populares, integrados pelas famílias. Quanto mais fortalecida a cidade, quanto mais guarnecida de soldados, armas e baluartes, tanto mais direito de defesa possuirá contra hostes externas e internas ("hostem externum vel internum"). Direito de defesa quer dizer: potência para ataque. É uma lição extraída seguramente de Maquiavel. Não somente pelo repúdio deste ao uso de tropas mercenárias, mas pelo aconselhamento de que o príncipe arme, o quanto possa, os seus súditos: "Como disse, um novo príncipe, sempre organizou a força armada. Destes exemplos a história está cheia. Mas quando um príncipe conquista um novo estado que seja anexado aos seus domínios, então é necessário desarmar aquele Estado" (Maquiavel, 1973, p. 94). Ora, o "príncipe" (o rei) de Espinosa é "novo" porque seu Estado está nascendo agora, deduzido racionalmente, embora com a pretensão de que a partir de fundamentos eternos como a verdade. No Capítulo VI, 12 é dito que os campos e se possível as casas serão de direito público, sendo cedidas aos cidadãos anualmente mediante o pagamento de um tributo. Em VII, 18 é explicada a razão da medida. Se no estado de natureza o solo é o que menos pode ser defendido por não poder ser deslocado como se desloca seu ocupante, no direito civil, a fim de que os cidadãos defendam a terra que ocupam, fica sendo esta considerada propriedade pública, direito comum. Os cidadãos lutarão pela defesa do território coletivo como fosse particular. Os cargos de liderança das coortes e legiões das tropas serão vitalícios, contrariamente ao do chefe do exército, eleito apenas em caso de guerra e por um ano e ainda dentre os conselheiros do rei. Essa indicação, a de eleição do chefe do exército dentre os conselheiros reais, visa à maior confiabilidade do cargo: e sua periodicidade máxima anual evitará possivelmente o acúmulo de prestígio (como obtivera, por exemplo, funestamente a Casa de Orange ao tornar o cargo holandês de estatuder uma questão de sucessão familiar).

Agora veremos a compleição interna do Estado monárquico, em seu duplo exercício do poder, a saber, o poder exercido pelo monarca e pelos conselhos. O rei é dito por Espinosa como "escolhido" entre as famílias, e apenas sua descendência direta será considerada *nobre*, distinguindo-se com insígnias régias. Há pouco consideramos o temor do rei nas monarquias convencionais quanto aos seus herdeiros. Em VII, 26, ao tratar da sucessão real, Espinosa argumenta de maneira a fazer voltar o direito à multidão, evitando a aspiração ao trono por parte

[419] BOBBIO, N. *Estado, governo, sociedade*, pp. 104-105: "As tipologias clássicas das formas de governo são três: a de Aristóteles, a de Maquiavel e a de Montesquieu. Remonta à *Política* de Aristóteles, em particular aos livros III e IV, a extraordinária fortuna da classificação das constituições com base no número dos governantes, em monarquia ou governo de um, aristocracia ou governo de poucos e democracia ou governo de muitos [...] No *Príncipe*, Maquiavel as reduz a duas, monarquia e república, compreendendo no gênero das repúblicas tanto as aristocráticas quanto as democráticas [...] Montesquieu retorna a uma tricotomia, diversa porém da aristotélica: monarquia, república, despotismo".

de um possível sucessor em função de sua condição de filho do rei, *herdeiro natural*. Acontece que a herança é uma estipulação civil, dependente do direito do Estado e, sendo o rei o próprio Estado, morto o rei, morre o Estado e a multidão retoma seu direito natural. Espinosa o estipula a fim de que o conselho sempre possa decidir a sucessão entre os seus, escolhendo o rei dentre as famílias. A nobreza não é duradoura, não é "de sangue", é eletiva. Se o papel do rei é salvaguardado, o é sempre a partir das restrições com que seu poder efetivo se vê diminuído ao que *deve ser*: um poder decisório sem alcance ilimitado. Como questionado em VII, 5: o rei sendo um só, como pensaria em todas as soluções para saneamento de uma situação de risco à salvação do povo?

Encerra-se o Capítulo VI com a indicativa de que o cidadão "deve acatar todas as ordens do rei ou éditos promulgados pelo magno conselho [...] ainda que os creia os mais absurdos, ou ser por direito coagido a isso" (Espinosa, 2009, p. 61).[420] Mas como já o fizera no *Tratado teológico* (4.1.2), a propósito da mesma exigência de subordinação incondicional do súdito ao soberano, depressa vem a inversão de tese a partir da matização do ilimitado com que fora formulada a alegação anterior. O Capítulo VII inicia-se já com a subversão exata daquela pretendida submissão, revertendo-a do súdito, ironicamente, ao monarca. Afirma não contrariar a prática serem instituídos direitos tais que "nem o próprio rei os possa abolir" ("quae nec ab ipso rege abolere queant"). Pouco depois: "E em parte nenhuma, que eu saiba, se escolhe um monarca sem absolutamente nenhumas condições expressas" (Espinosa, 2009, p. 63).[421] Uma "condição expressa" seria a obediência ao rei somente em caso de não haver conflito entre a ordem real e o direito do Estado: porque se o rei mesmo ordenar algo que não condiga com os fundamentos do Estado, considerados a vontade soberana eterna, deve então ser desobedecido. Como os marinheiros desobedeceram a Ulisses quando este, primeiro tendo-lhes ordenado que o atassem ao mastro, depois ordenou que o libertassem, encantado pelas sereias. Seja a situação de o rei pretender infringir como particular o estatuto geral do Estado, e *deverá ser* contido em seus limites em atenção ao fato de que acima do indivíduo que "está rei", está o direito que o faz rei. Na síntese de Espinosa: "o estado monárquico, para ser estável, deve estar instituído de modo que tudo se faça de acordo somente com o decreto régio, isto é, que todo o direito seja

[420] SPINOZA, B. TP VI, 39 [307/1-8], p. 83: "Ad cives quod attinet, [...] eorum unumquemque ad omnia regis mandata sive édicta a concilio magno promulgata [...] obtemperare debere, tametsi eadem absurdissima credat, vel iure ad id cogi".
[421] Ibidem, VII, 1 [307/15-21], p. 84: "et nullibi, quodsciam, monarca absolute eligitur, nullis expressis conditionibus".

vontade do rei explicitada, mas não de modo que toda a vontade do rei seja direito" (Espinosa, 2009, p. 64).[422]

O conselho real vem logo a seguir ao rei em dignidade, composto por representantes com cinquenta anos completos, cujos nomes são indicados em lista pelas famílias e escolhidos pelo rei, sendo ao menos um de cada família um perito em direito. O intervalo com que se dá a escolha é alternado, entre os três e os cinco anos de exercício, a fim de que o conselho não seja renovado integralmente a cada lustro (e a nova gestão seja inteira de novatos ou, ao final do mandato, de veteranos). Como o conselho é formado por todas as famílias, a ideia é que a Cidade inteira esteja representada, ao contrário de um conselho constituído por uma nobreza escolhida *aleatoriamente*, ou seja, *intencionalmente* em função da afinidade com a realeza. Evita-se com isso que a distribuição equânime de poder, favorável ao atendimento geral dos interesses, se concentre na família real ou em seus protegidos e favorecidos diretos, o que incentivaria a manutenção de uma corte afeita aos próprios benefícios, alheia aos propósitos coletivos. O que em VII, 4, é confirmado pela indicação de que os conselheiros devem ser escolhidos dentre todos os tipos e classes de cidadãos, assegurando que cada negócio e cada setor conte com seu representante e não se concentrem as resoluções no atendimento às necessidades de poucas categorias. Com representantes de todos os setores, o conselho estará bem assistido quanto aos diversos assuntos: por mais rudes sejam os indivíduos, tem no entanto cada um sua especialidade, propiciando naquilo que lhe diz respeito, colaboração com o coletivo. Assim, entende-se que o ofício principal do conselho será zelar pelo bem comum, fornecendo pareceres ao rei quanto aos negócios públicos, mas também promulgando as decisões reais, executando os decretos e administrando o Estado. Espinosa indica que apenas através do conselho os particulares terão acesso ao rei, como os embaixadores estrangeiros e a correspondência externa: a nosso ver, o intento é impedir que o soberano possa gerir qualquer negociação com o exterior, seja de ordem comercial, mas sobretudo de ordem política, sem o conhecimento e mediação do conselho. Evitam-se alianças e possíveis combinações que resultassem em traição ao poder do conselho, com a intenção de monopólio do poder pelo rei. Na *imagem* de Espinosa, o conselho será o corpo, sentido externo da mente do Estado que é o rei. Já para Descartes a alma deixara de ser como "um piloto em seu navio" (Quarta Meditação), estando muito mais jungida ao corpo do que a tradição pregressa supunha. Para Espinosa, então, segundo o qual "a mente é a ideia do corpo", não cabe pensar nenhuma relação de subordinação

[422] SPINOZA, B. TP VII, 1 [308/3-6], p. 84: "Atque adeo imperium monarchicum, ut stabile sit, instituendum est, ut omnia quidem ex solo regis decreto fiant, hoc est, ut omne ius sit regis explicata voluntas; at non ut omnis regis voluntas ius sit".

deste àquela, como tampouco o conselho ser o corpo do monarca implica uma potência desigual. E se por vezes o conselho assume a ação decisória frente a uma impossibilidade do rei (em caso de ausência, doença ou mesmo morte), sendo o Estado "uma só mente", mais se admite a validade da metáfora mente-corpo de VI,19, porque o conselho será mente-corpo do Estado. Tanto que a analogia tornará a ser utilizada em VIII, 19, a propósito da aristocracia, e o conselho dos patrícios será dito "um só corpo que é regido por uma só mente" ("ut unum veluti corpus, quod una regitur mente").

É uma vasta configuração deliberativa, que se estende de um conselho geral, magno, aos conselhos particulares das urbes, subordinados àquele. Quando as deliberações disserem respeito a uma urbe em particular, será exigida somente a maioria do conselho; mas para negócios de Estado (de guerra e paz, de promulgação ou revogação de leis, comércio) exige-se a totalidade; e para que não seja possível a centralização dos interesses nas mãos de uma família, a presidência das sessão será rotativa, de maneira que aquela a quem coube a presidência siga ao final do rol, e assim sucessivamente a cada encontro. Além do magno conselho, reunido ao menos quatro vezes ao ano, haverá um conselho permanente, com membros escolhidos dentre aqueles e com o cuidado diário dos assuntos estatais; para os assuntos jurídicos, um conselho exclusivo será formado. O conselho sendo amplo, é impossível que das inúmeras sugestões e propostas não se obtenha uma que seja válida. A amplitude do conselho real, seu enraizamento em todas as famílias de todas as urbes do Estado e de cujos cidadãos cinquentenários provê sua composição —¸ essa magnitude é para Espinosa a garantia de um interesse geral bem fundado contra o qual dificilmente ousará o monarca se indispor. "Seja, portanto, conduzido pelo medo da multidão, seja para pôr do seu lado a maioria da multidão armada, seja conduzido pela generosidade de ânimo, para atender ao interesse público o rei subscreverá sempre a opinião que tiver mais votos" (Espinosa, 2009, p. 70).[423] Mesmo que o monarca não prime pela "generosidade de ânimo", será obrigado por conveniência a subscrever as decisões da maioria do conselho, "aquela que é **mais** útil à **maior** parte do Estado" ("imperii maiori parti est utilior"). É importante atendermos à força do advérbio e do adjetivo de intensidade destacados: remetem à preocupação primaz estendida por todo o *Tratado*, a de evitar a *opressão* derivada da *vontade* de *um só* ou de *uns* mediante a *pressão* opositora da *vontade majoritária*. A composição dos conselhos, rotativa, periódica, sujeita à renovação de

[423] SPINOZA, B. TP VII, 11 [312/14-18], p. 84: "Rex igitur sive multitudinis metu ductus, vel ut sibi armatae multitudinis maiorem partem devinciat, sive animi generositate ductus, ut scilicet utilitati publicae consulat, illam semper sententiam, quae plurima sulffragia habuerit".

tempos em tempos, ao alcance de qualquer cidadão livre, do sexo masculino (seja dito), com a idade mínima, motiva a predisposição para que se queira manter essa ordenação.

Como o exército é composto pelos próprios cidadãos e estes nutrem a esperança de chegar aos conselhos (sejam os distritais, seja o conselho real ou ambos), presume-se que não peguem em armas aventureiramente a favor de um monarca e contra seus próprios interesses. O rei mesmo encontrará maior abrigo no conselho amplo de uma monarquia constitucional que numa reunião seleta de consultores, como sói ser nas monarquias absolutistas. Com o número elevado de conselheiros, dilui-se o comando, atomiza-se na multiplicidade de interessados, ao passo que em um corpo consultivo restrito a tendência é o acúmulo de poder em poucos proeminentes e, por conseguinte, a ameaça de que dentre estes desponte um candidato à sucessão real, por sua vez propenso, caso vitorioso, às mesmas ameaças, sujeitando-se o Estado aos golpes perenemente renovados. Assim, como Espinosa reitera, a concentração de poder equivale à facilidade de transferência de poder: se este se concentra nas mãos de um só, mais fácil será transferi-lo (entenda-se: usurpá-lo), conforme VII, 23. Sequer a guerra justificará a concentração nas mãos exclusivas do rei: pois o Estado é pensado em prol da paz, e a guerra sendo uma intermitência, não se justifica que em nome do período transitório de conflito externo se erija uma concessão perene, fixa, do poder interno (VII, 5). Por isso as disposições a fim de que o exército seja composto pelos cidadãos (sem apelo a tropas mercenárias) e não receba soldo. Como o chefe do exército de cada família pertence ao conselho real, e os cidadãos aspiram a usufruir da dignidade de pertencer aos conselhos como uma *glória* (VII, 10); como os conselhos são proporcionalmente bastantes a ponto de atenderem à legítima representação dos interesses das urbes, a consequência é que ao rei fica dificultada a tomada do poder. Na verdade, dada a extrema dependência do rei em relação ao conselho, inclusive quanto às deliberações econômicas, com que emolumentos pagaria o monarca às tropas mercenárias (supondo que as civis não levantariam armas contra si mesmas) em caso de um golpe? Por outro lado, se é rotativa a liderança geral dos exércitos, não haverá tempo para que o chefe de cada família empenhe sua glória militar no acúmulo de honras a ponto de arrebatar consigo soldados sublevados (VII, 17); o próprio líder do exército, por ser escolhido entre os conselheiros, deve contar no mínimo cinquenta anos, idade em que "maioria das vezes se preferem coisas velhas e seguras a coisas novas e perigosas" ("qua homines plerumque vetera et tuta, quam nova et periculosa malint"). Não haverá interesse na guerra: as famílias enviarão seus próprios pais e filhos, e arriscarão a continuidade de seus negócios, pois ao não possuírem bens imóveis, terão de se dedicar ao comércio (VII, 8). A única coisa a esperar será o retorno das tropas com "vãs cicatrizes" ("gratuitas cicatrices"). Um estado monárquico entregue à liderança do rei para a

guerra é um estado de guerra em que só as tropas são livres para a rapina, o saque, e os restantes são servos (VII, 22).

Vimos a "arquitetura" (VII, 26) do Estado monárquico, sua insistência na contenção do poder do rei pela majoritariedade dos conselhos. O objetivo é organizar o conselho geral como deliberativo a fim de que o rei, apoiado neste, seja apenas a personificação, a representação pessoal de um processo mais democrático disfarçado como base: todos os conselhos do conselho assim apresentados são maximamente representativos. Alcança-se, por conseguinte, o intuito principal de instituir regimes estáveis, quando não "fixos", "eternos", com vistas ao usufruto da liberdade por parte dos súditos, aproximando-se ao máximo o circunscrito direito civil do irrestrito direito natural. Urge que a governança se faça apoiada num cuidado sempre mantido de proporcionalidade entre o número de cidadãos e mandatários. Essa regra de proporcionalidade é o mais importante a considerar. É o ditame principal da razão como diretriz matemática adequadamente aplicada a seu objeto, a política, que por sua vez só pode ser, deve ser, *política de paixões*. Toda a organização estatal espinosana, toda a engenharia de sua edificação mental, se regulará por um cuidado quanto à distribuição numérica dos calculado com vistas ao equilíbrio das forças no seu entrechoque de poder. Trata-se de uma equação das potências.[424] As minudências com que Espinosa descreve os regimes de governo dependem, por um lado, da peculiaridade de Estado que se quer constituir; por outro, de um só princípio a todos aplicado, embora respeitando suas diferenças: o princípio é esse, o da proporcionalidade. No Capítulo VII, 18, temos: "A potência de um Estado e, consequentemente, o seu direito, deve, com efeito, medir-se pelo número de cidadãos" (Espinosa, 2009, p. 74).[425] As cidades com maior população devem ter mais representantes e consequentemente direito a maior número de votos no conselho real. As *medidas numéricas* subjazem à inteira composição dos Estados. Anteriormente algumas foram assinaladas. Seguem outras. Em VI, 14 e VII, 20 a interdição ao crescimento da família real: se recrudescesse livremente, através de ligações indiscriminadas, poderia alcançar um número desproporcional pelo qual sua estirpe pesaria aos cofres públicos, além oferecer o risco de conjura, dada a sua ociosidade oportuna à meditação de crimes. Em VI, 15, os conselheiros devem ser muitos; a

[424] CHAUÍ, M. *Política em Espinosa*, pp. 217-218: "A geometria não se encontra apenas como paradigma do conhecimento adequado e verdadeiro, mas sua presença é interna ao discurso político espinosano, pois é ela que permitirá a Espinosa demonstrar que o poder político se diferencia em várias formas políticas não segundo o número dos governantes nem segundo valores (a honra, na monarquia, a virtude, na aristocracia, a igualdade, na democracia, como ensinara Aristóteles), mas segundo a *proporção* (ou a *ratio geometrica*) entre a potência soberana e as potências individuais dos cidadãos, instituída em cada uma delas".

[425] SPINOZA, B. TP VII, 18 [315/21], p. 92: "Nam imperii potentia et consequenter ius ex civium numéro aestimanda est".

expressividade quantitativa é a medida geral que se aplica com o cuidado de garantir potência suficiente em cada órgão do Estado. Também no sentido de garantir expressividade, será nula a opinião do conselho que não obtiver um número mínimo de votos favoráveis (Espinosa estipula o número de cem), e essa medida visa impedir a compra do escrutínio: seria preciso um grande estipêndio a fim de corromper a opinião da maioria a seu favor (VII, 9). Mas outras medidas protetivas são tomadas como a formação, além do conselho magno, de dois conselhos permanentes, sendo um executivo e outro judiciário. As decisões do judiciário ficam a cargo da análise do magno conselho, evitando-se a fraude pela qual um juiz poderia ser comprado por uma das partes em litígio ou qualquer outra venialidade. Além disso, o número de juízes deve ser elevado a fim de que resulte dificultada a tarefa de compra da maior parte (VII, 21). Providências aritméticas que podem ser resumidas na seguinte passagem, concernente aos "fundamentos do melhor Estado monárquico": "Quem quiser olhar para eles [os fundamentos] com alguma atenção observará facilmente a sua coerência, ou seja, a proporção do Estado" (Espinosa, 2009, p. 79). Uma proporção graças à qual "a multidão pode conservar sob um rei uma liberdade bastante ampla, desde que consiga que a potência do rei seja determinada somente pela potência da mesma multidão" (Espinosa, 2009, p. 85).[426]

2) Passemos ao regime aristocrático, que, conforme a descrição de abertura do Capítulo VIII, "*dever ser* constituído por um *número grande* de patrícios" e é o que "mais se aproxima do Estado absoluto que o monárquico", sendo "mais apto para conservar a liberdade" (Espinosa, 2009, p. 87, itálicos nossos).[427] A explanação será relativa ao Estado de uma só urbe, à frente se indicando as disposições relativas ao estado de várias urbes. Os estamentos em que se divide o Estado aristocrático são o dos patrícios e dos plebeus. Os patrícios, a quem caberá a governança, são "alguns escolhidos" ("quidam selecti") dentre a multidão. O que define a singularidade dessa forma de governo com relação à democracia está contido, sumariamente, nessa expressão a que Espinosa dá destaque: o fato de serem *alguns* os *escolhidos*. São escolhidos porque seu direito ao poder civil não é inato como Espinosa diz ser na democracia. Ainda que toda a multidão, hipoteticamente, integrasse o segmento dos patrícios, não sendo hereditário o direito ao cargo nem podendo ninguém constituir a soberania sem escolha por parte do conselho supremo, entende-se que o pertencimento àquela categoria é uma eletividade

[426] SPINOZA, B. Respectivamente, TP VII, 26 [319/], p. 96: "Atque his me optimi imperii monarchici fundamenta satis clare, quamvis breviter, demonstrasse autumo. Eorum autem cohaerentiam sive imperii analogiam facile unusquisque observabit, qui eadem simul aliqua cum attentione contemplari velit"; e TP VII, 31 [323/9-13], p. 100: "Concludimus itaque multitudinem satis amplam libertatem sub rege servare posse, modo efficiat, ut regis potentia sola ipsius multiludinis potentia determinetur et ipsius multitudinis praesidio servetur".

[427] Apesar de a descrição possivelmente ser de autoria dos editores da *Opera Posthuma* de Espinosa, serve-nos.

de quem governa. Não se trata de um direito afim ao de cidadania, por exemplo: não se nasce patrício por ser-se filho de patrício. Trata-se de uma seleção para o cargo e feita por quem já ocupa a chefia no cargo. Ao contrário da hipótese, não toda a multidão: alguns. Quantos? Se dois, o Estado fragmentar-se-ia em duas partes maciças, dada a competitividade dos humanos, defensoras de um ou outro lado. Se três, em três partes. Mas seguindo essa lógica temos que as partes serão tanto menos potentes quanto mais aumentar o número dos que as compõem: porque terá menos força a potência da subdivisão que se instaura com o poder pensado individualmente, e mais força a potência da adição que se instaura com o poder pensado coletivamente. É a reiterada racionalização da potência, ao mesmo tempo diminuída do ponto de vista do singular, aumentada, do ponto de vista da pluralidade: um cálculo inversamente proporcional de grandezas, neste caso. Mas diretamente proporcional, se demonstrado que a correspondência entre o número de patrícios, os eleitos para a administração, e a magnitude do Estado advêm, pois, desse cálculo de proporcionalidade. Espinosa sugere a escolha de pelo menos cem patrícios que possam bem gerir as coisas do Estado. Mas como de cada cem, apenas uns poucos serão virtuosos e efetivamente preparados a contribuir retamente com os negócios públicos, a proporção de escolhidos deve ser maior, em torno de cinco mil patrícios. Assim que, em VIII, 2, fazendo uma regra de três simples (quanto a nós, não contamos para isso com nenhuma ciência intuitiva), se "3" está para "100", "x" está para "5.000", então "x" equivaleria a uma média 150 patrícios realmente cotáveis como "melhores", número suficiente para garantir o mínimo de estabilidade aos negócios do Estado. Vemos o quão Espinosa desconfia dos "melhores" ("aristoi") das aristocracias. Como não desconfiaria? Sua política é matemática mas nem por isso olvida que o Estado racional conta com súditos passionais, inclinados a seus assuntos privados, prontos a tratar, inclusive, assuntos públicos como fossem pessoais. Não são, portanto, os "melhores" por direito próprio: são-no porque a organização racional do Estado os obriga a ser. Se Espinosa utiliza o termo "aristocracia", o faz pela simples conveniência de ser termo corrente.

É ainda em decorrência do número a principal vantagem da aristocracia em relação à monarquia: como *um só* pouco pode para resolver os problemas do Estado, em mais condições de fazê-lo estão *muitos*. Número é potência. *Muitos* é a potência de *um* aumentada. Na formulação de Espinosa: "quem, com efeito, afirma que um conselho é suficientemente grande nega, ao mesmo tempo, que ele seja incapaz de suster o Estado" (Espinosa, 2009, p. 89).[428] O rei é mortal porque a potência do cargo se identifica ao indivíduo, modificação finita, mas o

[428] SPINOZA, B. TP VIII, 3 [325/8-9], p. 101: "Qui enim concilium satis magnum esse affirmai, simul negat idem imperio sustinendo esse impar".

conselho é eterno, porque renovável, sofrendo alterações dos elementos num conjunto que permanece essencialmente inalterado: na aristocracia, portanto, o poder jamais retorna à multidão. Na monarquia o direito civil é vontade do rei, a saber, se o rei se identifica ao Estado, as determinações deste são tidas como vontade real, muito embora possam não ser o que o rei verdadeiramente deseja. Em outras palavras, o rei está submetido às diretrizes do Estado, mas não este ao rei, o que pode ser fonte, ainda que controlada, de permanente *tensão*. Ao contrário, essa dicotomia não existe na aristocracia em que o conselho é o próprio direito do Estado. Como não existe a dicotomia relativa ao poder-de-um, o soberano, ocultar na verdade o direito-de-vários, os conselheiros: na aristocracia os conselhos não se aconselham com outros conselheiros; iríamos ao infinito ou ao indefinido, mas como na *Emenda* não é preciso remontar à ideia da ideia e à ideia da ideia da ideia ou ter um método para o método (2.2.3), cada conselho se basta. Ainda que sejam múltiplos os conselhos, e são, e ainda que alguns se subordinem a outros, e subordinam-se, tais multiplicidade e subordinação são estruturais, constituem o Estado: não são arranjos contingentes e disfarçados, como na monarquia, e não impedem, pelo contrário, incitam, a que dado conselho, considerado em si mesmo, tenha sua autonomia, resolva em seu âmbito o que lhe concerne. Proporcionalmente, como o número de indivíduos diz da maior ou menor descentralização de poder, o número de cidades diz do melhor ou pior, preferível Estado ou não: preferível é o que não se centra numa urbe, mas conjuga e distribui o poder entre várias, como seria exemplo a própria confederação dos Países Baixos de então (VIII, 3).

Mas o que convém estipular para que se assegurem as vantagens da aristocracia em relação à monarquia? A multidão é o maior *temor* de Espinosa ao tratar do regime aristocrático: como aqui não é o monarca quem se encontra em defasagem numérica, mas os patrícios em relação à multidão da qual são eleitos (a multidão que em oposição aos seus governantes é chamada plebeia), é preciso que a proporção, como vimos, de escolhidos seja suficiente a fim de que o conselho supremo possa gerir-se com autonomia (VIII, 11): “finalmente, para que a potência dos patrícios ou do conselho seja maior que a da multidão, mas de modo tal que esta não sofra com isso nenhum prejuízo” (Espinosa, 2009, p. 94). A primeira lei será, pois, a que regula o número de patrícios em relação ao da multidão. Se são cinco mil patrícios no conselho supremo, Espinosa pensa numa população de 250.000 habitantes, estipulando que a proporção de patrícios seja de 1 para 50 e o conselho supremo tenha 5.000 membros. Essa é uma medida que pode até sofrer mudança quanto às grandezas, considerado o aumento ou diminuição populacional; mas não sofre mudança quanto à proporção mesma com que se calculam as grandezas. Em VIII, 39: “Quanto à lei do Estado em que se estatui que se deve manter sempre

uma, e a mesma, proporção entre o número de patrícios e o da multidão, ela visa acima de tudo que o direito e potência dos patrícios se conserve", isto é, "que não sejam tão poucos que não possam governar a multidão" (Espinosa, 2009, p. 112).[429] Estabelecida a proporcionalidade entre população-multidão e poder, seguem-se as diretrizes para que mais se equilibre o regime: a dignidade patrícia não sendo hereditária, mas eletiva, deve sê-lo como poder distribuído entre todas as famílias.[430] Evitando-se a concentração em poucas, aumenta-se a potência do direito ou direito à potência do exercício de poder. Com o mesmo fito, devem os elegíveis contar pelo menos 30 anos (VIII, 15), a fim de que os muito jovens não assumam cargos no conselho, e impeça-se que por nepotismo das famílias concentre em poucas o direito ao mando. A escolha de novos funcionários pelo conselho supremo deve ser rápida e imitará a de Veneza, que indica uns poucos membros atuais para que leiam os nomes dos candidatos indicados num rol comum e em segredo escolham os que consideram aptos à função. Mas não se imitará Veneza quanto à indicação de um príncipe vitalício a que se subordina o conselho, tampouco um dirigente temporário como em Gênova (VIII, 18). Se essas cidades assim o fizeram, deveu-se a que estavam sob a direção de um chefe antes da formação de seus conselhos, não lhes parecendo oportuno depois a eliminação do cargo. Mas uma coisa é aceitar a permanência de semelhante função em cidades com seu histórico específico, outra estipulá-la necessária para o regime aristocrático "considerado em absoluto" ("absolute considerati"). Porém, se não se submete à chefia de um dirigente externo, o conselho supremo não pode ser autônomo a ponto de legislar e julgar suas próprias transgressões às leis: não está em questão, na aristocracia, o contrapeso nem de um monarca, nem da plebe. Do monarca, porque incondizente com o regime. Da plebe, porque se dela são escolhidos os patrícios, nem por isso lhe cabe, enquanto plebe, negócio público algum, somente seus negócios privados, permanecendo alheia ao direito-poder da soberania. A opção racional para o equilíbrio de forças com que se obste a liberdade ilimitada do conselho, só pode ser outro conselho, o dos síndicos.

---

[429] SPINOZA, B. TP VIII, 12 [342/9-12], p. 118: "Lex autem ilia imperii, qua statuitur, ut una eademque ratio inter numerum patriciorum et multitudinis servetur, id maxime respicit, ut patriciorum ius et potentia conservetur, ne scilicet pauciores sint, quam ut multitudinem possint regere".

[430] Considerada a Itália ainda não unificada de Maquiavel, as cidades possuíam uma autonomia política que, similar à das cidades-estados gregas, não raramente conduzia a guerras intestinas. E no comando de cada cidade umas poucas famílias: em Florença, por exemplo, que se debatia entre principado e república, despontavam, como vimos, os Médici. Como Espinosa é leitor de Maquiavel, e cita no TP cidades italianas como Gênova e Veneza (VIII, 30), recordemos que: "Em linhas gerais, o *principado* é um governo aristocrático cujo poder é hereditário, enquanto a *república* se funda na representatividade, o que supõe eleições e rotatividade do poder e, em última instância, maior participação popular". Maria Lúcia de Arruda Aranha, *Maquiavel: a lógica da força*, p. 26. Ao fazer de sua aristocracia um regime eletivo, Espinosa opõe-se à tendência oligárquica do regime, inclinando-o à democracia.

Ao contrário dos patrícios do conselho supremo, os síndicos têm cargo vitalício, mas são convocados apenas dentre os súditos com sessenta ou mais anos. Mais uma vez a proporcionalidade rege a escolha do número do novo conselho: como o de patrícios é de 1 para 50 em relação à multidão de 250.000 plebeus, o de síndicos é de 1 para 50 em relação aos patrícios, isto é, 100 síndicos (VIII, 22). Os síndicos terão direito, por garantia de sua seguridade, ao mando sobre parcela do exército. Não terão salário, como não o têm os demais funcionários do Estado, mas aos síndicos serão pagos emolumentos por meio de tributos como aquele, irrisório, cobrado anualmente aos líderes de família: assim poderá ser feito um censo, pelo qual se manterá em acordo com o número de famílias o número de patrícios do conselho supremo. Caberá aos síndicos a fiscalização dessa proporcionalidade: por isso exigirão dos que chegarem aos trinta anos a inscrição de seus nomes num rol comum, feito o quê, ganharão uma insígnia que os distinga. Espinosa ressalta, em VIII, 24, que, embora não contem com soldo fixo, é importante conceder aos funcionários prêmios para que se dediquem aos assuntos de Estado: caso contrário, de que lhes serviria o encargo? Melhor fariam se cuidassem de seus interesses privados. Mas "as coisas devem necessariamente estar de tal modo ordenadas que os funcionários que se ocuparem da república tirem tanto mais proveito para si quanto mais zelarem pelo bem comum" (Espinosa, 2009, p. 100).[431] O conselho dos síndicos terá um presidente, escolhido pelo conselho supremo e com gestão de seis meses. Caberá a esse presidente e a outros dez síndicos "ouvir as queixas e acusações secretas da plebe relativas aos funcionários" (VIII, 28): pode a plebe ascender à dignidade aristocrática, mas em quantidade previamente limitada e pela escolha dos próprios patrícios; com a ouvidoria dos síndicos, um plebeu, ainda na condição de simples plebeu, tem oportunidade de se fazer atender por altos dignitários. O direito de convocação de reuniões do conselho supremo e indicação das matérias por discutir é dos síndicos que solenemente abrirão as sessões, mas sem direito a voto: pressupõem-se que ali estejam para que, conhecendo as leis criadas, as resoluções tomadas, possam depois julgar de sua devida aplicação. Provas de que Espinosa pensa menos em termos de colaboração entre poderes, mais de *equilíbrio tensional*: o presidente dos síndicos é indicado pelo conselho supremo, e os síndicos têm os primeiros assentos neste conselho — medidas de entrecruzamento, de compensações, de controle mútuo.

Além desses dois conselhos há o do senado (VIII, 29), responsável pela gerência dos negócios de Estado, ocupando o lugar de um poder executivo-administrativo, cabendo-lhe a tributação, assuntos de defesa interna e política externa de guerra, cujas decisões deverão ser

[431] SPINOZA, B. TP VIII, 24 [333/2-4], p. 110: "[...] res necessario ita ordinandae sunt, ut ministri, qui reipublicae curam habent, turn maxime sibi consulant, quum maxime communi bono invigilant".

corroboradas pelo conselho supremo. Para composição do senado a idade mínima deve ser a de 50 anos, e os senadores em número de 400 (a "duodécima parte" aproximada de patrícios, isto é, dos 5.000 anteriormente indicados). Somados síndicos (100) e senadores (400), seu número será equiparado ao de patrícios do conselho supremo já cinquentenários, inspirando-lhes a esperança de alcançar o posto seja de síndico, seja de senador. O cargo de senador será exercido por um ano, podendo ser reassumido passados dois anos. Seus emolumentos virão de uma quota paga pelo comércio de exportação e por isso não terão os senadores, que cuidam dos negócios de defesa e política externa, interesse na guerra (VIII, 31). Para defesa da tributação Espinosa expõe dois argumentos principais: a vantagem em relação à monarquia, em que a corte exige não apenas maiores custos, mas sem que nada custeie e sem que os benefícios retornem à população, sempre ameaçada por conflitos bélicos que são do interesse do rei; aqui, a paz é garantida para benefício do comércio e, portanto, dos próprios patrícios, cuja categoria é composta em sua maior parte por grandes mercadores, já que "são sempre escolhidos dentre os mais ricos" ("qui semper ex ditioribus eliguntur").[432] Espinosa interroga, uma vez mais a partir da experiência de sua pátria: "Que nação teve alguma vez de pagar tantas e tão pesadas taxas como a holandesa? E, no entanto, ela não só não ficou exausta como pelo contrário se tornou tão potente pelas riquezas que todos invejam a sua fortuna" (Espinosa, 2009, p. 106).[433] Como os síndicos devem ter assento em assembleia do conselho supremo, devem tê-lo entre os senadores, mas a título de fiscalização, sem direito a voto. O senado será subdividido em cinco ou seis seções que presidirão, rotativamente, as reuniões e enquanto o senado estiver dissolvido alguns cônsules assumirão os negócios do Estado relativos ao senado e em caso de necessidade convocarão uma assembleia.

---

[432] Por passagens como essa é que Vico diria, em sua *Ciência nova*, Seção Terceira, "Dos Princípios", pp. 174-175 (dignidade 375): "nem os epicuristas, que não apresentam mais do que o corpo e, com o corpo, o acaso, nem os estoicos, que apresentam Deus como mente infinita em infinito corpo, sujeito ao destino (que seriam, por esta parte, os espinozistas), puderam refletir sobre a república nem sobre as leis, e Bento Espinoza fala de república como se fosse de uma sociedade de mercadores". Vico pode até deplorar o mercantilismo espinosano, mas as dicotomias nobreza-burguesia/tirania-liberdade/guerra-paz/miséria-comércio, integram o imaginário neerlandês do século de Espinosa: "Pela primeira vez na história, porque se associou à liberdade, o dinheiro transforma a noção de honra e de heroísmo, e a despoja de seus atributos marciais. [...] O comércio é o sinal de circulação dos bens, do encontro dos homens, enquanto a guerra traz ruína e morte. É pois uma vitória sobre esta que o mercador conquista a cada dia, com seu comércio que é fonte de poder, isto é, de vida, que só pode desabrochar no uso das liberdades. A primeira delas é incontestavelmente a possibilidade de 'perseverar em seu ser'". MÉCHOULAN, H. *Dinheiro & liberdade: Amsterdã no tempo de Spinoza*, p. 61.

[433] SPINOZA, B. TP VIII, 31 [337/29-31], p. 114: "Quae gens unquam tot taraque gravia vectigalia pendere debuit, ut Hollandica? Alque haec non tantum non exhausta, quin contra opibus adeo potens fuit, ut eins fortunam omnes inviderent". Como dito em nota (26) ao Capítulo e ("Direito é potência") de *Política em Espinosa*, "a maioria dos exemplos do *Tratado* é uma referência indireta e permanente à política holandesa". Razão e experiência: em VII, 17, é indicado não se entregar o exército às mãos de um chefe perpétuo: a história sagrada e a profana o recomendam e a razão também; e em VIII, 3, novamente a Holanda e o problema do Statholder. Ainda, IX, 14.

Finalmente, o "foro ou tribunal" (VIII, 37). Sua função é decidir os litígios entre particulares, sejam patrícios ou plebeus (as questões entre urbes ficam a cargo do conselho supremo). Novamente contra a experiência de outras cidades como Gênova que os escolhem entre estrangeiros, os juízes devem ser escolhidos dentre os próprios patrícios: teme-se que se corrompam facilmente, pois em contendas entre plebeus e seus iguais patrícios, tenderão a dar predileção a estes. Contudo, Espinosa indica os mecanismos de impedimento à eventual parcialidade dos juízes: seus emolumentos virão das causas em que atuarem, o que os levará a temperar o medo de penalizar os patrícios com a cobiça do ganho. Outra razão para que seu julgamento seja mais imparcial advém da fiscalização a que estarão sujeitos pelos síndicos que, já o apontamos, são a ouvidoria dos plebeus. Mas, ainda, porque terão seu voto secreto, indicado por "meio de bolas", como em Gênova. Quanto ao número, a indicação é de que sejam tantos que não possam ser "corrompidos por um homem privado" ("quam ut a viro privato corrumpi possint"). Os juízes realizam, assim, a "equidade", que no *Teológico* (4.1.3) é definida como a aplicação da justiça sem que se leve em conta a categoria social a que pertence o indivíduo. O secretariado e os funcionários subalternos aos patrícios, síndicos, senadores e juízes devem vir da plebe. Eis a síntese dos pesos e contrapesos de poderes: "O poder soberano estará, por conseguinte, nas mãos de todos os patrícios, mas a autoridade nas dos síndicos e, finalmente, o direito de convocar o senado e as coisas respeitantes à salvação comum nas dos cônsules, escolhidos dentre o próprio senado" (VIII, 44).

No estado aristocrático de muitas urbes, todas devem ser fortificadas conjuntamente, assegurando-se sua mútua dependência; mas se alguma não dispuser de defesas próprias, ficará sob jurisdição das demais (IX, 2). A urbe que não está sob jurisdição própria ("sui iuris non est") deve circunscrever seus cidadãos sob a jurisdição de outra (IX, 13). Cada urbe contará com seu exército para a guarnição de si e do Estado, e escolherá dentre seus patrícios os chefes das coortes dos exércitos. Um indivíduo com relação a outro é mais ou menos potente, mas com relação ao Estado todos são relativamente iguais, isto é, sobrepujados em imensa potência: porém, as urbes constituintes de um Estado não são relativamente iguais, a não ser que equivalham também suas potências. Consideradas em suas diferenças para maior ou menor potência, também em relação ao Estado serão vistas como mais ou menos importantes, e desconsiderar essa diferença é igualar os diferentes. Conforme sua potência será seu direito, a saber, seu poder. O senado e o foro serão os principais vínculos pelo qual se consolidarão as urbes como um só Estado. Para cada urbe deve haver um conselho supremo de patrícios raras vezes reunido, pois sendo a função do conselho legislativa e as leis estando criadas, não haverá razão para sua reunião amiúde. Deve ser criado um senado para as questões

ordinárias, além de caber a este resolver os possíveis litígios entre as urbes: o senado deve manter aquela proporção de 1 para 12 ("ut 1 at 12"), sendo escolhidos os senadores entre os patrícios do conselho da respectiva urbe (IX, 6). A quantidade de senadores por urbe dependerá da dimensão desta (não geográfica, neste caso, mas populacional), sendo escolhidos entre os cônsules o presidente e vice-presidente das seções componentes do senado. Ainda proporcionalmente será a escolha dos juízes pelos patrícios. Ao conselho supremo subordina-se o conselho dos síndicos, na mesma proporção do Estado aristocrático de uma só urbe, e sua função será a mesma, a da vigilância da correção dos negócios do Estado. Pela *equação da potência*, sua matematização em acordo à racionalização dos interesses, é preferível o Estado aristocrático de muitas urbes ao de uma só. Naquele, cada conselho de patrícios, sendo proporcional à população de sua respectiva urbe, proverá por interesse que aumente a multidão. Interessar-se-á pelo crescimento de sua província, a fim de maior representação obter no senado e, portanto, maior poder decisório frente às demais urbes, já que aqui o conselho é provincial, mas o senado é nacional. Assim, na disputa de poder entre urbes, consolida-se a nação como um todo.

Antes de abordarmos a democracia, vejamos as causas de dissolução dos Estados aristocráticos de uma ou mais urbes: para Espinosa, dá-se o declínio através da caída aos poucos na corrupção, o que leva Maquiavel a falar da necessidade de periodicamente o Estado voltar à sua fundação originária (X, 1). A primeira via de realização desse retorno é pensada por Espinosa tomando como referência o exemplo dos romanos que providenciavam a intervenção de um *dictator supremus*. Obviamente uma tal intervenção, pelo que apresenta de extraordinária à organização do Estado, às suas instituições, parece a Espinosa ir de Silas a Caribdes, um mal a remediar um mal. Como pensaria diferente? "Ora, como o poder ditatorial é absoluto, não pode não ser temível para todos, principalmente se o ditador for nomeado, como se requer, em data predeterminada, pois nesse caso todos os desejosos de glória disputariam com o maior afã essa honra" (Espinosa, 2009, p. 130).[434] Tal ditador encarnaria as vezes de uma autoridade que, embora consensualmente constituída dentre os patrícios, estaria acima dos conselhos e do senado e, por conseguinte, concentraria em si, mesmo temporariamente, o poder absoluto. O perigo de se resvalar na monarquia é desastrosamente alto: mudaria o Estado de forma, sujeitando-se a todas as atribulações que de uma tal situação decorrem. É preciso arranjar as coisas de outra maneira, numa disposição como até então se vem procurando realizar, em que

[434] SPINOZA, B. TP X, 1 [353/354], p. 129: "Quum igitur dictatoria potestas absolutasit, non potest non esse omnibus formidabilis, praesertim si statuto tempore, ut requiritur, dictator crearetur, quia turn unusquisque gloriae cupidus eum honorem summo studio ambiret".

os poderes se controlem entre si, num *equilíbrio* pela *imanência*, isto é, numa dinâmica de forças em que a própria constrição do Estado por sua estrutura seja a responsável pela manutenção da almejada seguridade. A solução encontra-se na própria disposição dos poderes: os síndicos são a barreira com que os conselhos se depararão e pelas quais terão refreados seus interesses. As razões pelas quais Espinosa concede aos síndicos essa potência são tanto naturais, como a predisposição por sua idade a evitar aventuranças e buscarem conservar a ordem estabelecida, como ainda de proporção: são em número suficiente para punir este, aquele poderoso destemidamente, porquanto é o conselho quem pune, além de poderem fazê-lo anonimamente pelo escrutínio secreto inspirado em Gênova e já aludido. Para os fundamentos do Estado, novamente a aplicação de uma *ontologia das paixões* (uma compreensão necessária e universal do comportamento afetivo humano), corroborada pela *experiência das paixões* (uma confirmação da ação humana motivada pelo interesse seja enquanto *inveja*, seja enquanto *glória*, desejo de causar inveja) e em conformidade, finalmente, a um cálculo de proporção.[435] Jungem-se razão matemática, ontologia e experiência, e dão forma à política.

A democracia (II) ou Estado absoluto. Por infortúnio Espinosa deixara inconcluso o *Tratado político,* quando mal iniciada sua abordagem da democracia. Por duplo infortúnio houve oportunidade para que o filósofo confirmasse a sua misoginia, definindo em XI, 4, último parágrafo da obra, a mulher "por natureza" ("ex natura") e não "por instituição" ("ex instituto") inferior ao homem.[436] Também à mulher se recusa, na democracia espinosana, por estar sob o poder do homem e não sob jurisdição de si, a condição de aceder aos cargos de governo. Como de resto também é recusado o direito aos servos e aos filhos e pupilos.

Não temos a potência nativa da mente de Espinosa para deduzirmos o que restou por indicar, quase tudo, do regime democrático. Mas temos um parâmetro. E por ele talvez

---

[435] Rousseau, no *Contrato social*, não só retoma, como defende esse cálculo de proporções, embora sem indicar ser Espinosa sua inspiração, como necessidade intrínseca ao equilíbrio do governo: "É no Governo que se encontram as forças intermediárias, cujas relações compõem a relação do todo com o todo, ou do soberano com oEstado. Pode-se representar esta última relação por aquela entre os extremos de uma proporção contínua, cuja média proporcional é o Governo". E, diante das críticas à exatidão matemática: "Se, pondo o sistema no ridículo, dissessem que, para encontrar essa média proporcional e formar o corpo do Governo, bastaria, segundo o que afirmo, extrair a raiz quadrada do número de componentes do povo — responderia, então, que não tomo aqui esse número senão como exemplo; que as relações de que falo não se medem unicamente pelo número de homens, mas em geral pela quantidade de ação que se combina por múltiplas causas". ROUSSEAU. J-J. *Do contrato social* III, Cap. I, pp. 75 e 77.

[436] O TTP é recheado de expressões machistas ("lágrimas de mulher"/ "lachrimis muliebribus"), Prefácio; ("até mulherzinhas como Agar, serva de Abraão"/ "imo mulierculae etiam, ut Hagar ancilla Abrahami"), Cap. II, em que claramente Agar não é apenas desprezada por ser mulher, porém por ser de condição servil; a EIV (esc. 1 da prop. 37) fala de "misericórdia feminil"/ "muliebri misericordia"; e o final do TP é célebre, mas também em VI, 37 é dito que em hipótese nenhuma uma filha do rei deve herdar o Estado: mesmo quando a Inglaterra já fornecera o exemplo do reinado de Elizabeth I (1533-1603). Para um estudo da mulher na política espinosana, Alexandre MATHERON: "Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste". In: Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique, pp. 287-304.

saibamos o mais importante, o que subjaz comumente também aos dois outros regimes. Esse parâmetro é o da proporcionalidade. Parecerá, talvez, impróprio, manter essa razão matemática na constituição da democracia, uma vez que Espinosa mesmo a diferenciou da aristocracia, não em função do número dos que governam, mas do direito imediato à governança por todos os cidadãos (VIII, 1). Ele o confirma em XI, 1, mas complementa em XI, 2 que, se esse direito de governar, no Estado democrático, for designado em função da idade ou da primogenitura ou riqueza ou qualquer outro critério, e o conselho supremo constituído for em número inferior ao de uma aristocracia, nem por isso deixa de ser uma democracia. Porque independentemente do critério de composição do magistrado, importante é que os que governam o fazem por um direito previamente constituído e não por escolha de outros que já governam: como sói acontecer na aristocracia. Nem seriam, diz Espinosa, em função da exiguidade dos representantes, aqueles regimes democráticos hipotéticos, *ilustrativos*, piores que a aristocracia. Na prática a escolha dos patrícios é por interesse: preferirão sempre os de sua classe social ou consanguíneos ou amigos, sejam ou não "os melhores" (quase nunca são), para o exercício de poder. Mas aquelas espécies de democracia cujo número de conselheiros pode ser reduzidíssimo, são só uma inversão proporcional do exemplo fornecido em VIII, 1, a propósito da aristocracia: ali é dito que "mesmo que a multidão de um Estado esteja toda incluída no número dos patrícios, desde que esse direito não seja hereditário nem transmissível a outros por uma lei comum, o Estado será totalmente aristocrático" (Espinosa, 2009, p. 87). Obviamente não há uma aristocracia em que toda a multidão seja patrícia. Como não há democracia dos primogênitos. São ilustrações pelo exagero, para que se chegue à proporcionalidade. Uma proporcionalidade, vimos, que não é também de pura abstração, mas cálculo de potência. Com vistas ao equilíbrio de forças, que proporção de poder se designará? Para este, aquele conselho, que número aproximativo? E assim, XI, 3: "Pelo que se disse no artigo anterior, está claro que nós podemos conceber diversos gêneros de estado democrático". O desígnio, porém, é tratar "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" (Espinosa, 2009, p. 138-139, grifo nosso).

O direito de governar de que trataria a democracia no Capítulo XI seria aquele extensível a todos os cidadãos. É de se supor que, ou a multidão masculina apta constituiria integralmente o poder, ou Espinosa indicaria uma proporção em conformidade com a população de seu Estado racional-passional, como o fizera já nos dois regimes anteriores. Não certamente, mas muito possivelmente, indicaria proporções elevadas de cidadãos à composição dos conselhos, a começar pelo supremo, único mencionado em XI, 2. No Capítulo XVI do *Tratado*

teológico, a democracia "se define como a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o pleno direito a tudo o que estiver em seu poder" (Espinosa, 1988, p. 313). Pouco a seguir, Espinosa menciona "um conjunto suficientemente grande de homens reunidos" (conforme citado antes, em 4.1.2). Em VII, 1, o Estado é dito o "direito que se define pela potência da multidão" ("Hoc ius, quod multitudinis potentia definitur, *imperium* appellari solet"). A definição de democracia, logo a seguir, quase não se distingue da do próprio Estado: "um conselho que é composto pela multidão comum" ("quod ex communi multitudine componitur, turn imperium *democratia* appellatur").[437] Na primeira definição temos a potência pura, considerada em sua identidade com a multidão, e na segunda a restrição da potência como "multidão comum", isto é, em oposição aos "eleitos" da aristocracia. Mas em todas as menções a democracia é associada à multidão como coincidindo com esta. Em VIII, 11, vimos aumentada a proporção do número de patrícios em conformidade com o aumento do Estado, e uma das razões era a manutenção da potência dos patrícios superior à da multidão. Mesmo que não numericamente superior, a proporção de patrícios deve resultar numa razão tal que seu direito-poder — de legislar, supostamente, mas também de coibir, de controlar, de impor-se — ultrapasse a potência da multidão. Havendo sempre o risco de que na dinâmica das forças a multidão, pelo contrário, se imponha aos magistrados, tanto menor será o risco quanto mais proporcional ao poder soberano for a potência dos súditos. Teoricamente, ou como às vezes diz Espinosa, concebendo as coisas "em abstrato", o equilíbrio absoluto é o que iguala soberanos e súditos como uma só potência. A democracia será, pois, esse Estado absoluto: se não absolutamente equilibrado pela potência de toda a multidão sob jurisdição de si a instituir a si mesma como jurisdição coletiva, isto é, se não equilibrado pela potência da multidão comum a constituir a si mesma como poder comum, o mais próximo disso.

A definição 7 da *Ética* II: "Por coisas singulares compreendo aquelas coisas finitas e que têm uma existência determinada". Mas a singularidade pode ser numericamente-potentemente plural: "E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto,

[437] Diogo Pires Aurélio, na Introdução ao *Tratado político*, p. XXIV: "A multidão é uma palavra que irrompe, algo inesperada mas avassaladoramente, nas páginas do 7P. Até aí, ela comparecera, por junto, somente umas 14 vezes sob a pena de Espinosa, estando, inclusive, completamente ausente da *Ética.* Pelo contrário, no último tratado, que é um dos mais breves textos do autor, a palavra encontra-se algumas dezenas de vezes". Perante uma tão grande desproporção entre o número de ocorrências da multidão no *TP* e a sua raridade em toda a restante obra, somos levados a crer que ela não resulta de mero acaso". Conforme Aurélio, a *multidão* transita de um sentido de massa informe em Espinosa, sentido afim ao comumente a ela atribuído (por exemplo, Justo Lípsio) e aproxima-se daquele de povo, de Maquiavel. Potencializa-se o conceito de multidão porque se acresce ontologicamente como também modificação da natureza.

como uma única coisa singular" (Spinoza, 2008, p. 81).[438] A multidão é a massa vista em sua conjunção de potências singulares. O resultado dessa ação conjunta será sempre maior potência que a dos singulares considerados individualmente: "do concurso de muitas causas pode obter-se também um efeito cuja força seja inferior à potência de todas essas causas juntas, mas superior em muito à de cada uma em particular" (Espinosa, 1988, p. 194). Pode tensionalmente desandar em discórdia e revolta (VII, 5), se (VIII, 19) for multidão como ajuntamento desordenado ("coetus esset inordinatae multitudinis"). Mas se "cada um só defende a causa de outrem na medida em que acredita com isso mesmo consolidar o que é seu" (VIII, 8), tenderá a democracia à maior defesa da causa comum, quanto mais a potência da multidão for *poder da multidão* (VIII, 3): "a dar-se um Estado absoluto, este é realmente o que é detido por toda a multidão" ("Nam si quod *imperium absolutum* datur, illud revera est, quod integra multitudo tenet"). Finalmente: "no estado civil, todos os cidadãos juntos devem ser considerados como um homem no estado natural, pelo que, enquanto militarem todos por esse estado, é por si que zelam e é a si que se dedicam" (VII, 22).[439] É o realismo maquiavel-espinosano. É o utilitarismo da *Ética* em que, mesmo a amizade, a união de mentes, têm um intrínseco interesse de conservação, de aumento de potência: mas potência conjunta. Assim como pensamos, seguindo Atilano Domínguez (3.3.3), uma dinâmica em que não se opunha a salvação religiosa inteiramente à razão, podendo tanto o sábio como o devoto, cada qual à sua maneira, alcançar a beatitude, também para a salvação política é preciso que pensemos uma dinâmica em que a união das mentes seja alcançada mesmo em meio à passionalidade. Em VIII, 12, em que Espinosa reflete sobre a transição possível da democracia à aristocracia e, desta, à monarquia, há uma história hipotética de declínio da sociedade em que sua forma mais originária é a democrática. Insuficiente para uma filosofia da história em Espinosa, mas bastante para a defesa de que se a democracia é o regime preferível, o é porque é ontologicamente e historicamente o mais adequado, em sua identificação poder-potência.

No escólio da proposição 37 da *Ética* IV, "o homem é um Deus para o homem" ("hominem homini Deum"). Na Epístola dedicatória do *De cive*, também: mas é acrescentado um segundo ditado, "o homem é um lobo para o homem". É um deus quando em concórdia e amizade; um lobo quando inimigo. A concórdia nasce da conduta racional mediante a qual os humanos, percebendo serem de utilidade mútua, unem suas naturezas e conservam-se

[438] SPINOZA, B. E II, def. 7, p. 80: "Per res singulares intelligo res,quae finitae sunt et determinatam habent existentiam. Quod si plura individua in uma actione ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus ut unam rem singularem considero".
[439] SPINOZA, B. TP VII, 22 [346/12-16], p. 93: "in statu autem civili omnes simul cives considerandi perinde ac homo in statu naturali, qui propterea, dum omnes pro eo statu militant, sibi cavent sibique vacant".

maximamente. Da multidão não se deve esperar a conduta racional adotada individualmente pelo sábio. Mas o número favorece a razão (VIII, 6), pois é mais difícil um grande conselho ser determinado pela volúpia; tende, portanto, também mais a convergir como que numa só mente. Não será, decerto, a mesma união com que se estreitam os amigos sob o ditame, cada qual, de sua razão individual tornada a mesma; será uma união menos uníssona e unívoca, porém maior que a do estado de natureza, maior que a de outros regimes. Embora jamais se conte de antemão com a virtude em política, pode-se racionalmente cogitar que da potência da multidão resulte a maior aproximação àquela condição não só de seguridade, como também de liberdade pela qual Espinosa dissera ser o Estado democrático voltado para a paz (VII, 5). Aliam-se estabilidade e liberdade, o *Tratado político* alia-se ao *Teológico-político*. Defendia-se ali a liberdade de pensar e dizer. Não há desenvolvimento das ciências e das artes sem aquela liberdade. Em VIII, 49: "As universidades, que são fundadas a expensas da república, instituem-se não tanto para cultivar os engenhos como para os coartar", condição do Estado opressor, supressor. "Mas, numa república livre, tanto as ciências como as artes serão otimamente cultivadas se for concedida, a quem quer que peça, autorização para ensinar publicamente, à sua custa e com risco da sua fama" (Espinosa, 2009, p. 118). São reflexões em meio à análise do regime aristocrático, as quais Espinosa abandona com a promessa de tratar "noutro lugar".[440] Esse "outro lugar" não é (de todo) o não-lugar moresiano: é a possível-necessária democracia.

E aqui encerramos o ciclo ser-ser-poder-poder-ser que nos levara — dos prenúncios do *Breve tratado*, dos *Princípios de filosofia cartesiana* e seu apêndice *Pensamentos metafísicos*, do *Tratado da emenda do intelecto* até — a *Ética* e sua demonstrada bem-aventurança individual a fim de que finalmente alcançássemos — os *Tratados teológico-político* e *político*. Para concluirmos toda esta *narração mental*, falta-nos somente a abordagem do desdobramento do ser que permanecera subterraneamente não-nomeado, o conceito-potência de *dever-ser*.

4.3 Prospecção. Espinosa e os "futuros contingentes": um dever-devir

> Suponhamos, assim, uma criança que avistou, ontem, uma primeira vez, Pedro, de manhã, Paulo, ao meio-dia, e Simão, à tarde, e que avistou, hoje, outra vez, Pedro de manhã. É evidente, pela prop. 18, que, assim que avistar a luz da manhã, a criança, imediatamente, imaginará o sol percorrendo a mesma parte do céu que viu no dia anterior, quer dizer, ela imaginará o dia inteiro e, juntamente com a manhã, imaginará Pedro; juntamente com o meio-dia, Paulo; e juntamente com a tarde, Simão; isto é,

[440] SPINOZA, B. TP VIII, 49 [346/12-16], p. 122: "*Academiae*, quae sumptibus reipublicae fundantur, non tarn ad ingenia colenda, quam ad eadem coercenda instituuntur. Sed in libera república turn scientiae et artes optime excolentur, si unicuique veniam petenli concedatur publice docere, idque suis sumptibus suaeque famae periculo. Sed haec et similia ad alium locum reservo. Nam hie de iis solummodo agere consti- tueram, quae ad solum imperium aristocraticum pertinente".

> ela imaginará a existência de Paulo e de Simão em relação com um tempo futuro. Em contraposição, se avistar Simão à tarde, a criança relacionará Paulo e Pedro com um tempo passado, ao imaginá-los juntamente com este tempo; e essa sua imaginação será tanto mais constante quanto maior tiver sido a frequência com que os tiver avistado nessa ordem. Mas, se por acaso, algum dia, ela avistar, numa outra tarde, Jacó em vez de Simão, então, na manhã seguinte, imaginará, juntamente com a tarde, ora Simão, ora Jacó, mas não ambos ao mesmo tempo. Pois nossa suposição era que ela tinha visto, à tarde, apenas um deles e não ambos ao mesmo tempo. Assim, sua imaginação flutuará, e a criança imaginará, juntamente com a tarde futura, ora um, ora outro, isto é, ela não considerará nenhum dos dois como certo, mas ambos como futuros contingentes. E haverá, igualmente, uma flutuação da imaginação das coisas que, agora em relação com um tempo passado ou com um tempo presente, consideramos dessa mesma maneira. Como consequência, imaginaremos as coisas, tanto as relacionadas ao tempo presente, quanto as relacionadas ao tempo passado ou ao futuro, como contingentes (Espinosa, 2008, pp. 139;141).[441]

Enfim, o necessário dever-ser. Pedro, Paulo, Simão, Jacó e quem mais vier. Aproximamo-nos do desfecho de nossas *narrações, histórias mentais*. Cada um dos Capítulos (este, incluso) trouxe o conceito de "ser" em seu título, e a tese mesma é subintitulada pelos desdobramentos de ser em ser-poder e poder-ser. Mas, como anunciado na longínqua Introdução, há um quarto conceito cuja aparição ficara reservada a este momento em que, ambiguidades e múltiplas tensões do pensamento espinosano e demais pensamentos circunstantes já devidamente ilustradas, temos condições de sintetizar com o dever-ser aquelas mesmas ambiguidades e tensões. Evitamos a abordagem antecipada dessa quarta categoria, um tanto porque precisávamos preparar o cenário de sua aparição, um tanto porque, sendo o **apogeu** de nossa narrativa, não a queríamos previamente gastar ou desgastar. Solicitamos que a menção doravante frequente do conceito de dever-ser não seja vista, já que tão postergada, como um deus ex-machina de tragédia grega ou telenovela brasileira. Sua aparição *deve ser* considerada necessária, *necessariamente* resultante do percurso narrativo que desenvolvemos. E para que assim o seja, os três tópicos finais que nos restam retornarão às discussões pregressas e as alinharão, resumidamente, em torno do quarto conceito, até então oculto, ou subliminarmente expresso, entredito entre ditos.

---

[441] SPINOZA, B. EII, esc. da prop. 44, pp. 138; 140: "Ponamus itaque puerum, qui heri prima vice hora matutina viderit Petrum, meridiana autem Paulum et vespertina Simeonem atque hodie iterum matutina hora Petrum. Ex propositione 18. hujus patet, quod simulac matutinam lucem videt, illico solem eandem caeli, quam die praecedenti viderit, partem percurrentem, sive diem integrum, et simul cum tempore matutino Petrum, cum meridiano autem Paulum et cum vespertino Simeonem imaginabitur, hoc est Pauli et Simeonis existentiam cum relatione ad futurum tempus imaginabitur; et contra, si hora vespertina Simeonem videat, Paulum et Petrum ad tempus praeteritum referet eosdem scilicet simul cum tempore praeterito imaginando; atque haec eo constantius, quo saepius eos eodem hoc ordine viderit. Quod si aliquando contingat, ut alia quadam vespera loco Simeonis Iacobum videat, tum sequenti mane cum tempore vespertino jam Simeonem, jam Iacobum, non vero ambos simul imaginabitur. Nam alterutrum tantum, non autem ambos simul tempore vespertino vidisse supponitur. Fluctuabitur itaque ejus imaginatio, et cum futuro tempore vespertino jam hunc, jam illum imaginabitur, hoc est neutrum certo, sed utrumque contingenter futurum contemplabitur. Atque haec imaginationis fluctuatio eadem erit, si imaginatio rerum sit, quas eodem modo cum relatione ad tempus praeteritum vel praesens contemplamur, et consequenter res, tam ad tempus praesens quam ad praeteritum vel futurum relatas, ut contingentes imaginabimur".

Nos conceitos derivados do ser — ser-poder, poder-ser e agora o dever-ser —, estamos inicialmente no âmbito da necessidade. Porque o ser por excelência, o ente realíssimo, Deus ou substância ou natureza, é absolutamente o que é, não podendo não ser. Não poder não ser é algo envolvido pela definição de causa de si, aquilo cuja essência envolve a existência. Mas a consequência das demonstrações induz a uma segunda compreensão desse não poder não ser: não apenas a necessária existência, a existência que por definição eternamente é, mas a existência necessária também como não podendo ser existência diferente da que atualmente é. E o ser é sempre em ato. O ser é: ponto, escritura mínima. Seus desdobramentos narrativos só podem (e só *devem*), portanto, expressar igualmente a necessidade pela qual o ser é. O ser-poder, a apropriação imaginativa do ser como fosse a sua expressão intelectiva; o ser-poder, o uso da imagem do ser como fosse o usufruto de sua ideia; o ser-poder, o apoderar-se do ser como exercício de poder — tudo isto também é o que deve ser, se por *dever ser* entendemos *o que não pode ser diferente do que é*. Deve ser assim: ponto, escrita mínima. Como poderia ser diferente se tudo o que é, é porque deve ser, à medida que tudo é o ser sendo, e o ser é o que é? Se as paixões são o que devem ser, se as volições são o que devem ser, se as pessoas ignaras do ser são o que devem ser... mas — são o que *deveriam ser*? Esse futuro do pretérito do indicativo, "deveriam", se insere no interior daquele tempo não apenas verbal, mas psicológico e mesmo ontológico, pelo qual a criança associa Pedro, Paulo, Simão à *declinação* do dia. É um *futuro contingente*: rigorosamente falando, é fruto da ignorância do que *deve necessariamente ser*. Por acreditar a princípio na necessidade de sua experiência, a criança esperará conforme a sequência de aparecimentos da véspera: e o faz porque também é necessária a associação de imagens e ideias por sucessão (a sequência Pedro-manhã, Paulo-meio-dia, Simão-tarde) ou contiguidade (na manhã, Pedro, ao meio-dia, Paulo, à tarde, Simão); mas contraditada a sua experiência por vir certa vez Jacó em lugar de Simão, alternará a expectativa entre ambos. Qualquer dos dois poderá vir, e a criança, que já contava com uma regularidade do vir, terá confirmada ou não sua espera, agora imprecisa: Espinosa não o formula, mas quem sabe uma tarde não venham nem Simão nem Jacó, associados a essa *determinada* hora do dia? As horas são determinadas, não somente no sentido de corresponderem às horas particulares (manhã, meio-dia e tarde), mas são determinadas porque o dia segue um curso determinado como a Terra segue uma rotação determinada em torno de seu eixo e em torno do eixo do sol. Seja a manhã de Paulo, o meio-dia de Pedro ou a tarde de Simão e Jacó, cada determinada hora é hora determinada. Porque o tempo é determinado. O tempo é o ser sob o âmbito da duração. Sob o ponto de vista do ser, todo tempo é determinado. E tudo que acontece no tempo, vir ou não Simão conforme a espera da criança, tudo é determinado. A criança ignora o por acontecer, o por vir: quando vier, se com

ele vierem Simão e Jacó, o acontecer parecer-lhe-á familiar, embora já incerto; mas e se em lugar daqueles vier um terceiro ou ninguém vier? À criança o familiar parecerá cada vez mais incerto, inusitado, extraordinário. Indeterminado. Mas segundo a ordem da necessidade do ser, se o inesperado aconteceu, aconteceu porque *deveria* acontecer. É também o que argumenta proficuamente o Posfácio à Parte I da *Ética*.

Consideremos o exemplo da pedra. Uma pedra cai do telhado e mata desastrosamente alguém, Pedro, Paulo, ou quem for, quem vier. O inesperado do evento leva à reflexão acerca da premeditação de Deus a fim de aquilo acontecesse: como poderiam se conjugar tantos eventos casualmente, por exemplo a passagem da pessoa sob o telhado quando justamente caía a pedra? O determinismo racionalista explicará mecanicamente a ordem dos fatos, em função das causas que diríamos eficientes, mas o ignaro apelaria para a finalidade: se ventava forte e a pedra caíra, por que ventava forte? Se a pessoa passava por ser caminho da casa a que fora convidada, por que passava naquele momento exato? Assim formulando, obnubilará a razão natural como indicação das causas necessárias e a assentará sua compreensão de ignorância finalista em função da qual todas as causas se dão. O fim sendo, no fundo, a vontade de Deus entendida como *volubilidade de Deus*, torna o contingente a impor-se em pleno âmago do necessário. Contudo, desvestida de sua roupagem imagético-finalista, a causalidade com que se pensa e explica a ordem como devendo ser (no sentido forte de não podendo não ser) remete a providência pessoal de Deus à pura necessidade impessoal do ser com que Deus é o que é e é porque é.

Um possível dever-ser. O ser-poder, vimos, remete necessariamente ao ser e sua infinita autossuficiência e onívora abrangência. Naturalizadas a ignorância, as paixões, a vontade de poder, o ser-poder confirma o ser naquilo que é: pura potência, não como poder-ser, mas como ato de ser, ser-puro-ato. O ser-poder, porém, se confrontado com o poder-ser, não se confina a uma permuta de termos. Segundo nosso relato, o ser-poder é apropriação do ser com vistas ao poder, é o teológico-político; contudo, é também a possibilidade do ontológico-político, à medida que a releitura e reescrita do ser, o seu redirecionamento do imagístico ao conceitual, viabiliza outra disposição de poder. Do ser-poder advém o poder-ser, não exclusivamente como seu outro, seu oposto, sim, seu mesmo-diferenciado. Isto é: o poder-ser é também ser-poder, é também o poder a partir de uma apropriação do ser. Agora, no entanto, diverso, porque adequadamente posto, racionalizado, inscrito o maximamente na ordem do ser como deve ser: *potência de liberdade*.

O poder-ser, quando envolto pela voragem do ser, também retorna à necessidade e integra-se na ordenação absoluta pela qual o que pode ser simplesmente é. Mas há um sentido

em que o poder-ser pode ser *mais* que decorrência da absoluta determinação e o é quando é *menos*: isto é, quando somos aquela criança a ignorar *quem vem lá*. O poder-ser é, absolutamente falando, o ser: mas é menos quando desconhecida a cadeia mediante a qual o possível se une a outro possível e assim sucessivamente ao infinito numa corrente necessária e, no entanto, contingente, porque se ignora, não que tudo se faça dentro de uma ordem, porém a ordem pela qual tudo se faz. O ser mais se afirma quanto mais necessário: ora, o ser por excelência é absolutamente necessário, logo, a realidade quando entendida como contingente é menos potente, e o poder-ser é *menos*. O contingente está sob o âmbito da temporalidade, pois o ser pensado sob o âmbito da eternidade é absoluto. Pensado sob a duração é de existência indefinida, não é o ser, é modo finito de ser. É formal e objetivamente menos. Mas subjetivamente pode ser mais. Por quê? Porque existe uma potência positiva mesmo na ignorância.

Se o poder-ser não se dilui na necessidade do ser, e permanece atuante em sua essência-potência de possível, ainda que o faça por ignorância de seu lugar na ordenação absoluta, atende no entanto a um campo de atuação, o das coisas singulares cuja urgência exige o assentimento à realidade imediata a partir de um "como se". Pois "fazer considerações gerais sobre o destino e o encadeamento das causas não serve de nada quando se trata de formar e de ordenar os nossos pensamentos acerca de coisas particulares". Acrescenta-se "o facto de ignorarmos completamente a própria coordenação e concatenação das coisas, [...] tornando-se, por isso mesmo, preferível e até necessário considerá-las na prática como possíveis" (Espinosa, 1988, p. 166).[442] *Necessário* considerá-las na prática como *possíveis*: "necessário" reforça o preferível como alternativa para a ordem prática e, enquanto o faz, oculta o dever-ser numa segunda acepção, já não aquela de "é assim" por necessidade ontológica, mas a de "assim seja" por necessidade humana, antropológica. Realmente é preciso distinguir os sentidos do dever-ser como **sentido forte**, de não poder não ser, sentido necessitarista de uma realidade que é *a que deve ser por só poder ser a que é*, e um **sentido brando** de dever-ser como indicativo de *necessário-preferível*. Isto *deve ser* assim porque *pode ser* e esse *poder ser* é *preferível*. Tão preferível, que o concebemos *necessariamente* como tal. O possível é o necessário ainda não de todo conduzido à ordem do ser. Decerto que as coisas singulares seguem a mesma ordenação: mas enquanto seu evento não se deu, *podem ser*. E por poderem ser, elegem-se, dentre as

[442] SPINOZA, B. TTP IV [58/18-26], p. 174: "[...] et illa universalis consideratio de fato, et concatenatione causarum, minime nobis inservire potest ad nostras cogitaciones circa res particulares formandas, atque ordinandas. Adde, quod nos ipsam rerum coordinationem, et concatenationem, loc est, quomodo res reverá ordinate, et concatenatae sunt, plane ignoremos, adeoque ad usum vitae melius, imo necesse est, res ut possibiles considerare".

possibilidades, as que *devem ser*. Na acepção forte, portanto, o dever-ser é a submissão do primeiro termo ao segundo: o que o dever é, é o próprio ser. Na acepção branda o segundo termo é condicionado pelo primeiro, de maneira que até o diríamos *ser-dever*. A absolutidade do ser que não visa o cumprimento de dever nenhum em sua perspectiva substancial infinita e eterna, põe-se deveres como duração modal finita, e esses deveres visam, quando visam, o melhor porque podem, quando podem.

O oleiro (3.3.2). Com a imagem do oleiro Espinosa costuma ilustrar seu necessitarismo: extraiu-a de Paulo, *Epístola aos Romanos*, que por sua vez alude a *Jeremias*.[443] Dentre outras menções por Espinosa, há a carta 75 a Oldenburg: "os homens são indesculpáveis perante Deus tão-somente porque estão em seu poder como o barro nas mãos do oleiro, que da mesma massa faz uns vasos para a honra e outros para a desonra" (Spinoza, 1988, p. 392). Mas abre-se em Espinosa, contra sua própria tendência de acentuar a necessidade do ser, um poder-ser que se põe como dever-ser. O sábio, como o ignaro, está nas "mãos de Deus" como o barro nas mãos do oleiro. E não está. Está, porque segue como o ignorante a ordem absoluta, não pode se furtar às suas determinações; não está, porque, à medida que conhece, embora jamais burle a determinação da natureza, já poderá com esta coagir (agir com), e ser menos coagido. Poderá: o conhecimento é *liberdade para poder,* e como esse poder ser livre é concomitante ao aumento de potência enquanto reconhecimento da necessidade com que *se pode*, então *vontade de conhecer* é *vontade de potência* (desejo de conservação como potência da razão voltada à possibilidade de aumento da própria potência ou perfeição). O sábio, se sabe, sabe que sabe porque *deveria* saber, porque *foi necessário* que soubesse; e sabe que *deve* saber, que deve pôr-se ou aceitar como posta a tarefa de dever saber mais. Deve esforçar-se por saber mais porque a sabedoria como conhecimento certo é útil, ensina "que agimos exclusivamente pelo comando de Deus"; e assim, "ensina em que consiste nossa suprema felicidade, ou seja, nossa beatitude: unicamente no conhecimento de Deus, pelo qual somos induzidos a realizar apenas aquelas ações que o amor e a piedade nos aconselham"; é sabedoria útil pois ensina "como **devemos** nos conduzir frente às coisas da fortuna [...]. Ou seja, esperar e suportar com ânimo igual uma e outra face da fortuna, pois certamente todas as coisas se seguem do decreto eterno de Deus";

[443] BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 977: "O exemplo do oleiro. Palavra que foi dirigida pelo *Senhor* a Jeremias: 'Levanta-te e desce à casa do oleiro, lá te farei ouvir minhas palavras'. Desci à casa do oleiro e eis que ele trabalhava no torno. Quando se estragava o vaso que estava fazendo, com a argila na sua mão, o oleiro fazia novamente um outro vaso, como lhe parecia melhor. Então a palavra do *Senhor* me foi dirigida nestes termos: Não poderia eu agir convosco como o oleiro, ó casa de Israel? — oráculo do *Senhor*" (*Jeremias* XVIII, 1-6, itálicos no original); "Mas quem és tu, ó homem, para pedires conta a Deus? *Porventura o vaso de barro diz ao oleiro*: 'Por que me fizeste assim?' Ou será que o oleiro não pode fazer do mesmo barro um vaso de uso nobre e um vaso de uso vulgar?" (*Romanos* IX, 20-21, itálicos no original).

é útil "para a vida social [...] à medida que ensina cada um a se contentar com o que tem e auxiliar o próximo [...]"; "não é menos útil à sociedade comum, à medida que ensina como os cidadãos devem ser governados e dirigidos, não, evidentemente, para que sejam servos, mas para que, livremente façam o que é melhor" (Spinoza, 2008, pp. 155; 157, grifo nosso).[444] Façam o melhor: deve-se fazer o melhor como livre determinação da sabedoria. É a unificação do dever-ser no sentido forte ontológico com o dever-ser no sentido forte-brando de uma ética programática, de uma ação intencionada, uma prática para "o melhor" ("optimum"). O sábio, esse personagem conceitual, *personagentificado* em Espinosa, abre ao dever-ser o poder-ser do ser.

Deveres-devires. Unitas multiplex, hermenêutica e historicismo. A potência do poder-ser é a existência tensional dessa "condição de possibilidade" no seio do necessário, um *possível necessário*. Como necessidade, conhece-se como o ser que devia necessariamente ser; como possibilidade, abre-se ao ser que deverá ser, ao ser que devirá, ao seu *devir-ser*. Em cada tópico desta seção trabalharemos os enlaces específicos das tensões apontadas ao longo de nosso texto. Esses enlaces são, todos, derivações do necessitarismo espinosano em suas múltiplas consequências. Agora, antes de irmos aos pontos específicos de tensão, consideraremos de modo geral as implicações necessitárias da ética, teologia e política de Espinosa, e como as resoluções de seu conjunto sistêmico foram o atendimento ao *possível* dentro dos parâmetros de que dispunha e que tomara para si, como filósofo racionalista do século XVII, mas insuficientes perante o devir do conhecimento. O imanentismo, o monismo, o absolutamente positivo, o necessário, todas essas designações indicam a pretensão de unidade de um pensamento que, por acentuar a identidade do ser, necessitara de um dizer que o expusesse em conformidade. As matemáticas são esse dizer, o que sabemos ser afim ao projeto cartesiano da *mathesis universalis*. E à medida que ser e dizer coincidem, desistoricizam-se, inscrevem-se na eternidade, distam da temporalidade de outros dizeres como, exemplarmente o é, a Escritura. A exegese espinosana atém-se à Escritura e pensa que, por distarem as formas de expressão como as próprias verdades expressas, sua *Ética* e a Bíblia se diferenciam, aquela, ser-pensar-dizer eternos; esta, ser-imaginar-dizer temporais. E quando a historialidade desponta

[444] SPINOZA, B. E II, esc. prop. 49, pp. 154; 156: "Quatenus docet nos ex solo Dei nutu agere, divinaeque naturae esse participes"; "quod nos docet, in quo mostra summa felicitas sive beatitudo consistit, nempe in sola Dei cognitione, ex qua ad ea tantum agenda inducimur, quae amor et pietas suadent"; "Quatenus docet, quomodo circa res fortunae [...] nos gerere **debeamus**; nempe utramque fortunae faciem aequo animo exspectare et ferre; nimirum quia omnia ab aeterno Dei decreto eadem necessitate sequuntur"; "Confert haec doctrina ad vitam sociale [...]. Preterea quatenus docet, ut unusquisque suis in contenus et próximo in auxilium [...]; "Deniue confert etiam haec doctrina non parum ad communem societatem, quatenus docet, qua ratione cives gubernandi sint et ducendi, nempe non ut serviant, sed ut libere e aquae optima sunt, agant" (grifo nosso).

positivamente em seu pensar, como experiência de natureza humana e Estado, a razão uma vez mais se põe ao lado do ser, e configura modelos de regime político, pretensamente eternos como as figuras geométricas. Mas qual o devir do espinosismo?

4.3.1 Ser: dever-ser. "Aquilo que tão raramente se encontra"

> [...] o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo perturbado. Em vez disso, consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas desfruta, sempre, da verdadeira satisfação do ânimo. Se o caminho, conforme já demonstrei, que conduz a isso parece muito árduo, ele **pode**, entretanto, **ser** encontrado. E **deve ser** certamente árduo aquilo que tão raramente se encontra. Pois se a salvação estivesse à disposição e pudesse ser encontrada sem maior esforço, como explicar que ela seja negligenciada por quase todos? Mas tudo o que é precioso é tão difícil como raro (Spinoza, 2008, p. 411, grifos nossos).[445]

Ser. Deus, um monstro. Na carta 51 de 14 de setembro de 1674 o missivista Hugo Boxel interpela Espinosa acerca das "aparições, espectros e lêmures", cridos por muitos teólogos como verdadeiros, embora divirjam quanto à sua natureza, se são compostos por matéria sutil ou totalmente espirituais. Percebemos Espinosa entre cuidadoso e acerbo em sua resposta, afinal trata-se de um antigo conhecido, mas cuja credulidade, tão espontaneamente expressa, tanto merece uma *emenda* como uma *reprimenda*. Depois de questionar o que seriam tais espectros, que mais parecem bagatela, coisa de criança ou de néscio, o filósofo exorta o amigo a que se acautele contra as histórias de aparições, pois nelas são contadas "as coisas não como elas realmente são, mas sim como [os homens] as desejam".[446] Um realismo maquiaveliano aplicado à crítica narrativa. A contrarresposta de Boxel na carta 53 servir-nos-á como roteiro. Criticando a "opinião preconcebida" do correspondente, e em apoio à sua crença em fantasmas e outros prodígios, alega quatro razões: 1) condiz com a "beleza e perfeição do universo" a existência dessas maravilhas; 2) dada a sua imaterialidade ou composição material rarefeita, por sua semelhança com a divindade espiritual, é verossímil terem sido criadas; 3) assim como existe o corpo sem alma, existem almas sem corpos; 4) o espaço superior, o sideral, está repleto de espíritos, bem como o espaço sito entre a Terra e os astros; mas o "corpo obscuro" do espaço superior é habitado por espíritos verdadeiros, isto é, imateriais, ao passo

---

[445] SPINOZA, B. EV, esc. da prop. 42, p. 410: "Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur, sed sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius, nunquam esse desinit, sed semper vera animi acquiescentia potitur. Si iam via, quam ad haec ducere ostendi, perardua videatur, inveniri tamen potest. Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur. Qui enim posset fieri, si salus in promptu esset et sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt".

[446] Carta 51 [244/245]. Viemos adotando a tradução hispânica de Atilano Domínguez para a correspondência de Espinosa. Mas para a correspondência Boxel-Espinosa utilizaremos principalmente a tradução de Samuel Thimounier, que inclui a reprodução em latim das missivas, embora não inclua o index Gebhardt, o qual acrescentamos. Cf. Cadernos Espinosanos — Estudos sobre o século XVII, n. 35, jul-dez. 2006, pp. 523-571.

que quanto maior a descensão em direção ao "ínfimo ar" ("infimo aere"), maior a presença — invisível — de seres de "substância sutilíssima, tenuíssima" ("substantiae subtilissimae, et tenuissimae, insuperque invisibilis)". São "espíritos de todo gênero", embora seja importante lembrar que "talvez, nenhum, do feminino".[447] Boxel evoca como corroboração de suas singulares razões o testemunho, tanto dos clássicos latinos familiares a Espinosa, como Plutarco, Suetônio e Plínio, o jovem, quanto de quinhentistas como o médico holandês Johann Weyer (1518-1588), o predicante reformado Ludwig Lavater (1527-1586) e o acadêmico italiano Girolamo Cardano (1501-1576) e acrescenta duvidar de que, no entanto, seu raciocínio possa convencer quem pensa ter o mundo sido criado ao acaso.

Dos correspondentes de Espinosa, Hugo Boxel é o mais antípoda.[448] Sim, pelo esoterismo com o qual concebe a realidade e que remete a um ocultismo, um hermetismo renascentista que não é mais paradigmático no século XVII; mas também porque suas quatro "razões" parecem menos demonstrações que elocubrações, conjecturas desprovidas de força argumentativa porque desconexas, abstratas, desligadas de uma fundamentação que em Espinosa sempre remonta à ontologia. Mesmo oponentes como Blijenbergh, que se servem de uma concepção teológica tradicional, "argumentam". É a resposta de Espinosa, na carta 54, em que de novo ridicularizará a crença nos espectros, e em que exporá sua concepção necessitarista de Deus, segundo a qual "a criação fortuita" não pode ter lugar, que levará Boxel a abandonar o apelo à autoridade dos testemunhos, e a objetar mais elaboradamente em sua última missiva preservada, a 55. Espinosa privilegia a contestação à censura velada de que defenda ser o mundo criado fortuitamente, talvez por acreditá-la decorrente de sua funesta e injusta celebridade de filósofo ateu (em termos de século XII, conceber um mundo "ao acaso" é concebê-lo sem providencialismo divino e, portanto, concebê-lo como um ateu). A recusa ao acaso dá-se a partir das validações a que estamos afeitos com Espinosa: identidade em Deus entre intelecto, vontade, essência e natureza, de maneira que tais nomeações não podem ser confundidas com as que se relacionam ao humano. Em Deus todas essas atribuições dizem respeito a uma só coisa, são uma só coisa, Deus mesmo: e como este é eterno e necessário, necessário é desde a eternidade tudo que dele decorre. O mundo não é fortuito: sabemos que essa é a opinião mais errônea que se pode atribuir a nosso filósofo. Boxel decide contra-argumentar, finalmente, e o

---

[447] THIMOUNIER, Samuel. "Epístolas: Espinosa e Boxel", pp. 535-537 [246].

[448] SANZ, Victor. "La religión en la correspondencia de Spinoza: Boxel-Spinoza", p. 744: "Em último termo, se trata de uma contenda entre modelos de pensamento muito diferentes, que partem de convicções opostas, o que explica sua incompatibilidade mútua, que se reflete também no caráter conflitivo, e inclusive violento, que não raras vezes adota o intercâmbio epistolar. Não se trata de algo novo, pois o encontramos em outros correspondentes de Espinosa que se confrontam com estes temas". Em *In umbra intelligentiae: estudios en homenaje al prof. Juan Cruz Cruz*. GONZÁLEZ, A. L. e ZORROZA, M. I. (eds.).

que defende é a compreensão costumeira da divindade, em que necessidade e liberdade se opõem, porém, não necessidade e indiferença. Uma pessoa pode agir livre e fortuitamente, mas não livre e necessariamente. Livre e fortuitamente porque dispõe de sua vontade para a escolha, utiliza-se de seu livre-arbítrio, e supõe-se que sua liberdade consiste em seguir ou não a própria vontade; se fosse escolha necessária, não seria de sua decisão, portanto, livre. Em Deus, igualmente, a liberdade é definida como indiferença original pela qual a ação divina decorre de uma deliberação, ainda que deliberação posta desde toda a eternidade: "Se atribuis necessidade a Deus e o privas de vontade ou escolha livre, não se poderia duvidar que pintas e exibes, à semelhança de um monstro, aquele que é um ente infinitamente perfeito?" (Thimounier, 2016, p. 555).[449] E como Espinosa menosprezara as opiniões em favor dos espectros, Boxel, para quem é espantoso que se rechace tantos testemunhos, visuais e de "por ouvir dizer", de filósofos e historiadores, utiliza o estratagema de pôr em questão a generalidade das opiniões: conclama o ceticismo que se espraia em meio às controvérsias dos saberes, contentando-se, diante de prós e contras, com o provável. Afinal, nem todas as certezas são matemáticas: "Digo que os espíritos são semelhantes a Deus porque ele também é espírito. Postulas uma ideia dos espíritos tão clara como a de um triângulo, o que é impossível". E a seguir uma exortação que parece vir de encomenda: "Dize-me, obsecro, que ideia tens de Deus, e se ela é tão clara a teu intelecto como a ideia de um triângulo" (Thimounier, 2016, p. 559).[450] Sim, Espinosa possuía uma ideia, não apenas clara, mas distinta acerca de Deus, tão clara e distinta como a do triângulo.

Espinosa havia publicado há mais de dez anos os *Princípios de filosofia cartesiana* com seu apêndice *Pensamentos metafísicos*, para não mencionar a *Ética*¸ bem adiantada a essa altura, e cuja celebridade antecipara-se à publicação póstuma. A *Ética*, iniciada com a definição de *causa sui*, que sabemos ser Deus a partir de sua identidade de essência e existência. A *Ética*, essa obra-cume, resultante de anos a fio de labor especulativo, em que se encontram sumarizadas antitéticas correntes de pensamento, como as que remontam a uma mística de inspiração judaico-cristã ou a um racionalismo atualíssimo de pleno século XVII como o cartesiano. Se Espinosa, na carta 54, destaca o seu posicionamento como avesso ao de um indiferentismo divino pretensamente conciliador da liberdade como indeterminação e da vontade como intencionalidade, uma livre vontade pela qual Deus quer o que quer, mas livremente, podendo não querer; se opõe uma vontade divina que a rigor nem existe

[449] No original, p. 554: "Si necessitatem Deo tribuis, eumque voluntate, aut liberâ electione privas, dubitari posset, numne eum, qui Ens infinitè perfectum est, instar monstri depingas, et exhibeas" [255].
[450] No original, p. 558: "Dico, Spiritûs Deo, quia etiam spiritus est, esse similes. Tam claram de Spiritibus, quàm de triangulo postulas ideam, quod impossibile est. Dic mihi, obsecro, quam de Deo habeas ideam, et an ea intellectui tuo adeò sit clara, ac idea trianguli" [257].

diferenciada de seu ser necessário, uma vontade apenas chamada assim, mas propriamente falando, inexistente como faculdade ou qualidade ou propriedade ou o que mais se queira atribuir a Deus; se defende, portanto, a necessidade de Deus ou natureza, e de tal maneira que essa necessidade se estende a tudo o que é — o faz porque concebe a realidade inteira como indistinta de Deus mesmo, numa imanência radical em que o fortuito, em metafísica como nas matemáticas, *não pode ser*, não pode ter lugar.

As ciências da natureza solicitam a observação e experimentação, a relação sujeito-objeto, o contato entre corpos físicos, mas os corpos matemáticos são antes *figuras*, e não habitam um espaço que não o geométrico do entendimento: um triângulo, mesmo não existindo na natureza, será eternamente definido como possuindo três lados. Para sua concepção é preciso apenas a potência nativa da mente, como também para os objetos — o objeto — da *ciência primeira da natureza*: não se compreende a extensão como espaço físico, pois seria confundir um conceito com uma representação sensível, abstrata.[451] Se nossa mente, ideia do corpo, é modificação do atributo pensamento, o qual concebemos pelo intelecto como constituindo a essência da substância, então pelo intelecto concebemos nossa mente constituindo a essência-existência divina: unimo-nos a Deus-natureza ou reconhecemos uma união previamente existente, embora ignorada. Reconhecer essa união, sabê-la, é prova de uma potência nativa que outra não é senão a potência de Deus considerada finitamente. O imanentismo valida, mais do que a causação transitiva, mais do que a *imagem* de um Deus criador, a possibilidade de verdadeiro conhecimento. E como as matemáticas surgiram aos olhos do racionalismo do século XVII como o conhecimento mais potencialmente nativo em que se reconhecem a clareza e a distinção, a metafísica não só tem nas matemáticas sua inspiração, porém, sua legitimação, desde que se a desenvolva com o mesmo rigor geométrico daquelas: já que a potência da mente é, neste caso, a mesma, aplicada a objetos distintos, mas afins — essências. Essa convicção de que a metafísica é uma verdade possível (necessária) porque as matemáticas mostraram ser necessariamente possível a verdade, muito embora tenha dado vazão a erros (Descartes não errara?), continua a valer, provavelmente porque Espinosa entendia a si e à sua filosofia como, também, uma *emenda* ao cartesianismo. É por essa convicção que estende as pretensões de Descartes (voltadas mais particularmente à filosofia da natureza), à realização de uma *ética*, empreendimento que naquele permanecera inadequadamente formulado, nas *Paixões da alma*, numa confusão entre as dimensões de corpo e mente; é por essa convicção que supera a

[451] Cf. EI, esc. da prop. 15. Como o que fazemos é uma sumarização dos pontos principais do Capítulo do "Ser", e porque aqui se pede outra velocidade narrativa, não absoluta, mas mais célere, evitaremos o remetimento às confirmações textuais do que dizemos, salvo em casos específicos.

indizibilidade da teologia negativa de Moses Maimônides, tornando o apofático, dizível. E, finalmente, a intuição que, a princípio impregnada de entusiasmo místico como o era em Leão Hebreu e ainda no *Breve tratado*, é reorientada rumo a uma *scientia*, agora de inspiração sintético-geométrica como "ordem exigida do filosofar" ("ordinem philosophandi").[452]

O imanentismo matemático-metafísico, fazendo coincidir ordem das ideias e ordem das coisas, só *pode ser* determinista. Só pode ser antítese do randômico, contrário à indiferença, à contingência, às "razões" irrazoáveis de Hugo Boxel. A alegação de que a existência de "espíritos", "espectros" condiz com a beleza do universo supõe como inerente à natureza o que é, antes, consideração subjetiva, humana: belo e feio, bem e mal, perfeito e imperfeito nascem de comparações entre realidades e sujeitam-se, qualidades, tanto à relatividade dos sujeitos comparados, quanto à relatividade do sujeito que os compara. "A mão mais bela, vista por um microscópio, aparecerá terrível. Algumas coisas são belas vistas de longe, e feias, de perto; [...] vistas em si mesmas ou referidas a Deus, não são nem belas nem feias" (Thimounier, 2016, p. 547). Em si mesmo o universo é perfeição, sabemo-lo. Mas sob essa designação não implica o relativo, implica a absoluta realidade do ser: perfeito porque é tudo o que infinitamente *pode, deve* necessariamente *ser*. Quando modal e finita, a perfeição é uma realidade propensa ao *mais* ou *menos* conforme o modelo com que se lhe compara: mais ou menos perfeita pode ser uma modificação, isto é, possuidora de maior ou menor realidade, potência de ser. Bem e mal também são ditos em atenção à utilidade humana, seu aperfeiçoamento, sua potencialização. Em si, a natureza não é boa nem má, como não é bela ou feia. Não há uma estetização da natureza, como vimos em Leão Hebreu. Segue do imanentismo que a substância sendo única, nada existirá que não exista *na* substância, cujo conceito e realidade tudo envolve, inclusive a matéria como expressão de um dos seus atributos, a extensão. Logo, se atribuir beleza ao universo é um equívoco, duplamente impróprio será pretender a existência dos espectros em função de sua imaterialidade, supostamente semelhante à de Deus. Ora, sendo a extensão um dos infinitos atributos divinos, segue-se que Deus é (também) matéria. Uma matéria finita e decomponível se concebida como "corpo", infinita e indecomponível se concebida como atributo extensão. Sequer poderiam ser "criados" os espíritos, pois não ocorre *nada* que possamos chamar "criação", se por tal concebemos algo a partir do *nada*. No universo espinosano tudo o que existe sob a duração é engendrado de outra causa por sua vez engendrada de outra, ao infinito. Assim ocorre com a mente e o corpo humanos, e sendo a mente a ideia do corpo, não seria possível a existência de uma mente separada: é na duração que a mente se

[452] SPINOZA, B. EII, esc 2. prop. 10.

concebe eternamente. Mas nas palavras de Boxel, se há corpo sem alma, por que não haveria alma sem corpo? O que, para cúmulo da confusão entre as realidades, sugere tais "almas" como espécies de substância volátil, etérea, sendo as de maior densidade inclusive avistadas. Densidade e rarefação mudariam de acordo com o lugar habitado: se o ar ínfimo, se o espaço superior. Escalonamento em tudo incondizente com uma concepção de universo infinito, em que a matéria é a mesma por toda parte. Respondendo a Boxel, Espinosa nos concede uma sinopse de sua cosmovisão, em que o imanentismo metafísico-matemático, fazendo coincidir ordem das coisas e ordem das ideias, só *pode ser* necessitarista. Só pode ser antípoda do poder-ser. Mas, até que ponto extremo o é?

Dever-ser (I). Verossimilhança e verdade. A potência maior de dizer o ser se realiza na ordenação geométrica, mesmo tantas vezes fraturada. Há fratura sintática quando definições ainda não fornecidas são pressupostas em demonstrações de outras definições; há fratura sintática quando escólios irrompem abruptamente com outra estilística, a polemista, em nítida oposição ao aparente distanciamento impassível das demonstrações; sobretudo, fratura quando os escólios reenviam a escólios como tivessem — e seria de esperar que não tivessem — a força daquelas demonstrações. Espinosa sempre que quer dizer o mais nuclearmente difícil em seu pensamento, apela à matemática: há uma *tensão* involuntária, uma *ambiguidade*, até, entre o uso da matemática como potência intelectiva e, dada essa mesma potência, potência ilustrativa: quando por vezes o dizer falta, o apelo é à matemática como *figuração*. Obviamente recordamos a sempre recorrente regra de três como *ilustração* do conhecimento de terceiro gênero, no *Breve tratado,* Segunda Parte, Capítulo I, como no *Tratado da emenda* [23] e no escólio 2 da proposição 40 da *Ética* II; mas também ao tratar da "substância extensa" infinita e indivisível, no escólio da proposição 15 da *Ética* I, com a ilustração a partir dos segmentos das linhas A, B e C; na Parte II, no escólio da proposição 7 ao comentar o paralelismo com o círculo e a ideia do círculo, e na proposição 8 ao considerar as ideias dos modos não existentes como existentes na ideia infinita de Deus: socorre-se então de um círculo e de segmentos de retas, afirmando que, se lhe fosse pedido um exemplo adequado do que diz, não poderia fornecer nenhum, por se tratar de "algo singular"; esforçar-se-á, porém, "para, tanto quanto possível, fornecer uma **ilustração**" ("conabor tamen rem, ut fieri potest, illustrare" (Espinosa, 2008, p. 88-89, grifo nosso). Apela à matemática e parece fornecer uma explicação conceitual quando na verdade se põe à deriva da imagem. Porque, não obstante as várias defasagens do modelo, da ordem expositiva em emprego por Espinosa, *deve* a matemática ser adequada. A matemática, *mathesis universalis*, é uma ordem de pensamento que apreende (se apreende como) a ordem das coisas enquanto essências e não enquanto fins (Apêndice à *Ética* I): "Seria possível

assinalar, além da matemática, ainda outras razões (seria supérfluo enumerá-las aqui) que **podem ter** levado os homens a tomarem consciência desses preconceitos comuns [antropomórficos, finalistas etc.]" (Espinosa, 2008, p. 67, grifo nosso). Na falta da indicação de outras causas, as matemáticas permanecem o referencial primeiro, pelo qual *deve* a razão orientar-se, sob o risco de, ao não o fazer, incorrer na confusão imaginativa entre necessidade e finalidade, ordem real e ordem comum da natureza.[453] Não haver o referencial matemático seria não haver seguridade cognitiva e o conhecimento desmoronar e regressar à admissão dos limites do dizer, como postos pelo silêncio do positivo em Maimônides e pela eloquência da alegoria em Leão Hebreu. Ou, pior, como o queria Hugo Boxel, regressar a Sexto Empírico (e sua versão moderna, Montaigne), ao ceticismo, ao fortuito. As matemáticas devem ser adequadas, tensionalmente nos sentidos forte e brando da expressão: devem *porque são* o inteligir exemplar; devem porque, *se não o forem*, que conhecimento será?

Às tensões sintáticas somam-se as semânticas. Filosofia da necessidade, da regularidade, o espinosismo acentua a obrigação de uma completude discursiva em que o *como dizer* envolve e é envolvido por *o que dizer*. Uma interpendência estreita entre forma expositiva e exposição de formas. Uma interrelação em que a adequação da *mathesis universalis* como plenitude epistêmica corresponde intrinsecamente à plenitude ontológica da realidade mesma, quando pensada universalmente. Esse pensar universal é o da metafísica, é o da *Ética* I. É o das definições que só podem, só devem conter a causa da coisa em questão (quando coisa causada), ou a essência da coisa em questão, quando autocausadora, quando não remetente a causa alguma que não ela. A causa de si, seu nome o diz, implica a si como autoprodução. Por definição, fecha-se em si mesma, intransitiva, em sua identidade de essência e existência. É preciso que se lhe seja associada a substância para que cresça em potência — não de ser, mas — de dizer ou, antes, de ser-dito. Não é ainda crescimento demasiado: a substância existe em si mesma, é o que não precisa de outra coisa para ser concebida, é, quase tautologicamente, *subsistente*. A transitividade aumenta quando do *em-si* da causa sui e da substância passamos à intelecção desta: surgem os atributos, um desdobramento que nos abre a possibilidade de entendimento, para além *de que o ser é* (e não precisa de nada a fim de ser compreendido como sendo), um entendimento *do que o ser é*. Mas o atributo é definido no singular e, se cria a expectativa de seu possível dizer, ainda não a cumpre: será o conceito de Deus o responsável pela inserção da

[453] Em seu linguajar de acento sempre mais marcadamente teológico, Hobbes nos diz (*Leviatã* I, IV), p. 23: "E portanto em geometria (que é a única ciência que prouve a Deus conceder à humanidade) os homens começam por estabelecer as significações de suas palavras, e a esse estabelecimento de significações chamam *definições* e colocam-nas no início de seu cálculo".

pluralidade no âmago da natureza naturante, à medida que envolve a expansão da unidade autossuficiente à diversidade de essências que a integram, o(s) atributo(s), agora no plural ("atributa"). Não só "no plural"; no "infinitamente plural", haja vista serem infinitos os atributos da substância. Enumeremos esses infinitos: um, pensamento, dois, extensão, e acabou. O que é um alívio, pois nem uma vida infinita os enunciaria de todo: prosseguiria eternamente na enumeração, pari passu com as essências nomeadas. O que também é uma decepção: apenas dois, dentre infinitos? É o que a finitude do intelecto humano permite. Que descompensação. Que desproporção. Somos tentados a perguntar, com Pascal: "Que é um homem dentro do infinito?" Se a Espinosa interessa menos, porém, destacar essa distância entre o que o ser é e o que dele pensamos e dizemos, e mais o alcance do que *podemos dizer*, para nosso intento é fundamental o que há de lacunar nessa semântica. Demarcar as lacunas por meio das quais o necessitarismo ontológico em que o ser é e deve ser, se esgarça por vezes num dever ser como necessidade meramente humana de dar sentido, de preencher as brechas, de tapar as fendas, de rebocar a casa erodida do conceito e da razão. Para sermos justos, não se trata de insuficiência *em* Espinosa: bem que nosso filósofo estendera a um limite considerável a dizibilidade. Trata-se, contudo, de um limite do dizer mesmo: podemos definir o infinito. Em poucas palavras. Mas se o queremos rechear de realidade, se o queremos plasmado ou, antes, *materializado*, identificado à diversidade igualmente infinita da vida, sucumbimos diante da tarefa.

Mas naquilo que lhe é específico, naquilo de que Espinosa não pode ser isento, por ser derivação de seu modo próprio de pensar e dizer, não nos resta alternativa senão a de apontar-lhe as tensionais inconsistências: porque são problemas surgidos diretamente de sua sintaxe e semântica. A desconformidade entre o que o intelecto intelige da substância e aquilo que a substância é, a princípio, consiste num problema de limite humano, e o é: não cabe a culpa a Espinosa, é uma limitação, uma *negação* inscrita em nossa natureza. Sim, mas à sua filosofia se deve a concepção de uma realidade absolutamente necessária e positiva, o que nos leva a considerar que, concebida exclusivamente em função de si mesma, a natureza humana é a que é, não se define pela negação, mas pela potência de seu ser. A negação parece banida da definição humana e de todas as definições. Entretanto, enquanto finita em seu gênero, isto é, limitada pelo que ela *não* é, e modo da substância, isto é, concebida por meio de algo que é mais do que ela é, sabemos que a natureza humana é parcela ínfima da realidade, e dista infinitamente do todo de realidade que ela *não é*. Ao mesmo tempo, por participar dessa mesma realidade total, tem acesso, como modo de ser, às essências do ser absoluto que ela integra: por que não tem acesso a todas ou a muitas ou ao menos a mais uma, que seja, de tais essências, os atributos, na verdade expressões diversamente concebidas de uma só essência, a substância

mesma, Deus? O paralelismo pelo qual inteligimos pensamento e extensão como agentes distintamente concebidos de uma só realidade não pode ser estendido aos demais infinitos atributos? Se pode, como perguntara argutamente Tschirnhaus na carta 65, por que a mente só se percebe como ideia do corpo e não de outras infinitas modificações? Espinosa, a rigor, não responde: reenvia para o escólio da proposição 7 da *Ética* II e para a proposição 10 da *Ética* I, que somente confirmam o paralelismo dos atributos, a sua independência e, no entanto, a sua convergência a uma só realidade.[454] Talvez não sejam possíveis respostas efetivas dentro do sistema que Espinosa se propôs desenvolver: parte-se do fato de que são cognoscíveis dois atributos, porque afinal são os que envolvem, já, toda a natureza humana, toda a natureza. Como, porém, a Deus não se pode delimitar, é preciso que este seja definido como essência de *infinitos* atributos. A disparidade entre o ser e o seu pensar-dizer põe-se em decorrência do pressuposto metafísico de absolutidade divina, incognoscível tão logo saímos de sua unidade e nos encaminhamos às determinações plurais (infinitas) de sua essência; então não concerne a Espinosa, mas ao limite humano. Espinosa, porém, recusa a ininteligibilidade. Opõe-se à predicação divina enquanto *qualidade* ou *propriedade* a fim de não confundir *aquilo que é* com as suas derivações, as suas aferições. Identifica os "predicados" (já não predicados, atributos) de Deus com sua própria essência, e essa essência também com a ordem física do mundo, uma vez que a divina absoluta positividade não comporta negações e seria uma negação excluir de sua natureza o que existe e expressa metade da realidade cognoscível, a matéria. Que resulta?

Resulta o espinosismo, essa filosofia que incorpora a matéria como essência de Deus, essa filosofia em que tudo o que é, é em Deus. O espinosismo que, a partir de seus pressupostos e consequências, apresenta como qualquer sistema as suas inconsistências. A disparidade nasce de uma *necessidade* sintática, como semântica: da sua *intuição* originária, sua compreensão fundante, o imanentismo. Deus *deve ser* infinito em sentido forte: não pode não ser, pois é de sua intrínseca potência. Definido como substância infinita, *deve ter* infinitos atributos em sentido forte: não pode não ter, pois é de sua intrínseca potência. Mas os atributos não sendo propriedades, *devendo* sintaticamente definir em função do que é, não do que resulta externamente como característico de seu ser; os atributos, condicionados semanticamente pela

[454] E se fizéssemos outra formulação, talvez mais inquietante: a julgar pelo paralelismo pensamento-extensão, e pela universalidade e infinitude dos atributos, todos os corpos possuem, respectivamente, sua mente, não apenas os corpos humanos? A mente de uma bactéria é admitida: a Escherichia coli possui nano-cérebro. Aos vegetais é reconhecida a inteligência, embora suas células não sejam "nervosas", felizmente para eles; mas os minerais? Em particular, não temos problema em reconhecer uma inteligência mineral e em chamar um rio de "avô", como ensina Ailton Krenak em *Ideias para adiar o fim do mundo*. Mas esse animismo característico do neoplatonismo renascentista, bem próprio de um Giordano Bruno, permanece sem o menor desenvolvimento em Espinosa. Sabemos o porquê. Porque o Espinosa cartesiano se sobrepôs ao Espinosa neoplatônico, mas sem que todos os traços da inspiração original do espinosismo desaparecessem.

imanência da substância que tudo envolve por definição; os atributos têm que, *devem* (no sentido forte) por sua vez envolver pensamento e extensão. É insolúvel: o cerne do espinosismo, sua *nervura*, consistindo na imanência, não podemos diferenciar a intelecção da essência de Deus daquilo que inteligimos, adequadamente, do mundo. Do que procede a desconformidade que nos surpreende e indispõe: somos em Deus, como modificações de seus atributos; somos mente e corpo e os atributos são infinitos: o que infinitamente mais *podemos*, *poderíamos ser*? Na verdade, toda a realidade se exaure fisicamente no que já metafisicamente conhecemos. Deus *deve ser* infinito, nossa realidade *é* pensamento e extensão. A necessidade lógica e ontológica da definição de Deus exige o ilimitado. Mas sua imanência à ordem do mundo impõe o limite porque o mundo mesmo se mostra limitado em sua expressão. E se, a despeito de tudo nos parecer reduzido a pensamento e extensão, afirmarmos que há ilimitadas outras *realidades*, não será isso apenas exigência do conceito de Deus, portanto, uma exigência discursiva em que a sintaxe e a semântica se descolam da realidade que designam para moldá-la conforme sua própria necessidade narrativa interna?

O problema dos modos infinitos advém de uma mesma dificuldade: como há uma fissura infinita entre pensamento-extensão e os demais atributos, há na estipulação da ordem natural em sua produção imediata ou mediata uma obscuridade jamais sanada por Espinosa. Seria preciso nomear, à medida que as deduzisse, aquelas realidades que ele entendia como a ordem dos modos infinitos imediatos e mediatos, tema das proposições 21 a 23 da *Ética* I. Qual a importância, na ontologia espinosana, desse debate? Provavelmente a doutrina dos modos infinitos pretenda eliminar o fosso entre natureza naturante e natureza naturada. Os modos finitos reenviam a modificações finitas, indefinidamente. Como relacioná-los à ordem produtiva de que são ontologicamente devedores, a dos atributos? A fim de preencher o interstício ontológico pelo qual distam os modos como finitudes dos atributos como infinitude, os modos infinitos imediatos e mediatos reduziriam esse espaço, afinal, indesejável, numa filosofia que se postula inteiramente incongruente com a ideia de vazio, inclusive vazio conceitual. Porém, a partir da *Ética* mesma só depreendemos a existência de tais modificações, e deduzimos *que sejam*, mas não *quais sejam*: como se aqui, em âmbito de natureza naturada, nos detivéssemos antes de extrair das proposições as determinações de conteúdo pelas quais teríamos discriminadas aquelas realidades; similarmente ao que aconteceria em relação à natureza naturante, se ali nos detivéssemos na noção de substância e não avançássemos às definições posteriores (de atributo, modo, Deus) que são as responsáveis pela possibilidade posterior de indicação de seu conteúdo. Apelamos, os estudiosos de Espinosa, à sua correspondência e ao *Breve tratado* a fim de deduzir o que na *Ética* fica por estabelecer: esta

até sugere, em sua proposição 21, a ideia de Deus no pensamento como modo infinito imediato do atributo pensamento. Mas ali, a nomeação da ideia de Deus é tida como um "exemplo" para uma "demonstração universal" ("demonstratio universalis"), estendida, pois, a todos os outros atributos. Espinosa dá a entender não se preocupar tanto com a designação de quais sejam os modos infinitos, mas de querer sobretudo demonstrar que *devem ser*, não podem não ser, seguindo-se como determinação dos atributos. Como se lhe bastasse, outra vez, a coerência discursiva, os assentamentos sistêmicos da ordem universalmente considerada. Como se no fundo se tratasse de um sistema discursivo o mais ínsito ao objeto de que trata, um todo textual de *inspiração exata*, mas de *execução humana*: tensional. Então: quanto aos modos finitos? Quanto àquele modo finito em função do qual a obra se chama *Ética* e não "Metafísica"?

Voltemos à polêmica Boxel-Espinosa. Na carta 56, a de desfecho do embate, Espinosa diz: "Na vida comum, somos forçados a seguir o mais verossímil, mas nas especulações, a verdade. O homem pereceria de sede e de fome se não quisesse comer ou beber antes de ter obtido a demonstração perfeita de que a comida e a bebida hão de lhe ser úteis" (Thimounier, 2016, p. 567).[455] À vida cotidiana a verossimilhança; à vida especulativa, a verdade. O esforço da filosofia espinosana é o de direcionamento à verdade e ultrapassagem da verossimilhança, se a entendemos, como sugere o trecho, como a aceitação do provável, embora não demonstrado. A *Ética,* a despeito de suas ranhuras, não se quer somente "provável": quer-se provada, comprovada, aprovada em sua doutrina geral. Mesmo que em meio às demonstrações de "clareza mais do que meridiana" ("luce meridiana clarius") insurjam-se as cissuras involuntárias, a intenção é que a concatenação geral das ideias corresponda à concatenação real das coisas. O modo finito que é o humano, em meio ao conglomerado infinito a envolver as suas e as demais modificações, tanto pode viver aturdido, em flutuação contínua de ânimo e à mercê das paixões suscitadas pelas causas exteriores, como pode, se a ordenação de coisas lhe for favorável a ponto de ser-lhe permitida maior interação, agir em acordo ao conhecimento das próprias causas e iniciar ou dar continuidade a seu processo de libertação ou salvação. À medida que intelige a *verdade* acerca de seu pertencimento à ordem natural, emergindo do domínio do contingente ou possível ao da determinação ou necessidade, potencializa-se: concebe a si como necessário — não porque sua essência envolva a existência, mas porque são, ambas, essência e existência, envolvidas por uma causa que as explica e que a tudo explica, porque a tudo envolve. O modo finito humano, ao assim considerar-se, insere no

[455] No original, p. 566: "In communi vitâ verisimillimum, in Speculationibus verò veritatem cogimur sequi. Homo siti, et fame periret, si, antequam perfectam obstinuisset demonstrationem, cibum ac potum sibi profuturum, edere aut bibere nollet".

ordenamento universal tudo que antes mais lhe ocasionava estranheza, dos fatos insólitos externos, às convoluções internas de suas paixões. E ao conhecer a origem e natureza de suas paixões, pode antepor-lhes o direcionamento racional pelo qual filtrará os afetos em conformidade com o fortalecimento de seu conhecer: isto é, numa associação estreita entre conhecimento e potência, poderá aumentar a perfeição pela qual se define sua essência atual, seu esforço de conservação. O percurso das Partes III e IV da *Ética* em que da identificação dos afetos principais seguimos à descrição, principalmente, de sua ação e força, implica o exame da relação mente-corpo que, cada qual à sua mameira, exprimem afetivamente o encontro ou choque com outros corpos, humanos ou não. Como a mente é modificação do atributo pensamento, e o corpo do atributo extensão; como os atributos são distinguidos pelo intelecto, mas são uma só essência da substância; mente e corpo são, portanto, uma só coisa pensada sob o destaque de uma ou outra modificação: por isso a definição da mente como a ideia do corpo, isto é, não uma ideia que o corpo tem, mas a correspondência mental da extensão que o corpo é. A assimetria discursiva, porém, que permanece para além da simetria teórica do paralelismo proposto por Espinosa, está em que predomina uma abordagem da relação mente-corpo sob o enfoque mental. O corpo comparece nas demonstrações: frequentes vezes, até. Mas pouco sabemos de seus movimentos internos, sua organização, sua funcionalidade, para além da indicação geral de que se trata de uma relação de proporção entre movimento e repouso. Extrapolaria, quiçá, a intenção da obra, a condução à potência da mente como liberdade. Porque sendo o roteiro da *Ética* premeditado em atenção à libertação da força dos afetos, e essa libertação ocorrendo por meio da mente que aos poucos se identifica com a realidade absolutamente considerada, considerando-se a si mesma sob uma perspectiva de eternidade, predomina, então, a despeito da equivalência mente-corpo, a despeito da mente ser definida como "ideia do corpo", o protagonismo da mente; afinal é por ela que o corpo também é concebido sob a perspectiva da eternidade (proposições 29-30 da Parte V). Diz o enunciado da proposição 31 da Parte V: "O terceiro gênero de conhecimento tem a mente, à medida que a própria mente é eterna, como causa formal" (Spinoza, 2008, p. 397).[456] O lugar de honra conferido ao corpo por Espinosa é sem precedentes na metafísica ocidental. Mas isso não impede que sua doutrina se ressinta, ainda, de uma primazia à outra expressão do corpo, a mente.

Tensa é ainda a formulação da liberdade do sábio, por um lado dependente do fortuito, ordenação que lhe escapa, que o supera incomensuravelmente em potência, e que por

[456] No original, p. 396: "Tertium cognitionis genus pendet a mente, tamquam a formali causa, quatenus mens ipsa aeterna est".

uma disposição diferente das coisas poderia inclusive tê-lo destinado à ignorância, como outros o foram: "vasos para a perdição". O sábio sabe que o fortuito é, em si mesmo, ignorância. Mas sabe também que deve lidar com esse desconhecimento como com um grau de *prevista imprevisibilidade*: por um lado, reconhece que a urgência das coisas exige uma ação muitas vezes guiada pela verossimilhança, mais que pela verdade. Por outro, ao reconhecê-lo, pode principiar a execução de um programa de conhecimento que o resguarde, *o quanto possível*, da potência exterior. Tenderá à regulação de seu cotidiano em conformidade com o propósito de diminuir o alcance do fortuito e do verossimilhante, de maneira que, gradativamente, atinja níveis mais seguros e estáveis de conservação, logo, de adequação àquela ordem de realidade que é a da verdade. O sábio não age como conhecedor dos futuros contingentes: seu conhecimento não é o do profeta, esse de imaginação hipertrofiada, mas nem por isso menos sujeito ao erro; o sábio age como conhecedor do eterno, da universalidade a partir da qual as determinações se dão. Não é, pois, jamais surpreendido de todo: diante da infinita cadeia de eventos a compor o possível-necessário, se não sabe exatamente qual acontecimento decorrerá como consequência da ordenação de causas e efeitos, sabe que tal ocorrer estará dentro de um encadeamento fixo, o que o confirmará no domínio da permanência que subjaz à mudança, e não da instabilidade que paira sobre a regularidade. Do ponto de vista do fortuito, poderia não ser assim. O sábio, inclusive, poderia ser ignorante. Mas se não o é, não o é porque deveria não ser ou, dito positivamente: o sábio é necessariamente sábio e sabê-lo o potencializa para que siga a confirmar-se como tal. E se não se confirma? E se por algum acaso, alguma causa, resvala em conhecer o melhor e agir pelo pior? Se retorna à flutuação de ânimo e ao império das paixões, retorna por uma necessidade que, novamente, devolve o poder ser à *onivalência* do ser. Claro está que não importa o acontecer: qualquer seja, será absorvido pela necessidade. Mas isso não impedirá aquele que conhece de primar por firmar-se no conhecer. Porque primeiro, na dinâmica da potência, o conhecimento associa-se à satisfação de si; a qual, sendo uma alegria da mente, potencializa-a e dispõe-na à aquisição de novos conhecimentos; segundo, porque se esse conhecer e esse satisfazer-se forem atrelados à ideia da necessidade, logo, da eternidade, mais se potencializam. Com vistas a que fim? À manutenção de si mesmos, de uma potência satisfeita de seu conhecer que outra coisa não será que a própria conservação ou salvação do conhecedor, o sábio. Mas, se o fim é a sabedoria em si, porque idêntica à virtude e a virtude idêntica à conservação, é preciso, no entanto, visar esse fim, *deve-se* visar esse fim. Ao comentar o *Breve tratado*, Livio Teixeira diz, a propósito da Segunda Parte, que "o objetivo desses capítulos é demonstrar que tais ou tais paixões devem ser admitidas e tais outras

recusadas a partir da *ideia do homem perfeito*, isto é, da *ideia* daquilo que ele *deve ser*" (Teixeira, 2001, p. 99, itálicos do autor).

"O homem perfeito": uma ideia abstrata, mas reguladora. O que ele *deve ser*.[457] No Prefácio da *Ética* IV Espinosa diz querer formar a ideia de "um exemplar de natureza humana" (2.3.3). Assim, por mais necessitarista, por mais compreenda a ignorância e a sabedoria como decorrências absolutamente condicionadas, o espinosismo é uma *ética* porque é uma filosofia estabelecedora de fins que visam o melhor, o exemplar: tensionalmente, o fim reenvia a si mesmo, por nada pretender além da própria conservação, da máxima conservação. Esse fim que é o exercício da virtude como prêmio de si mesma, essa virtude que é a potencialização do esforço de conservação, não remetem a algo mais: não há algo mais a ser desejado ou, antes, não há algo a ser mais desejado. É a imanência novamente em ação. É a reprodução da autossubsistência de Deus em termos modais. É a expressão finita da infinita natureza de Deus, do infinito Deus-natureza, não por *imagem e semelhança*: por conceito e potência. Uma potência que não se mede em termos de duração, mas de intensidade (conforme o mesmo Prefácio). Como se Espinosa nos dissesse: a conservação não almeja tanto a longevidade quanto a qualidade do existir. O sábio espinosano existe qualitativamente. Pois concerne ao sábio "recompor-se e reanimar-se moderadamente com bebidas e refeições agradáveis, assim como todos podem se servir [...] dos bons perfumes, do atrativo das plantas verdejantes, das roupas, da música, dos jogos esportivos, do teatro e coisas do gênero" (Spinoza, 2008, p. 319).[458] Regozija-se. Não se confunde com o moralista, com o asceta, com o melancólico, espécimes da tristeza. Não faz da morte o tema de sua meditação, mas da vida. Não se comisera. Evita deixar-se levar pelas lágrimas alheias, talvez enganosas, evita fazer o bem movido por um afeto derivado da tristeza: age racionalmente com a certeza de que o bem promovido é concorde com o útil. Mas age, seja dito. Porque se não o faz orientado pela razão nem pela comiseração, "é, apropriadamente, chamado inumano, pois [...] parece não ter semelhança com o homem"

---

[457] Essa ideia reguladora é o que Michael A. Rosenthal, citado na Introdução e em 4.2.2, considera a "narrativa" do conatus: "A construção imaginativa de uma natureza humana totalmente virtuosa é exatamente o tipo de ideia capaz de estruturar o conjunto de técnicas associativas e máximas racionais em uma rede protetora coerente. [...] O ideal de uma vida no fundo é uma espécie de **narrativa** que orienta a ação". "Espinoza e a filosofia da história", p. 157. In: *Interpretando Espinoza*. É o que Carlos Wagner Benevides define muito bem como "finalidade imanente" e que põe: "a necessidade de desenvolver mais acerca da positividade e da relevância (por mais paradoxal que pareça para a ontologia antifinalista spinozana) do processo finalista do homem para a construção e o sentido da própria ética e política". *O papel da finalidade imanente da ação humana na ética e na política de Spinoza*, p. 252.

[458] SPINOZA, B. EIV, esc. 2 da prop. 45, p. 318: "Rebus itaque uti et iis, quantum fieri potest, delectari (non quidem ad nauseam usque, nam hoc delectari non est) viri est sapientis. Viri, inquam, sapientis est moderato et suavi cibo et potu se reficere et recreare, ut et odoribus, plantarum virentium amaenitate, ornatu, musica, ludis exercitatoriis, theatris et aliis hujusmodi, quibus unusquisque absque ullo alterius damno uti potest".

(Spinoza, 2008, p. 323).[459] O sábio espinosano, à medida que o é, alegra-se. E à medida que se alegra, eterniza-se. Nesse sentido ambíguo e tensional que é o da *instantânea eternidade* de Espinosa. Instantânea porque sendo a mente a ideia do corpo, é no instante, na duração, que a mente concebe a sua e a eternidade do corpo. Mas não concebe tais eternidades se se mantém *sob o âmbito da duração*. Exercitando-se no uso do terceiro gênero de conhecimento, na concepção de todas as coisas *sob o âmbito da eternidade*, a mente, mesmo "em-duração", mesmo "durante", intelige-se e ao corpo como eternos. É a maior alegria de que pode gozar, pois torna coincidentes a sua potência de conhecimento e a sua existência agora necessária e eterna, porquanto compreendida, finalmente, como tal. É a conservação que se esforça para ver-se, mentalmente, além do esforço, é a conservação que se esforça para aceitar-se como verdade e permanência eternas. Une-se a mente a Deus, racionalmente, por amor. Uma união bem pouco desejável para a maioria das pessoas que, ao se *imaginarem* eternas, imaginam-se com tudo o que carregam de memória, tudo o que carregam de afeto, tudo o que carregam de *pessoal*. Imaginam-se pessoalmente diante de um Deus também pessoal. Que *graça* lhes pareceria ter serem *agraciadas* com a sabedoria que lhes promete a impessoalidade desmemoriada de uma eternidade como ideia no pensamento de um Deus que sequer as saudaria pessoalmente? O preço da beatitude é a impessoalidade. Assim, essa tensão: o sábio, modo singular, concebe-se em conformidade com a ciência intuitiva, potencializa-se como essência, afirma ao máximo sua singularidade justamente por se "dessingularizar", por se desmemoriar, despessoalizar. A esse preço, é duvidoso que a maioria deseje a eternidade. Espinosa o sabe. Sua filosofia não é para a maioria. É para os sábios. O sábio é vaso para a glória.

A sabedoria de um punhado e a ignorância da maioria das pessoas, tal parece a Espinosa, natural, é-lhe natural. Mas também é natural que esteja em poder de todas as pessoas a *possibilidade* de desfrutarem do supremo bem, da beatitude (di-lo a proposição 36 da *Ética* IV). Por que não desfrutam ou o desfrutam parcialmente? Sem dúvidas, porque muitas são vasos para a perdição. Quais? Não o sabemos. Sabemos, no entanto, que o poder-ser é uma abertura no ser pela qual o possível, ignorância do necessário, permite que um projeto de sabedoria devenha. E só devém porque há um dever-ser que conclama, em nome do aumento da potência individual, à ajuda-mútua, conclama à amizade, conclama à união de naturezas coincidentes como potência coletiva. Conclama a que, em nome desse poder-ser mais amplo, menos individual, o próprio ser-poder não se feche em impossibilidade. E torne-se, o ser-poder mesmo, o que deve ser.

---

[459] Ibidem, esc. da prop. 50, p. 322: "Nam, qui nec ratione nec commiseratione movetur, ut aliis auxilio sit, is recte inhumanus appellatur. Nam (per prop. 27. p. 3.) homini dissimilis esse videtur".

Devir-ser. Epílogo (I). No encerramento de nossa "história mental" daremos livre-necessário curso ao que devém a partir das tensões há pouco resumidas. Trata-se, pela última vez, de ilustrar: mas com a ligeireza de um epílogo. Aqui, como nos itens correspondentes em 4.3.2 e 4.3.3, não se tratará tanto de argumentar, porém mais de simples enunciar (se é que existe enunciação simples) ou anunciar desdobramentos possíveis do dever ser espinosano, seus devires. Retomaremos as tensões em que o dever-ser, conforme o desenvolvemos, em sua duplicidade forte-branda, aponta para um devir, um porvir favorável ou contrário a Espinosa, mas que em um caso como noutro mostra a potência de seu pensamento. Sintaticamente a *Ética* alcança a exposição da filosofia que se propõe demonstrar: conseguimos, após sua leitura, ver o vínculo pelo qual a *imagem* do sábio que nos chega é condizente com a da tradição filosófica mais própria, a que se concebe como um saber de amplitude. É essa tendência à dilatação da visão de mundo, do mais imediato e circundante, ao mais abrangente, que caracteriza o saber filosófico como uma procura incessante de fuga à abstração, tal como pensada por Espinosa: inadequação de um conhecimento parcial, mutilado, confuso. Se há algo que podemos dizer da *Ética*, é que é um esforço extremado de inserção da vida singular no todo de realidade que lhe confere sentido. É a consciência que um modo específico da substância adquire quanto à sua natureza finita: por ser finita, só pode verdadeiramente ser inteligida a partir da infinitude que a envolve. De onde se segue o liame estreito entre a intelecção da cadeia conectiva de finito e infinito e a sua expressão dedutivo-geométrica. Vimo-lo. Tamanho o investimento discursivo, não é de estranhar que não se encontrem imitadores. Nem mesmo entre os seiscentistas, mais afeitos à novidade do cartesianismo.

A resistência à imitação não se restringe à dificuldade da ordem geométrica. Se houve quem com ela se impressionasse favoravelmente, como fora o caso de Dortous de Mairan (1678-1771), também é certo que as consequências do próprio espinosismo (o "panteísmo", o "materialismo", o "ateísmo"), conduziam as mais das vezes à negação conjunta do conteúdo e da forma expositiva de sua filosofia. Não por outro motivo Mairan solicita em carta a Malebranche (1638-1715) indicações do que este encontra de falho no sistema, já que as conclusões a que chega lhe parecem abomináveis, mas não a lógica com que as deduz. Assim, há uma sobrevida do cartesianismo no que tange ao reconhecimento das matemáticas, porém uma desconfiança perante a associação dessas ciências à metafísica. Já o "sismógrafo" Pascal denunciava a pretensão de Descartes a uma *mathesis universalis* como infundada: o espírito de geometria não encerra todo o conhecimento, não se estende como padrão unitário aos domínios diversos de saberes; além de não alcançar as especificidades dos fatos naturais, cada qual exigente de uma metodologia investigativa própria, tampouco pode ser aplicado simplesmente

à física, cujo espírito é antes de justeza, como a vida em geral pede o espírito de fineza. Já as questões metafísicas, essas permanecem irresolúveis, tamanha a desproporção entre o humano e o universo.

Mais radical será a crítica de David Hume (1711-1776), para quem jamais pode a geometria, "quando solicitado seu auxílio pela filosofia natural, [...] conduzir-nos ao conhecimento das causas primeiras com toda essa exatidão de raciocínio que a faz tão justamente celebrada" (Hume, 1980, p. 146). Hume já descreve bem a coalizão entre as matemáticas e as ciências da natureza: aquela fornece "as dimensões justas de todas as partes e figuras que podem entrar em qualquer espécie de máquina", mas não lhe concerne o descobrimento da própria lei a que se aplicam os seus cálculos e medidas, cabendo tal descoberta à experiência. As ideias sendo percepções mais fracas, originadas das percepções mais vivas que são as impressões ou sensações, todo conhecimento não provirá senão da sensibilidade. E a universalização da experiência só é possível mediante o hábito, graças ao qual os fatos se associam no que para o sujeito parece uma conexão *necessária*, mas que é na verdade de uma crença. A crença, aqui, é a espera convicta de que se repita dada *ordem* de fatos em função da previsibilidade de sua repetição. Muito longe do espinosismo e de sua pretensão a um paralelismo entre a ordem e a conexão das coisas e a ordem e conexão das ideias, paralelismo demonstrado por evidência matemática, para Hume sequer explicamos as conexões, muito menos o faríamos matematicamente quando as ideias mesmas se originam da experiência. A *Investigação sobre o entendimento humano* (de 1748) é uma espécie de edição condensada do *Tratado da natureza humana* (em 1739 são publicadas suas duas primeiras partes e em 1740 a terceira), haja vista a pouca atenção recebida por este: resumindo-o, Hume pretendia alcançar maior público, o que de fato ocorrera. Do *Tratado da natureza humana* a citação a seguir: "A ideia de substância, bem como a de um modo, não passa de uma coleção de ideias simples, que são unidas pela imaginação e às quais se atribui um nome particular — nome este que nos permite evocar, para nós mesmos ou para outros, aquela coleção". Contudo, "a diferença entre essas duas ideias consiste no fato de que as qualidades particulares que formam uma substância são comumente referidas a um *algo* desconhecido, a que supostamente elas são inerentes" (Hume, 2001, p. 40). Mas é a *Crítica da razão pura* (1871) de Immanuel Kant a obra que formalmente impedirá à metafísica advogar sua pretensão à verdade pura, distinguindo-a tanto das matemáticas como das ciências da natureza. Liberto por Hume de seu "sono dogmático" (como dito na apresentação dos *Prolegômenos*), Kant investiga a possibilidade da metafísica como fundada em juízos sintéticos a priori, juízos independentes da experiência e cujo predicado não seja mera explicação do sujeito. E como Hume procurara

tornar acessível seu *Tratado da natureza humana*, Kant faz o mesmo a propósito da primeira *Crítica* com os *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa vir a ser considerada ciência* (1783), asseverando na obra aos que pretendem se atarefar com a metafísica ser "absolutamente necessário abandonar por enquanto seu trabalho, considerar tudo o que já aconteceu até agora como inexistente e antes de mais nada lançar a questão: 'Será que algo como a metafísica é realmente possível?'" (Kant, 1980, p. 7). Na *Crítica* a Estética Transcendental ocupa-se em demonstrar que o conhecimento começa com a experiência, mas nem todo ele provém *da* experiência. Pois além da matéria do fenômeno fornecido pela sensibilidade, atuam as formas puras da intuição sensível (espaço e tempo), de tal maneira que toda experiência é experiência dos objetos não tais como existem em si mesmos e fora de nós, mas tais como os percebemos; de onde a famosa distinção entre coisa em si e fenômeno. À receptividade das formas puras da intuição sensível soma-se a ação espontânea dos conceitos e princípios puros do entendimento, de que trata a Analítica Transcendental. A tarefa do entendimento é, pois, fornecer a possibilidade de síntese do múltiplo das representações mediante conceitos: é à ação conjunta das condições a priori do conhecimento, a saber, à ação espontânea dos conceitos puros a partir das representações fornecidas pela sensibilidade (e possíveis estas graças às formas puras da intuição) que se torna possível *conhecer*. Mas a metafísica, com seus conceitos pretensamente puros, fornecidos também pretensamente pela razão mesma, com que seguridade contará?

Seria de esperar que a metafísica, e com ela Espinosa, após a *Crítica* de Kant, perdesse seu direito de cidadania no domínio do conhecimento. Mas tanto o idealismo alemão torna à procura de soluções para a revalidação da metafísica, como o espinosismo retorna em meio ao próprio idealismo alemão. Em 1785 Friedrich Jacobi (1743-1819) publicara *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao Senhor Moses Mendelssohn*, resposta direta à confissão de seu amigo Gottold Ephraim Lessing (1729-1781) como seguidor da filosofia de Espinosa. Schelling (1775-1854) refere-se à polêmica Lessing-Jacobi nas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* (1795): "Quando Lessing perguntou a Jacob qual considerava ser o espírito do espinosismo, este respondeu: [...] o primordial *ex nihilo nihil fit*, que Espinosa retomou segundo conceitos mais abstratos do que os cabalistas e outros, antes dele" (Schelling, 1973, p. 195). E na *Exposição da ideia universal da filosofia em geral* (1797): "Espinosa permaneceu desconhecido por mais de cem anos. A apreensão de sua filosofia como uma mera doutrina-da-objetividade não permitiu reconhecer nele o verdadeiro Absoluto". Mas o reconhecimento por Espinosa da objetividade do sujeito como determinação da necessidade absoluta "mostra a alta determinação que estava em sua filosofia e cujo desenvolvimento

completo estava reservado para um tempo mais tardio" (Schelling, 1973, p. 223). Esse tempo tardio, sem dúvidas, é o próprio tempo de Schelling. E de outro Frederico, Hegel (1770-1831). De Hegel talvez advenha o maior reconhecimento à filosofia de Espinosa nessa *Renaissance*, mas também a caracterização que mais profundamente marcará o espinosismo doravante, a de um "acosmismo", em que o "mundo", a saber, a diversidade e particularidade, toda a individuação da vida, se perde na indiferença da unidade. Seria preciso começar por Espinosa, pelo ponto de vista da filosofia como a visão absoluta do ser, mas preenchendo-a de determinações a partir do negativo, impensável no espinosismo.[460] É decorrente dessa celebridade inesperada a apreciação entusiástica de Heinrich Heine (1797-1856) em sua *Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha*: "teremos de falar do homem providencial [...] que por muito tempo foi tratado apenas com escárnio e rancor e que, não obstante, alcançou uma supremacia espiritual única em nossos dias. Falo de Bento Espinosa" (Heine, 1991, p. 60). É o olhar romântico que se serve de uma *imagem* de Espinosa como pária, qual de fato em parte foi, e panteísta. O panteísmo interessa particularmente ao movimento romântico o qual, numa recusa ao capitalismo industrial em vias de desenvolvimento, tende a voltar-se à natureza como quem regressa à verdade. Uma natureza às vezes sublime pelo que possui de força temível, bem distante da fria racionalidade matemática. Mas é a *imagem* da natureza o que aqui interessa, e Espinosa serve bem ao papel de profeta ou apóstolo romântico: "Com o nome de panteísmo designarei [...] menos o sistema que o modo de intuir de Espinosa. Nele, tanto quanto no deísmo, admite-se a unidade de Deus. O Deus dos panteístas, porém, está no próprio mundo" (Heine, 1991, p. 64). *Deus no mundo*, não *o mundo em Deus*. "Ninguém diz, mas todo mundo sabe: o panteísmo é o segredo público da Alemanha" (Heine, 1991, p. 68).

---

[460] HEGEL, F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome.* Volume I, § 50, pp. 111-112: "Para elucidar a omissão do momento *negativo*, pode, por exemplo, aduzir-se a censura que se faz ao *espinosismo* de ser um panteísmo e um ateísmo. A *substância absoluta* de Espinosa não é ainda certamente o *espírito absoluto*; e é com razão que se exige que Deus tenha de ser determinado como espírito absoluto. Mas, quando se representa a noção de Espinosa como confundindo Deus com a natureza, com o mundo finito, e fazendo do mundo Deus, pressupõe-se assim que o mundo finito possui verdadeira efetividade, *realidade afirmativa*. Com este pressuposto, numa unidade de Deus e do mundo, faz-se de Deus um ser finito e é rebaixado à pura multiplicidade finita e extrínseca da existência. Prescindindo do fato de que Espinosa não define Deus como a unidade de Deus e do mundo, mas como a unidade do *pensar* e da extensão (do mundo material), descortina-se já nesta unidade, embora tomada naquele primeiro modo inteiramente desajeitado, que, no sistema espinosista, o mundo é antes determinado como um fenômeno, não lhe cabendo nenhuma realidade efectiva; semelhante sistema deve, pois, acima de tudo, considerar-se como *acosmismo*" (itálicos no original). Os textos de filosofia comparada a partir de Hegel-Espinosa são inúmeros. Além do livro de Pierre Macherey, *Hegel ou Espinosa* (que não lemos), ainda de Macherey o Capítulo "Le Spinoza idealiste de Hegel", de *Avec Spinoza*; o artigo de André dos Santos Campos, "Começo e progressão expositiva nao filosofia de Spinoza: um encontro com Hegel"; de João Emiliano Aquino, "Diferença e singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza"; de Maria de Lourdes Borges, "Será o hegelianismo uma forma de espinosismo?".

Com a crise, porém, do idealismo alemão, a imagem de Espinosa torna a se diluir e é sintomático que um pensador como Nietzsche (1844-1900), a princípio manifeste, como Heine, uma identificação entusiasmada para depois, frequentes vezes, espezinhar o *decadentismo* do pensador holandês. Assim, em carta de 1881 a Franz Overbeck, Nietzsche diz não se sentir mais só, sua solidão ser um duo porque encontrara o pensamento de Espinosa; as divergências, embora "tremendas", seriam sobretudo devido ao tempo, à cultura e à ciência da época.[461] Mas os atenuantes com que Nietzsche procurara minimizar as diferenças entre o seu e o pensamento de Espinosa, não perduraram muito. No *Crepúsculo dos ídolos*, ao denunciar a falta de senso histórico dos filósofos, "seu ódio contra a própria representação do devir", cita o famoso "sub specie aeterni" como uma marca da desistoricização com que os "idólatras do conceito" criam seus "conceitos-múmia" (Nietzsche, 1985, p. 29). É um trecho exemplar para aferirmos o quanto nos distanciamos do século XVII de Espinosa, não apenas cronologicamente, mas filosoficamente. A crítica basilar de Nietzsche é à inversão operada pela filosofia ao lidar com a realidade: submete-a e ao seu dinamismo, sua mudança, seu devir à identidade de abstrações como a do conceito "ente" que, unidade lógica, por isso mesmo elimina a vitalidade do conhecimento. O conhecer é, para essa "razão" filosófica, metafísica, a oposição às sensações, ao "testemunho dos sentidos". Que filósofo já falou do nariz com veneração e reconhecimento? "Hoje possuímos ciência justamente no grau em que nos decidimos a *aceitar* o testemunho dos sentidos [...]. O resto é aborto e ainda-não-ciência: isto é, metafísica, teologia, psicologia, teoria do conhecimento" (Nietzsche, 1985, p. 31). A matemática é lógica aplicada: não atende ao domínio da vida. É característico dos filósofos, pois, negar os sentidos e o que mostram de volátil, de transformável, e denunciarem a própria mudança como "mentira", "erro". Subvertem, valorativamente a "verdade-realidade": a que se apresenta mais espontaneamente aos seus sentidos não será valorada como a primeira em importância, dignidade, excelência; primeira será a realidade descarnada sucessivamente através das interpolações lógicas, das subsunções do múltiplo à unidade, das entificações a partir das quais, finalmente, alcança o "verdadeiro o mundo" em sua abstração última de *ser*. "Moralidade: tudo o que é de primeira ordem deve ser *causa sui*. [...] Todos os valores supremos

[461] Carta a Franz Overbeck, de 30 de julho de 1881. Homero Santiago traduziu essa carta em Cadernos Espinosanos — Estudos sobre o século XVII, n. XVI, jan-jun de 2007, pp. 131-138. Tratamos já da relação entre os pensadores em "Considerações acerca do problema moral em Espinosa e Nietzsche", *Nietzsche e Deleuze: intensidade e paixão* (pp. 179-190). Para aprofundamento, o volume *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche* (org. André Martins, Homero Santiago e Luís César Oliva), em que os artigos se dispõem a tratar principalmente ora dum, ora doutro, mas criam no seu conjunto boa oportunidade para reflexão acerca de congruências e contrastes. Nesse sentido, na Parte I, "Spinoza, Nietzsche e o Romantismo alemão", o artigo de André Martins parece-nos o mais profícuo ("O Romantismo, Spinoza e Nietzsche: um percurso de influências, distanciamentos e proximidades").

são de primeira ordem, todos os conceitos supremos, o ente, o incondicional, o bem, o verdadeiro, o perfeito — tudo isso não foi sujeito do devir, por conseguinte, *deve* ser *causa sui*" (Nietzsche, 1985, pp. 30-31, itálicos do autor).

Em *O anticristo,* 17, ao tratar do esmaecimento da imagem de Deus operado pela filosofia, em que "os mais descoloridos, entre os descoloridos fizeram-se senhores dele" que, "sub specie Spinozae", "transfigurou-se em algo cada vez mais ralo e mais pálido", "ideal", "puro espírito", "coisa em si" (Nietzsche, 1978, p. 351). Já num texto de juventude, *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral* (1873), Nietzsche fala do ato de conhecer como uma sucessão de metaforizações: "Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora" (Nietzsche, 1978, p. 47). E o conceito? "A desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito, assim como nos dá também a forma, enquanto que a natureza não conhece formas nem conceitos" (Nietzsche, 1978, p. 48). A verdade é "um batalhão móvel de metáforas" e outras figuras. Mas mesmo num *antípoda* como Nietzsche a filosofia de Espinosa pode encontrar algum acolhimento. Não esqueçamos que de na carta a Overbeck Nietzsche afirmara que sua solidão seria, agora, uma "dualidão". Partilhava com o autor da *Ética* a negação do livre-arbítrio, da teleologia, de uma ordem moral do mundo. Justamente os aspectos mais vivos da filosofia de Espinosa. Aqueles que *podem ser* objeto de reflexão atualmente sem o sentimento de admirativa condescendência que se costuma lançar à geometria da *Ética*. Há, sim, o reconhecimento admirado perante tamanho afinco à ordenação do discurso; mas há condescendência também porque dificilmente se excogitará semelhante empenho não ser mais do que um tributo à "época, à cultura, à ciência", como dissera Nietzsche. A matemática é hoje a linguagem da física, e esta mesma é a ciência que põe as questões metafísicas mais prementes: a origem e expansão do universo, a existência de multiversos, as partículas elementares, porém, não a partir da pura especulação (que nunca foi pura), sim de uma experiência mais que nunca auxiliada pelo instrumental tecnológico. Em Espinosa não se separam sintaxe e semântica (em quem se separam?): mas muito do devir de sua filosofia independe, curiosamente, daquela disposição geométrica, cuja linha de tensão parece aqui romper-se, e atém-se a outras disposições de potência.

Como a sua potência para a alegria. Em *A felicidade, desesperadamente*, Comte-Sponville, a partir de uma definição de Epicuro para a filosofia ("a filosofia é uma atividade que, por discursos e raciocínios, proporciona uma vida feliz"), elabora a sua própria: "a filosofia é uma atividade que tem a vida por objeto, a razão por meio e a felicidade por fim" (Comte-Sponville, 2001, p. 7). É um propósito epicurista, é um propósito espinosano. Mas ter a

felicidade por fim não iguala a filosofia às tantas promessas que se dão exatamente na sua contramão, as que se dão com a supressão da razão como mediadora, as ilusórias ou escapistas: "Sou sensível ao fato de que é a mesma palavra *beatitude* que Spinoza retomará, bem mais tarde, para designar a felicidade do sábio, a felicidade que não é a recompensa da virtude mas a própria virtude"; a beatitude, sabedoria feliz, opõe-se "às felicidades que nós, que não somos sábios, conhecemos comumente, ou, digamos, às nossas aparências de felicidade, que às vezes são alimentadas por drogas ou álcoois, muitas vezes por ilusões, diversão ou má fé" (Comte-Sponville, 2001, p. 10). Porque, para Sponville, se for preciso optar pela felicidade sem verdade, isto é, sem a ponderação, a consideração crítica da filosofia, o melhor é ser infeliz. Porém, há uma *possível* sabedoria filosófica e coincidente com o espinosismo como uma consideração da realidade a partir do que é, enquanto realidade atual, não do que lhe falta (poderíamos remeter ao início de nossa tese, aos idos de Maimônides e Leão Hebreu). O desejo não é falta. "Toda esperança é um desejo, mas nem todo desejo é uma esperança" (Comte-Sponville, 2001, p. 49). E assim, um devir espinosano de projeto de *felicidade desesperada*: felicidade que não se mede pela falta, porém, pelo que presença do que é, já, e possui, já, felicidade realizada, gozo de realidade feliz. Assim seja.

4.3.2 Ser-poder: dever-ser. "Se se quiser preservar tudo isso"

> Finalmente, a liberdade de opinião, não só **pode ser** concedida sem que a paz do Estado, a piedade e o direito dos poderes soberanos fiquem ameaçados, como inclusivamente **o deve ser** se se quiser preservar tudo isso. Na verdade, onde quer que se tente retirá-la aos homens, onde quer que as opiniões dos dissidentes sejam levadas a tribunal e não as intenções, quando só estas é que podem ser pecaminosas, aí, os castigos que se dão para servirem e exemplo, aos olhos dos homens de bem, parecem martírios, e aos outros, enfurecem-nos e induzem-nos mais a ter compaixão, senão mesmo a vingar-se, do que a ficar com medo" (Espinosa, 1988, p. 373, grifos nossos).[462]

Ser-poder. Um jardim, uma luz. Em 1666, Adrian Koerbagh (1633-1669) fora interrogado pelo consistório calvinista de Amsterdã acerca de seus costumes, juntamente com o irmão Johannes (1634-1672), pastor reformado, a quem se indagara acerca de suas opiniões teológicas. Provavelmente a inclusão de Adrian no interrogatório tenha se devido mais à ligação do irmão com a religião oficial neerlandesa, e sobre este incidisse verdadeiramente a atenção

[462] SPINOZA, B. TTP XX, p. 668 [247]: "Denique ostendimus, hanc libertatem non tantura servatâ Republicae pace, pietate, et summarum postestatum jure posse, sed haec omnia conservandum, etiam debere concedi; nam ubi ex adverso eandem hominibus adimere laboratur, et discrepantium opiniones, non autem animi, qui soli peccare possunt, in judicium opiniones , non autem animi, qui soli peccare possunt in judicium vocantur, ibi in honestos exempla eduntur, quae potius martyria videntur, quaeque reliquos magis irritant, et ad misericordiam, si non ad vindictam plus movente, quam terrent".

dos predicantes. Na ocasião Adrian tivera que responder acerca de suas relações adúlteras, de que resultara um filho, e Johannes acerca de sua provável heterodoxia. Johannes teria dito ao consistório, a propósito de Deus: "Uma vez que Deus é um ser infinito fora do qual nada existe, todas as criaturas não são seres mas apenas modificações ou formas do ser, determinadas ou extensas mediante o repouso ou o movimento" (Nadler, 2003, 271), o que nos soa bastante familiar.[463] Se a interrogação não prosseguira com a formalização de nenhum processo, dois anos depois, a 23 de fevereiro de 1668, Johannes e Adrian tornam a ser convocados pela assembleia da Igreja Reformada. Já nesse ano Adrian publicara *Um jardim florido composto de todas as coisas amáveis*, obra que, sob a forma estilística de um dicionário ou glossário, e a escusa temática de uma investigação purista sobre os estrangeirismos infiltrados na língua neerlandesa, fornece a definição nada convencional de termos como "Altar", "Bíblia" e "Catecismo". Eis a definição do terceiro verbete: "Catecismo, manual de instrução [...]. Somos, eu ou outrem, obrigados a crer que seja verdadeiro ou falso o que as gentes recolheram há alguns anos porque o sínodo de Dordrecht o decidiu; ou porque os mestres o dizem"; e "o que me parece balela, e não posso conceber que alguém seja obrigado a isto" (Jongeneelen, 1991, s.p.). Desta vez a ação das autoridades eclesiásticas é célere: os exemplares do livro de Adrian são confiscados, e a 25 de fevereiro o adjunto da câmara Cornelis Witsen, encarregado do "caso Koerbagh" pelo conselho da prefeitura, visita os irmãos em sua casa, sem os deter, mas certamente amedrontando-os: Adrian foge de Amsterdã e esconde-se em Kuilenburg, ajudado por Abraham van Berckel (1639-1686), amigo e tradutor do *Leviatã* ao holandês. Somente Johannes comparece no dia 1 de março à assembleia, onde reafirma sua convicção de que "o conceito de um espírito infinito e o de um corpo infinito, somente distintos por várias modificações, envolvem o Criador e todas as criaturas, não lhe parecendo estranhos" (Jongeneelen, 1991, s.p.). Adrian prepara nova obra, cujo sugestivo título *Uma luz brilhante em lugares obscuros*, oferece bem a ideia do transe por que passava em seu afã de contestação da mentalidade teológica dominante. A impressão do livro é detida e o manuscrito encaminhado à magistratura de Utrecht, embora seu autor continue evadido. Em 10-11 de maio Johannes é preso por Witsen, mas solto a 27 de julho após a comprovação de que não fora coautor nem de *Um jardim florido* nem de *Uma luz brilhante*. Um "amigo" denuncia Adrian às autoridades em troca de uma recompensa de mil e quinhentos florins, e a 18 de julho o irmão foragido retorna

[463] Parte das informações colhidas em Nadler: tanto na biografia *Espinosa: vida e obra*, sobretudo capítulo "Homo politicus", como em *Um livro forjado no inferno*, capítulo "Rasphuis". Mas o próprio Nadler reenvia a Meinsma, *Spinoza et son circle*, livro a que não tivemos acesso, e a Garrit H. Jongeneelen, cujo artigo "La philosophie politique d'Adrian Koerbagh" consultamos e com que também contaremos até o final do relato-Koerbagh.

acorrentado e em carro aberto a Amsterdã, sendo condenado no dia 23 a dez anos de prisão, dez de exílio, quatro mil florins de multa e dez mil de custas.[464] No dia 29 é levado à prisão de Rasphuis, onde morre a 15 de outubro de 1669.

Os irmãos Koerbagh eram amigos próximos de Espinosa desde ao menos 1660 e os eventos dramáticos acima relatados o impulsionaram à publicação do *Tratado teológico* em 1670: "Quando Espinosa defendia a liberdade de expressão e a não interferência das autoridades eclesiásticas no campo social e político, não pode haver dúvidas de que tinha em mente o destino do amigo [Adrian]" (Nadler, 2003, p. 178). O *Teológico* defende no Capítulo XX a impossibilidade como a inutilidade de se querer legislar sobre aquilo que não pode ser subjugado, o ânimo. Se fosse possível à autoridade submeter as disposições íntimas dos súditos como é fazer calar suas línguas, nenhum governo sentir-se-ia ameaçado, tampouco seria obrigado à violência. Sendo os humanos, porém, de feitio que jamais se dobram inteiramente à autoridade, a ponto de se deixarem convencer de que pensam o que não pensam, ou de agirem contra o próprio direito (contra a própria potência) de conservação, será considerado usurpador "um soberano que queira prescrever a cada um o que **deve** admitir como verdadeiro ou rejeitar como falso, e até as opiniões em que **deve** apoiar-se na sua devoção para com Deus" (Espinosa, 1988, p. 365, grifos nossos).[465] Se é impraticável sujeitar as intenções, controlar as convicções, reinar, em suma, sobre o foro íntimo, silenciar as opiniões já seria demasiado. Como dito na *Ética*, "nada está menos sob o poder dos homens que a sua língua" (Spinoza, 2008, p. 169).[466] Alguns podem até ser exitosos no uso de suas manobras com vistas à manipulação das mentes, impingindo aos súditos a dominação por meio de vários artifícios como o próprio apelo à autoridade religiosa: mas será domínio temporário e instável, suscetível à desconfiança e à crescente insatisfação. Enquanto vige um Estado assim, o que se cria é uma sociedade da hipocrisia, pululada de aduladores, aproveitadores que darão largas a seu arrivismo, ascendendo através dos conchavos, dos conluios, das traições e de uma adesão interesseira ao poder, enquanto os de maior virtude e de maior nível crítico ver-se-ão afrontados em sua boa inclinação de ânimo, indispostos perante esse incentivo oficial à mediocridade e à sufocação do que consideram verdadeiro, finalmente vindo a erguerem-se como revoltosos e resistentes. É

[464] NADLER, S. *Um livro forjado no inferno*, p. 66: "Na verdade, isso era um tanto mais leniente do que a pena recomendada pelo chefe de polícia Witsen, que queria ver Koerbagh torturado publicamente mediante o decepamento de seu polegar direito e a perfuração de sua língua por ferro quente, a que se seguiriam trinta anos de prisão".

[465] SPINOZA, B. TTP XX [239/12-17], p. 648: "[...] et ut summa majestas injuriam subditis facere, eorumque jus usurpate videatur, quando unicuique praescribere vult, quis tamquam verum amplecti, et tamquam falsum rejicere, et quibus porro opinionibus uniuscujusque animus erga Deum devotione moveri debeat".

[466] SPINOZA, B. EIII, esc. prop. 2, pp. 168: "hominis nihil minus in potestate habere quam linguae".

bem o retrato de um Estado autoritário, coercitivo, no qual a divergência é em si tida como uma ameaça, e qualquer manifestação do livre pensar, ainda que com vistas à melhora institucional e dentro de todas as ordenações legais, é considerada *desobediência*. A opressão censora e coercitiva do Estado conduz à instabilidade do descontentamento declarado ou à estabilidade suspeita de uma sociedade dobrada pela sujeição, tornada sociedade embusteira de súditos subservientes.

Para evitar, pois, que o ocorrido aos irmãos Koerbagh se generalizasse como prática em sua "República livre", Espinosa decidira-se à escrita e publicação do *Tratado teológico-político*, sendo o "teológico" e o "político" intercambiáveis, à medida que a teologia tende a intervir politicamente e a política a revestir-se teologicamente. E a razão, em pleno desenvolvimento do percurso que a levaria geometricamente, dedutivamente à suprema beatitude, teve de voltar-se a outra fonte de salvação, imaginativa e confusa, a da Escritura. A matemática como autodemonstrativa é modelo de pensamento para a metafísica: trata-se de uma potência inata da mente capaz de explicitar a realidade que a envolve e que ela mesma é, sem recorrência a autoridades ou princípios externos. Mas e com relação aos Códices Sagrados, como deles extrair uma verdade, se não pode a mente deduzi-la a partir de si mesma? Deduzindo-a dos próprios textos, de seu sentido dominante, mantendo, com as devidas adaptações, a orientação geral também de uma *imanência*, uma interpretação *sola Scriptura*. Contudo, por se tratar a Bíblia de um compósito discursivo cujas verdades não se expõem com a mesma clareza e distinção de uma regra de três, a imanência com que se deve examiná-la remete para um *fora* dos textos que, não obstante, apenas funcionam como recursos auxiliares de interpretação, jamais como o *dentro* pelo qual os textos são elucidados: isto é, o aparato instrumental exterior à Escritura, de que em sua tarefa se serve o exegeta, limita-se a fazer com que desponte o sentido interno dos textos e, não, a ditar-lhes o sentido. Assim é que Espinosa desenvolve um conjunto de regras que, em sua generalidade, assemelham-se às de interpretação da natureza — considerada em sua dimensão física, experimental. Francis Bacon postulara a urgência de um levantamento de dados naturais, uma "história da natureza" mediante sua observação e experimentação com o intuito de, indutivamente, alcançar descobrimentos verdadeiros. E o afastamento dos ídolos, os prejuízos e preconceitos, sejam conaturais ao cientista, sejam culturais, a fim de que a verdade da experiência corresponda à experiência da verdade, alcançando os dados necessários à história natural. Espinosa, então, organiza seu método de interpretação conforme o novo modelo de imanência: para melhor investigação dos livros sagrados, é preciso afastar os julgamentos externos e compreendê-los em sua interioridade, lendo-os a partir da língua original, conhecendo-lhes a circunstância de escrita,

as vicissitudes por que passaram, a intenção de seus autores; munido de todas essas informações, o exegeta deduz o seu *sentido*, não sua *verdade*, se por verdade entendemos algo diferente do próprio sentido.

A distinção entre sentido e verdade é fundante para que Espinosa atinja a meta política do *Tratado teológico*. Não cabe ao intérprete imprimir verossimilhança à história a partir de um deslocamento de seu sentido literal em remetimento a uma preconcepção: cabe-lhe ater-se à elucidação do que pretendera o hagiógrafo com tais ou quais palavras. Ao deduzir, após o exame bíblico, que o sentido escriturístico é simples, acessível ao comum das pessoas, pois sua comunicação é a estas adaptada, *ad captum vulgi*, e sua doutrina não possui relação com a finalidade da filosofia, Espinosa se diferencia de muitos intérpretes, inclusive amigos íntimos como Lodewijk Meyer para quem, assim como para Maimônides, a filosofia *deve ser* o índice verificador da verdade ou falsidade de uma interpretação. Mas para Espinosa a Escritura, enquanto *revelação* ou *profecia*, dista da verdade filosófica: é imaginativa e imprecisa como o eram os profetas, indivíduos de elevadíssimo senso moral, mas de intelecção ordinária. As prédicas e predições eram variáveis em conformidade com o temperamento, a classe social, as opiniões prévias do profeta: todo um contexto que torna a validade das profecias muito distante da evidência matemática, a ponto de terem de ser confirmadas por sinais. A indicação de serem volúveis, *fortuitas* as revelações, dependentes da combinação entre a natureza do profeta e a realidade externa, isto é, uma combinação imaginativa, desestabiliza a pretensa verdade divina, eterna, a ser buscada nas narrativas. Ao contrário, estas são remetidas em bloco à ordem da temporalidade, da historicidade, apenas em função da qual devem ser compreendidas. Segue-se daí que a aventada eleição dos judeus como povo de Deus obedece igualmente ao domínio da circunstancialidade, não resultando de modo algum de uma distinção que os faria superiores *por natureza* a outros povos, indicando as próprias narrativas o quanto se mostravam desobedientes e recalcitrantes aos mandatos divinos. Se se distinguiram, tal se deveu ao "auxílio externo" de Deus, o que em linguagem menos teológica significa que estiveram propensos à prosperidade durante certo período, e sob os auspícios divinos, já que tudo que acontece, acontece por decreto divino, a saber, por ordem natural.

Porque tudo acontece em conformidade à conexão de causas e coisas, o *maravilhoso* nas narrativas é também apenas um peculiar *modo de ver*, percepção de uma *ordem comum* tornada *incomum*, pois desconhecedora da *verdadeira ordem*. O milagre atesta, portanto, a ignorância de quem nele crê: diante do acontecimento que lhe parece inusitado, o ignaro deixa-se levar pela própria admiração, transferindo ao fato uma impressão de novidade que é, porém, sua; confundindo sua subjetiva receptividade pasmada com o evento que

desconhece, o ignorante pensa ser insólita a realidade externa, extraordinária, muitas vezes aterradora, apavorante. Nada que o conhecimento adequado não desfaça, realocando o inusual dentro da concatenação geral.[467] A inflexão pela qual Espinosa costuma reverter uma tese oposta a seu favor ganha aqui um destaque: sendo a crença na onipotência divina um sinal de piedade, ímpio será o que desconfiar de tal poder; mas quem imagina que a natureza se indispõe contra sua intrínseca ordenação, ainda que por intervenção de Deus, pensa num Deus cuja potência é limitada, já que necessita *emendar* sua criação de tempos em tempos. Conclusão irônica: conceber um Deus segundo tal aleivosia é típico do "ateísmo". A *naturalização* da profecia como força imaginativa, ainda que singular; da eleição dos hebreus e de suas cerimônias como temporal e, mais, circunstancial; e dos milagres como ignorância da regularidade das causas e do que antropomorficamente se chama a *lei divina*, tudo isso se consuma no viés ontológico pelo qual Espinosa mostra à Escritura seu devido lugar: não o da ciência reflexiva como conhecimento da verdadeira essência divina, sim o da moralidade prática como obediência à imagem de Deus.

Tal distinção é reforçada com o avanço da aplicação do método exegético aos livros bíblicos que se mostrarão fragmentados, relatos entrecortados por enxertos de versões alternativas, uma cronologia equívoca dos fatos narrados, incongruências tantas advindas de que, se o compilador pode ser apontado como sendo Esdras, o conjunto textual é produção de vários historiadores. Não é, pois, devido à sua incorruptibilidade material que a Bíblia pode ser dita sagrada: somente ao uso que dela é feito. Como "Livro", a Escritura está sujeita ao tempo e sua ação deletéria. Mas sua mensagem, se aceita no que de mais *imanente*, pode conduzir à piedade e à obediência. Simples, essa mensagem reduz-se a amar a Deus e ao próximo. Se se extraíssem, além desses preceitos, quaisquer códigos a fim de constituir uma religião universal ou *católica*, por isso mesmo de amplitude suficiente para abarcar as diversas confissões, deveriam ser mínimos e incontroversos: há um só Deus onipotente, onisciente, onipresente cujo culto consiste na prática da caridade e ao qual se deve prestar obediência a fim de alcançar, por sua clemência, a salvação: quem o faz possui o "Espírito de Cristo", qualquer que seja seu credo ou nação. Desde que exerça a caridade, desde que mostre pelas obras sua devoção, o fiel será

[467] ESPINOSA, B. TTP XVI, p. 310: "Por este motivo, sempre que algo na natureza nos parece ridículo, absurdo ou mau, é porque só conhecemos as coisas em parte e ignoramos em grande medida a ordem e a coerência de toda a natureza, além de que pretendemos que tudo esteja orientado segundo as normas da nossa razão, quando o que a razão considera ser mau não o é do ponto de vista da ordem e das leis de toda a natureza, mas apenas do ponto de vista das leis de nossa própria natureza". No original, XVI [191/4-10], p. 520: "Quicquid ergo nobis in natura ridiculum, absurdum, aut malum videtur, id inde venit, quod res tantum ex parte novimus, totiusque naturae ordinem et cohaerentiam maxima ex parte ignoramus, et quod omnia ex usu nostrae rationis dirigi volumus, cum tamen id, quod ratio malum esse dictat, non malum sit respectu ordinis et legum universae naturae, sed tantum solius nostrae naturae legum respectu".

considerado temente e obediente aos mandamentos, e sua salvação espiritual estará assegurada. Quanto à salvação temporal, esta cabe ao Estado. Como cabe ao Estado velar para que, em nome da salvação espiritual, os súditos não ponham em risco, a partir da discórdia, a própria salvação temporal. As opiniões submeter-se-ão ao escrutínio do soberano, único com poder legal para decidir quanto ao que é ou não pernicioso. Porém, como a tendência humana é a de apego às suas crenças e apego afetivo, sujeito à intemperança e ao desacordo, mais recomendável é que o próprio Estado se abstenha quanto às questões de ordem teorética, espiritual, permitindo a cada um pensar o que queira e dizer o que pensa. Esvazia-se a pretensão de exclusividade dos teólogos à compreensão bíblica, já que a verdade da Escritura é simplíssima e ao alcance de quem a leia com intento de ater-se à mensagem central de temor a Deus e amor ao próximo, esvazia-se a pretensão de direito à incriminação de quem pense divergentemente do credo oficial, mas viva uma prática de piedade. Adrian Koerbagh não teria sido perseguido e condenado se o ser-poder fosse já o que deveria ser.

Dever-ser (II). Da maior importância. Diante da defesa, por Espinosa, de que a piedade do fiel é mais indicada pelas obras que pelas opiniões, e que as opiniões inadmitidas seriam somente as que pusessem em risco os fundamentos do próprio Estado, isto é, as opiniões sediciosas, Daniel Garber questiona, curiosamente: "Espinoza **deveria** ter publicado sua filosofia?"[468] À medida que o *Tratado teológico* deslegitima os princípios normalmente associados à piedade, aqueles imaginativos de uma pessoalidade divina revelada profeticamente e adorada com temor admirativo e reverenciada em cultos e cerimônias, não estaria a obra de Espinosa sabotando a fé como alicerce de obediência? Consequentemente, não seria Espinosa mesmo um perigo à estabilidade do Estado e sua filosofia uma publicação indevida, já que pode conduzir muitos à perda de confiança naquilo em que creem ou, agora, criam? Como Garber mesmo recorda, o credo mínimo apresentado no Capítulo XIV do *Teológico* lista os dogmas de fé universal ("fidei universalis dogmata"), os quais não solicitam a correspondência estrita à verdade filosófica, apenas a profissão de obediência a Deus sintetizada no amor ao próximo. Mas se o leitor do *Tratado teológico* não for exatamente o "leitor filósofo" e passar a desconfiar da credibilidade da fé em que punha sua devoção, sem que ainda tenha em contrapartida o esteio de uma ética que o salve racionalmente, não estará ele sujeito à desobediência, uma vez não contar nem com a crença nem com a ciência? Deveria, pois, Espinosa ter publicado sua filosofia? O crítico responde: "Espinoza estava equivocado, segundo seus próprios padrões, em

[468] É esse o título do artigo de Daniel Garber (o grifo é nosso), em *Interpretando Espinoza: ensaios críticos*, volume organizado por Charlie Huenemann. Dispomos também da versão original: "Should Spinoza have published his philosophy?", *Interpreting Spinoza: critical essays*.

publicar sua filosofia de modo a torná-la acessível ao público geral, mesmo se ela fosse dedicada apenas para o público geral em latim". Pois "ler em latim significa que você é uma pessoa instruída, não que você é racional" (Garber, 2010, p. 227). Reproduzimos sumariamente a questão de Daniel Garber por estratégia: ela nos serve para que abordemos o dever-ser relativo ao *Tratado teológico-político*. Apesar de considerarmos a relevância da preocupação do crítico, sua atenção dirigida aos leitores "não-filósofos", consideramos que Espinosa já se precavera suficientemente não apenas recomendando a obra a outro público, mas indicando que a piedade consiste numa prática de obediência, creia-se ou não se creia na religião oficial ou em qualquer religião. Sim, o leitor de latim pode ignorar a advertência e desestabilizar-se com a leitura, perdendo a fé, seja ou não a *fé universal*, mas o que não poderá é, a partir de sua leitura do *Tratado*, reivindicar o direito à desobediência. Porque esse é o liame estreito entre teologia e política: a piedade sendo sobretudo uma prática, o juízo acerca dessa prática sendo a sua adequação à lei civil (juízo externo, portanto, uma vez que o juízo interno, o foro íntimo, não pode ser julgado), ninguém, crédulo ou incréu, *deverá*, com a desculpa da religião ou falta de, desobedecer ao soberano: não importa se o leitor "não-filósofo" perde sua fé naquilo que o auxiliaria a obedecer, a religião. Na verdade, esse mesmo hipotético leitor, quando piedoso, poderia desobedecer ainda em função da religião, e é essa a razão de ser do próprio *Tratado teológico*: deslegitimar, não a religião em si, mas sua pretensão como poder paralelo, ser-poder, ao ajuizamento e condenação, seja de um conhecimento teórico, seja mesmo de uma conduta.

Espinosa *devia* publicar sua filosofia e dizê-lo não é *parti pris*. É concluir pela coerência de um projeto intelectual que se inicia voltado à individual bem-aventurança de um sábio modelar, e desenvolve-se em prol da salvação coletiva. Sem dúvidas, esta envolve também a beatitude do sábio, haja vista seu inevitável pertencimento a uma sociedade que, tanto mais segura, mais proveitosa a seu empreendimento pessoal. O sábio, por conhecer o que lhe é com certeza mais útil, vê-se conduzido à amizade e ao aumento de seu raio de ação. A princípio interage com os mais próximos, os amigos com os quais o amor à verdade é uma partilha entre iguais, entre concordantes em natureza. Depois amplia sua atuação para um diâmetro em que se dirige aos amigos possíveis, ainda que desconhecidos. A via pela qual o faz já não pode ser a da comunicação das conversas e das cartas a destinatário conhecidos, mas a da comunicação a desconhecidos, presumivelmente idênticos em interesses e finalidades. O propósito do *Tratado teológico-político*, aquilo que visa cumprir, já o sabemos: o reenvio do ser do ser-poder à sua dimensão ontológica cabível, e a remessa do poder do ser-poder à sua realização *possível*, a do poder-ser que *deve ser*. Cumpre de todo essa finalidade, e a partir de que tensões?

Assim como na *Ética* há uma tensão de sintaxe e de semântica, no *Tratado teológico-político* encontramos um espelhamento daquela tensionalidade: afinal, a sintaxe-semântica da obra-mestra coordena interiormente a investigação desta que se volta a um objeto de organização e sentido tão diferenciados, a Escritura. Tudo é tensional aqui. Embora a linha demarcatória com que Espinosa alega afastar quaisquer extrapolações seja apresentada já nas primeiras páginas de seu *Tratado*, no Prefácio, permanecerá a tensão que designamos *ambígua desambiguação*. Após refletir sobre a superstição e antes mesmo de resumir as demais questões por abordar, Espinosa indica o método com que, de ânimo inteiramente livre ("integro et libero animo"), examinará a Escritura. Recusando-se à aceitação de autoridade externa para a interpretação, parece apartar bem o domínio de sentido (qualquer seja) correspondente ao exegeta, e aquele do texto sagrado. Parece escapar a qualquer intercorrência de mescla, de mistura, de confusão entre uma visão prévia de mundo e aquela por descobrir a partir do estudo das narrativas. O imanentismo da leitura *sola Scriptura* nada exige além do texto mesmo para aquele que deseja apenas o sentido geral, muito simples e facilmente inteligível por qualquer um: o de amar a Deus e ao próximo. Mas àquele que deseja, como um estudioso, aprofundar a investigação elucidando passagens de específica controvérsia, trechos de incontornável obscuridade, num esmiuçamento analítico dos relatos, a esse o método de leitura imanente já reenvia a certa exterioridade. De ferramentas. Um aparato historiográfico com que se insira os textos em seu contexto. Nada que lhes dite ainda o sentido, apenas lhes permita maior legibilidade. Mantém-se, pois, Espinosa afeito às orientações de seu próprio método? Evita a ambivalência que desde o início indicara recusar? Opera, sim, com maestria, a sua característica "inflexão" ou "inversão de teses", performando sua ambígua desambiguação.

A ambiguidade é inevitável: devendo ater-se por princípio exegético à Escritura, sua linguagem não poderá diferir da do texto bíblico. Aparentará adotar o ponto de vista que é o escriturístico, imaginativo, antropomórfico, ao menos no que concerne ao seu universo vocabular de "profecias", "leis", "decretos", "auxílios". Mas *deve* distar desse mesmo universo se quiser cumprir um dos objetivos, não somente de sua exegese, mas de sua obra mesma, que é a separação de religião e filosofia. Deve distar e mostrar, numa desambiguação da realidade de que trata a Escritura, como aquele rol de coisas-imagens, em nada contradiz uma compreensão intelectiva dos mesmos objetos. A profecia é um conhecimento divino revelado e inflexivamente ou por ambígua desambiguação entendemos que o conhecimento natural é também revelação porque é divino e a profecia divina é também conhecimento natural. Espinosa desde o começo afirma operar com a imanência à Escritura e o afastamento de autoridades externas, mas sua leitura, por mais que se utilize de uma terminologia teológica

extraída das narrativas, sempre pressupõe uma ontologia que é a de sua *Ética*. Não a pressupõe obrigando a Escritura a coincidir estritamente com sua filosofia: se o fizesse, não alcançaria seu objetivo de separação entre as áreas, pelo contrário, tornaria a jungi-las, conforme a longa tradição das Escolas, Maimônides e Meyer. Mas a pressupõe como aquela de que pretende afastar o imaginário bíblico, supõe-na como o paradigma de racionalidade a ser oposto ao dos profetas e historiadores sagrados, ignaros da natureza. Assim, quanto à famosa passagem de Josué, relativa à "imobilização" do sol, Espinosa sugere explicações que possam esclarecer, não a ocorrência, porque o sol está já parado em relação à Terra, mas o fenômeno responsável pela ilusão de Josué, ignorante da ordem natural. Mas evita ir além, porque diz não pretender impor uma concepção alheia aos textos. A tensão transcorre, portanto, dessa dupla referência sempre subjacente à sua interpretação: mostrar que a verdade bíblica é a da ordem comum da natureza, seu corpo doutrinário devedor da imaginação dos antigos hebreus, e seu sentido extraído a partir de uma leitura predominantemente literal. Enquanto o mundo mesmo que se apresenta aos olhos dos profetas e historiadores é o da ordem necessária, inteligível a partir de noções comuns estranhas ao imaginário bíblico.

Mas a ambígua desambiguação com que Espinosa perfaz seu itinerário incorre numa fratura inesperada do método, eliminando a tensão em favor de uma leitura dominante, a de sua ontologia: é quando se recusa à admissão de que a doutrina da Escritura possa ser acordante com a existência de milagres. É de pasmar-se, tamanha a veemência com que o afirma, embora "a Escritura em parte alguma o ensine abertamente" (Espinosa, 2008, p. 195).[469] Não o ensina abertamente, segundo Espinosa, porque não é dado à Escritura explanar sobre sua própria doutrina, muito menos no que concerne às coisas naturais. Por isso: "[...] quando a Escritura diz que isto ou aquilo foi feito por Deus ou pela sua vontade se deve entender simplesmente que foi feito de acordo com as leis e a ordem da natureza" (Espinosa, 2008, p. 197).[470] Para demonstrar que assim o é, apela a algumas narrativas e elucida-as, ora demonstrando as razões naturais pelas quais o acontecimento pode ter se dado, como o faz com a passagem do envio de Saul a Samuel (*Samuel* I, X, 15-16), ora recordando algumas propriedades linguísticas da Escritura, como a sua metaforização constante: o endurecimento do coração do Faraó por Deus é somente a obstinação deste; a abertura das janelas do céu por Deus é chuva abundante, etc. Finalmente Espinosa recorre ao argumento político de que muitas vezes são acrescentadas por mãos mal-intencionadas descrições miraculosas com o intento de

[469] SPINOZA, B. TTP VI [87/12], p. 250: "[...] et quamvis Scriptura hoc nullibi aperte docet".
[470] Ibidem, VI [89/3-5], p. 254: "[...] quando Scriptura dicit hoc vel illud a Deo vel Dei voluntate factum, nihil aliud revera intelligere, quam quod id ipsum secundum leges et ordinem naturae fuerit factum".

controle do povo pela admiração. Tudo isso é plausível. É quase convincente. A aceitarmos os vários exemplos de Espinosa, é mesmo bastante credível. Mas ainda que um livro sapiencial como o Eclesiastes, atribuído a Salomão, a quem Espinosa estrategicamente chama nesse momento "O Filósofo" ("Philosophus"), afirme nada haver de novo debaixo do sol e tal possa ser associado à ordem fixa e imutável da natureza, convenhamos: o sentido geral das narrativas da Escritura, em conformidade à percepção do comum dos humanos, é imaginativo, e não é de estranhar que os textos não só aparentem em sua literalidade a ordem miraculosa de mundo, mas que também a expressem como sentido mais imanente quando interpretados. Espinosa diz que em seus relatos os cronistas arrazoam mais sobre o que pensam do que sobre os acontecidos de fato, razão por que um só acontecimento pode dar vazão a narrativas muito diferentes. Não há dúvida. Porém, é isso que atesta o sentido imaginativo da Escritura, e portanto a condizência de sua flutuação imaginativa com o encantatório que o milagre implica. Contra essa significação expressa de miraculosidade que os textos exigem a partir de sua leitura literal, Espinosa alega: "o que é contrário à natureza é contrário à razão; e o que é contrário à razão é absurdo e **deve**, por conseguinte, ser repudiado" (Espinosa, 1988, p. 200, grifo nosso).[471] Agora, sim, é uma petição de princípio: a tensão explode na desambiguação imposta pelo dever-ser.

Por que Espinosa insiste em que assim deva ser? Interessa-lhe, por um lado, destacar toda a ignorância bíblica com relação à ordem natural. Por outro, não lhe é aceitável que a Bíblia ignore a impossibilidade dos milagres. Pensaria Espinosa que uma vez demonstrada a incongruência escriturística com relação a esse ponto, quedaria arruinada a credibilidade das narrativas como um todo? Mas, se se pondera bem, que se perde com a aceitação de que a Bíblia ignora *mais essa* verdade natural? Os relatos continuariam advogando a existência de um Deus imaginativamente onipotente a quem prestar reverência e obediência. Nada se perderia. Então, que se ganha? Acreditamos que essa é a pergunta. Que se ganha com a defesa de que a Escritura, não obstante sua inadequação ao conhecimento natural, em sua doutrina geral permite que se depreenda uma ordem da natureza fixa e imutável como idêntica à própria ordenação divina das coisas? Que se ganha? Ganha-se a possibilidade de aceitação do espinosismo. Ou, quem sabe, ao menos o espinosismo seja salvo de maior controvérsia se demonstrada a concordância de seu eixo necessitarista com uma Escritura que, porquanto tão diversa estilisticamente, não o contradiz num ponto filosófico central. Quem sabe não seja uma estratégia ambígua de acordo quanto ao mínimo essencial a fim de mais seguramente postular os desacordos inúmeros? Uma questão: e se o leitor da Bíblia não for o leitor filósofo e sim o

[471] Ibidem, VI [91/26-28], p. 262: "Quicquid enim contra naturam est, id contra rationem est, et quod contra rationem, id absurdum est, ac proinde etiam refutandum".

religioso inexperto em filosofia da natureza e metafísica, para quem não apenas a verdade da Escritura é milagrosa, miraculosa, mas sim, o mundo mesmo? Se for o antitipo de Espinosa, para quem Escritura e mundo expressam a ordem imutável? Se for um Hugo Boxel da Bíblia? Não será também a interpretação daquele imaginativo condicionada por uma preconcepção que a cada passagem bíblica surpreendente, incongruente com a natureza fixa e determinada das coisas, verá um sinal da potência divina? Sem dúvidas. Então a eficácia do método diminui. Melhor dizendo: sempre será eficaz em termos puramente exegéticos, sempre funcionará como dispositivo esclarecedor das questões internas do texto, elucidando problemas dialetais, composicionais, de ordem cronológica, e quejandos. Mas quanto àquela intenção que no fundo é a mais cara a Espinosa, a de demonstração de que a Escritura é imaginativa e sua sabedoria não é de ordem reflexiva, porém, prática, piedosa, isso o método não provará. Esse leitor está de antemão impermeável à mudança de paradigma cognitivo porque seu entendimento das coisas se mantém atrelado ao primeiro nível de conhecimento, em que as associações remetem umas às outras, numa expansão dinâmica e contínua de imaginário, sem que, porém, ocorra uma ordenação de realidade por meio de propriedades comuns, de noções gerais que são as possibilitadoras do acesso aos segundo e terceiro níveis. Esse leitor talvez seja até feliz a seu modo. Que lhe importa a especulação se seu imaginário o supre o suficiente naquilo que lhe interessa, naquilo que realmente importa, sua sensação de bem-estar diário? Se em momentos de inseguridade tem um Deus a quem apelar e, admitamos, muito mais consolador porquanto pessoal e intransferível, ao passo que quanto à substância espinosana somos obrigados a aceitar o que nos acontece de bom e mau porque assim é, porque assim tem de ser, sem que nenhum projeto providencial voltado para nós especialmente o justifique. Vasos. Não é tão alentador. Convenhamos, porém, que o leitor seja outro, e sinta profunda inclinação aos textos sagrados; seja piedoso, embora heterodoxo, e por isso, porque também afeito à investigação natural, desconfie de uma ordem maravilhosa de mundo ao perceber o encadeamento das coisas, a regularidade e conexão de causas muito dificilmente contraditas; se esse leitor se sentir *perplexo* ante a alternativa de ter, consoante a sentença de Espinosa, de repudiar o que contraria a razão, por ser absurdo, não se sentirá mais confortável ao saber que os livros sagrados, embora imaginativos, antropomórficos, escritos ao arrepio da razão natural, nem por isso a contradizem nesse ponto fundamental, a saber, o da ordem fixa da natureza? É uma hipótese.

Talvez Espinosa visasse esse leitor filósofo, ainda dubitativo, mas em condições de potencializar seu oscilante conhecimento de segundo gênero rumo ao de terceiro, firme, o da *verdadeira filosofia* ou *metarreligião*. Não estaria, então, Espinosa caindo a seu modo no equívoco de Maimônides, de conciliação da verdade da Torá com a verdade aristotélica?

Quanto aos milagres, indubitavelmente. Mas os profetas, longe da perfeição intelectiva, continuam ignaros, os relatos continuam a ser interpretados sem que deles precisemos extrair verdades naturais, pois os seus cronistas desconheciam essas verdades, embora de uma maneira geral se possa dizer que se depreende dos textos *a verdade natural* de que a natureza é regular, assim como se depreende a existência de Deus onipotente sem que se o defina adequadamente nem se diga com precisão qual sua essência etc. Quem sabe, mediante esse expediente, o leitor filósofo possa ser salvo também para lá da obediência, por ciência? Se esse é o objetivo, *pode ser* tido como aquele acréscimo de ação almejado pelo sábio da *Ética.* Estendendo seu círculo além dos amigos próximos e conhecidos distantes, quer alcançar os desconhecidos afins. Ainda restritíssimos, a julgarmos pelo número dos predominantemente imaginativos, mas, mais alguns. Esses poucos são o público-alvo de Espinosa. O que não significa que a grande maioria não o preocupe. Por preocupar é que também escrevera um tratado teológico e político. Preocupa-o duplamente: porque o imaginário ativo, à medida que sujeito à potência dos afetos, pode levar ao ódio à diferença, à perseguição aos dissidentes, pode impedir o livre pensamento e convulsionar o Estado; e preocupa-o ainda porque o preocupa a salvação de todos, ainda que não salvação filosófica. Preocupações que refletem o lado precavido do *caute*, e seu lado ativo, propositivo. Que salvação esperar para a maior parte das pessoas, instavelmente guiadas pela flutuação de ânimo sob o signo dominante da contingência? Que pode o poder-ser ser, se não retorna à ordenação do ser? O que pode politicamente, nós o vimos e tornaremos a ver no segmento seguinte. O que pode teologicamente? Pode incentivar do imaginário a propensão a uma universalidade que, paralelamente, similarmente à do intelecto, conduza à concordância, à união, senão de mentes, de corações. Pode esvaziar do discurso religioso o que possui de querelante, de retoricamente opositivo, de resquício da *disputatio*, e resumi-lo de *máximo divisor* ao *mínimo denominador comum*. E assim instigar à ultrapassagem dos antagonismos em prol de um ecumenismo a que se chamaria legitimamente *católico*, porquanto não "católico romano", mas *universal*.

É o suficiente? O que advém dessa ampliação de credo em que se abrigam cristãos e turcos? Advém a paz. A piedade prática da obediência. A salvação imaginativo-religiosa é a de uma tranquilidade temporal que tem por reflexo a imagem do repouso na paz do Senhor: percepção antropomórfica da quietude espiritual de quem se concebe *obediente* aos desígnios de Deus. Não é a salvação filosófica de um sábio que não *obedece* porque não entende como exterior a si a lei divina: conhece-a imanentemente, intelige-a, segue-a porque segui-la é *dar seguimento*, é ser singularmente causa de seguimentos, é interação com o necessário, é ser necessário. O sábio poderia não se salvar: fossem as condições hipoteticamente outras. Mas

enquanto as coisas são o que *devem ser* no sentido forte, sabe que se salva por necessidade e sua salvação consiste no conhecimento dessa necessidade, no agir por necessidade. O religioso, mesmo quando vislumbra a predestinação divina, a vê como vontade intencional de Deus, vontade pessoal de Deus, a que é preciso — não, conhecer, pois é vontade insondável, mas obedecer. Sua salvação é em menor grau comparada à do sábio, esse *exemplar de natureza humana*, mas é salvação. *Deve ser*. Porque se não fosse, estaria o gênero humano condenado à perdição em sua grande maioria. A Escritura ou revelação é "da maior importância" ("permagnam"). Ensina a estar com o "Espírito de Cristo", essa ambígua designação para a sabedoria prática imediata: uma *scientia intuitiva* sem "ciência", de cuja potência demonstrativa prescindíssemos, permanecendo apenas com seu substrato passional: amor a Deus e consequente prática de amor ao próximo. O "Espírito de Cristo" que em Espinosa jamais confina em crença no Cristo-Deus ou coisa que o valha. Jesus será sempre uma ideia na mente de Deus como qualquer modificação, humana ou não. Mas sua peculiaridade consistiu em conceber-se imediatamente unido à mente divina, sem as deduções metodológicas de que o sábio faz uso, a princípio, como esforço para melhor inteligir o encadeamento daquela união. Jesus será sempre ideia na mente de Deus mas jamais o próprio pensamento de Deus, o que seria confundir modificação e atributo: algo de que Pierre Bayle injustamente acusara Espinosa, e de que Espinosa poderia com justeza acusar os cristãos. Que dizer então do Novo Testamento, fonte textual para a crença comum dos cristãos na divindade de Jesus? Apesar de os apóstolos ensinarem como doutores, Espinosa o diz imaginativo, inadequado, a ser lido alegoricamente em todas as passagens que atestam a ressurreição. Por quê? Porque seria milagrosa a ressurreição e o milagre é algo que *não pode ser*. Reenvia-se o religioso ao ontológico, reencaminha-se o ser do ser-poder ao ser. A Escritura importa. A religião importa. Mas sua importância deve ser a do poder-ser do ser-poder: para tanto, em questão de ser, a Escritura e a religião permanecem com o que podem: e podem a moral. O intelectivo necessário importa à filosofia, ao sábio. Como importa o poder-dever-ser do ser-poder. Agora a ser pensado em seu recorte exclusivo de substantivo-poder.

Devir-ser. Epílogo (II). Poucos anos após o *Tratado teológico-político*, John Locke (1632-1704) publicaria anonimamente sua *Epistola de tolerantia* (1689): o reconhecimento, por Locke, da autoria, só se daria em seu testamento, datado de 1704.[472] À época da escrita Locke encontrava-se refugiado na Holanda, e deparara-se com a efervescência da discussão sobre a tolerância, inclusive identificando-se com as propostas dos remonstrantes.

[472] Cf. O Prefácio de Raymond Klibansky à edição brasileira das *Cartas sobre a tolerância*, p. 7.

As teses da *Carta sobre a tolerância* são muito próximas das de Espinosa, cujo *Tractatus theologico* era conhecido por Locke.[473] A *Epistola* é um libelo. Como o *Tratado*, tem a dupla orientação de dirigir-se aos eclesiásticos e aos magistrados, aos poderes espiritual e temporal. Inicia definindo a tolerância como "a marca principal da verdadeira igreja". Católicos, ciosos de sua "antiguidade" e "pompa exterior", e protestantes, ciosos da "reforma" de sua crença, opõem-se, mas coincidem na "ortodoxia" com que pensam ser a sua a única profissão de fé verdadeira. Mas a verdadeira religião "não foi instituída para construir uma pompa externa, nem obter o domínio eclesiástico, nem exercitar uma força compulsiva, mas para regular a vida dos homens conforme as regras de virtude e piedade" (Locke, 2004, p. 76). Não convém ao piedoso a defesa de sua fé pela ostentação das riquezas de sua Igreja, se o Cristo pregava a benignidade e humildade. Nem adianta a admoestação contra a fé alheia se tal reprovação não se fizer acompanhada de uma prática que a fundamente, mais do que a prédica. O que é comum, no entanto, é observar-se que os predicadores não se incomodam tanto com o pecado, como com aqueles a quem o imputam. Fosse a correção da impiedade sua motivação principal, e não seriam tão coniventes com os próprios vícios e os de seus próximos. Corrigi-los-iam com eficácia. Mas dirigem sua fúria exortatória seletivamente, escolhendo convenientemente por alvo os díspares, os adversários de sua fé. Acusam-nos de impiedade por diferença de credo, quando piores que as dissidências teóricas, são as práticas pecaminosas. Deveriam, pois, mais cuidar da orientação moral, a começar por si mesmos, que a cuidar da eliminação das opiniões adversas, das "seitas" contrárias. Se há perseguição e condenação, uso e abuso da força, se há prisão e tortura com vistas à conversão, tal não condiz com uma religião cuja principal finalidade é a preparação para o reino de Deus. O Cristo enviara seus discípulos desarmados ao mundo, munidos apenas de sua santidade. Seu exemplo e sua palavra eram as armas com que convertiam. Mas se os cristãos reivindicam, em nome da fé, o uso da força, é preciso delimitar o que compete à autoridade eclesiástica e o que compete à autoridade civil, dirimindo-se assim "a controvérsia que sempre surgirá entre aqueles que têm ou fingem ter, por um lado, uma preocupação em benefício das almas humanas e, por outro lado, um cuidado com a

[473] Ibidem, p. 20: "[...] já em um dos seus primeiros cadernos, em 1664, Locke, após a leitura do livro de Espinosa sobre os *Principia philosophiae* de Descartes, procurara saber quais outras existiam do mesmo autor. Em 1674-75, quando era confidente de Lord Shaftesbury, ele teve certamente em mãos escritos de Espinosa, pois seu mestre reembolsou a quantia gasta por estes. [...] Durante sua residência nos Países-Baixos, é bem possível que ele tenha ouvido falar de Espinosa por seu amigo Limborch. Este havia se encontrado com Espinosa no ano precedente à sua morte, sendo daqueles que o tomavam por ateu, consequentemente sua 'impietas'. Seja como for, um inventário dos livros pertencentes a Locke na época de sua residência nos Países-Baixos, 1686 [...], indica com certeza que ele possuía os *Opera posthuma* de Espinosa, de 1677. Num catálogo de sua biblioteca, estabelecido um pouco mais tarde, em 1693 [...], várias edições separadas das diversas obras de Espinosa foram acrescidas, entre estas figura o *Tractatus theologico-politicus*".

comunidade" (Locke, 2004, p. 78). Ao magistrado não compete a salvação das almas, mas a seguridade do corpo, a preservação da vida e dos bens materiais necessários a esse fim. O magistrado faz-se obedecer pela coerção, pela força externa, quando a piedade solicita o convencimento pela persuasão. Nenhum poder pode impor-se à convicção interior da consciência, razão por que as verdades da fé não competem às armas e à violência. Se for um dado poder temporal identificado com a posse da verdade religiosa, sua confissão impõe-se à própria nação e as nações cuja religião oficial divergem da sua, tornam-se por isso mesmo, ímpias. O que só agravará o problema da paz entre as nações. Logo, não caberá ao magistrado legislar sobre questões de fé. Se o fizer, é do direito do súdito não se sentir obrigado à obediência. O súdito obedece em se tratando de leis que visam à sua preservação material; da mesma maneira, não caberia ao magistrado a retirada de propriedade e coisas terrenas do súdito em função da acusação de impiedade, pois a piedade é bem espiritual e não compele, em seu nome, à apropriação dos bens materiais. Interdita-se ao magistrado o avanço sobre a propriedade particular sob a desculpa da fé, como se interdita o avanço sobre o domínio interior. Poder nenhum obrigará à adoção de uma crença que não concorde com a inclinação sincera do fiel: "De modo algum, o que quer que eu siga contra os ditames da minha consciência, jamais me levará às mansões da bênção" (Locke, 2004, p. 92). Igualmente, tal não caberá à autoridade eclesiástica. O sacerdote limita-se ao domínio da alma, do bem espiritual e, não devendo contar com a coerção, própria do magistrado, restringe-se à persuasão. É o papel da Igreja. Como o Cristo dizia aos discípulos que sofreriam e seriam perseguidos, mas não que perseguiriam e fariam sofrer. A relação magistrado e predicante é a relação sociedade e Igreja e, finalmente, coerção e persuasão. Sendo a Igreja submetida ao Estado, o que não pode a tolerância do magistrado tolerar? Ao final da *Epistola de tolerantia*, é dito que o soberano não pode tolerar o que ameaça a própria ordem civil e seu governo. Em primeiro lugar, as religiões que alegam a submissão ao poder temporal, mas não deixam de arrogar-se o direito de intromissão nos assuntos públicos, arriscando a seguridade do próprio magistrado. Igrejas que se dizem fiéis ao soberano local, mas mantêm seu apoio íntimo à representação de soberania de seu credo: Locke cita os maometanos (outra vez os "turcos", personagens do imaginário ocidental moderno), mas tem em mira os católicos. E não podem ser tolerados os ateus: "quem nega o Ser de Deus não pode ser de todo tolerado. Promessas, contratos e votos, que são os laços da sociedade humana, não são amarras sobre um ateu" (Locke, 2004, p. 105). Afirmação extremamente contestável, nada impedindo ao ateu obedecer escrupulosamente aos ditames de uma moralidade que envolva fidelidade à palavra dada, mas é do espírito da época a intolerância, de saída, contra o ateísmo. O que nos recorda, uma vez mais, uma das razões de escrita do *Tratado teológico*:

defender-se Espinosa da acusação de ateísmo. Tão bem o fez que chamou "ateus" ironicamente aos defensores dos milagres (3.1.3), tão mal o fez que as acusações contra si se multiplicaram após o *Tractatus*. Mas essa pecha não lhe seria assacada apenas pelos teólogos. Também pelos filósofos, inclusive ilustres e ilustrados.

Na décima terceira de suas *Cartas inglesas* Voltaire refere-se assim a Locke: "Talvez nunca tenha havido espírito mais sensato, mais metódico, um lógico mais exato do que o Sr. Locke; não era, contudo, um grande matemático". E ao discutir o empirismo pelo qual o filósofo inglês se recusa a definir como demonstrável a natureza ou imortalidade da alma, conclui: "Nem Montaigne, nem Locke, nem Spinoza, nem Hobbes [...] carregaram a tocha da discórdia em sua pátria. Foram os teólogos que a trouxeram, começando com a ambição de chefiar seitas e logo passando a ambicionar a de chefiar partidos" (Voltaire, 1973, pp. 28-29). Não são os filósofos os que comumente convulsionam as nações: mesmo chamados ateus. São os eclesiásticos. E no artigo "Ateu, Ateísmo" de seu *Dicionário filosófico*, Voltaire indica que a fonte de acusação de heresia ou de ateísmo é apenas a dissidência diante de uma prática regular ou de uma ortodoxia: "Noutros tempos, qualquer pessoa que fosse detentora de um segredo numa arte, corria logo o perigo de ser tomada por feiticeiro; qualquer seita nova era logo acusada de imolar criancinhas nos seus sacrifícios e atos de culto"; e "o filósofo que se afastasse da escola era acusado de ateísmo pelos fanáticos e pelos velhacos, e condenado pelos idiotas" (Voltaire, 1973, p. 108). Comentando uma questão levantada pelos *Pensamentos diversos* de Pierre Bayle, "se é possível a subsistência de uma sociedade de ateus", a que o próprio Bayle responde afirmativamente, Voltaire afirma que melhor teria sido pôr a questão nos termos seguintes: "se é mais perigoso o ateísmo ou o fanatismo". Porque não obstante toda a sua liberalidade, para Voltaire a crença num Deus providencial e punitivo ainda é um freio às más ações, e ruim seria imaginar um governante ateu. Mas entre os excessos opostos da crença, sua ausência total ou sua total convicção, esta é decerto muito pior, "porque o ateísmo nunca inspira paixões sanguinárias, mas o fanatismo sim" (Voltaire, 1973, p. 111). Viriam os tempos soviéticos do "ateísmo de sistema", mas à sua época o filósofo opõe o ateísmo filosófico, teorético, à prática de uma fé fundamentalista. Sob esse enfoque, é o fanatismo quem julga, condena, executa. Em sua ponderação, Voltaire defende que o próprio ateísmo é seguidamente a mera consequência de um repúdio à hipocrisia dos predicantes. E assim, "Hobbes foi tido por ateu; viveu vida tranquila e inocente; mas os fanáticos do tempo inundaram de sangue a Inglaterra, a Escócia e a Irlanda". Quanto a Espinosa, "não só de certeza era ateu mas até pregou o ateísmo: o que também é garantido é que não participou no assassinato jurídico de Barneveldt;

nem foi ele que esquartejou os dois irmãos de Vitt e os comeu assados na grelha" (Voltaire, p. 1973, p. 111). "Assados na grelha". Voltaremos aos de Witt logo a seguir (4.3.3).

Curioso devir o de Espinosa. Em *Religião para ateus*, Alain de Botton relembra o livro de Jó e como da prosperidade esse servo de Deus fora acometido pela penúria, pela perda dos familiares e pelas moléstias em seu corpo. Diante de suas lamentações, Deus se lhe revela como a dimensão que escapa ao controle humano, como o imponderável, e essa visão de amplitude, pela qual seu desastre se mostra ínfimo diante da vastidão e onisciência divinas, o conforta. Botton remete, então, a Espinosa, e à sua "perspectiva de eternidade": "Espinoza não tinha paciência para a ideia de um Ser Supremo antropomórfico que morava nas nuvens e podia falar aos seus seguidores do alto de uma montanha", mas "como construção filosófica esse Deus oferecia a Espinoza um consolo considerável" (Bottom, 2011, pp. 167-168). Por razão similar ao livro sapiencial de Jó: a existência é posta "em perspectiva". Em Espinosa, realmente, vemos na *Ética* IV (em particular, no escólio da proposição 73) o conforto a que podemos chegar a partir de uma consideração das coisas sob a perspectiva da eterna necessidade: "quando pensa que tudo é danoso e mau e tudo lhe parece ser incivil, horrendo, injusto e desleal, considera que isso ocorre porque concebe as coisas de uma maneira perturbada, mutilada e confusa" (Spinoza, 2008, p. 349).[474] Para ser uma teodiceia, como a queria Leibniz, bastaria a providência: a intencionalidade com que se *justificariam* os ocorreres, inclusive catastróficos.[475] Mas como não reconhecemos uma filosofia da história em Espinosa, também não reconhecemos uma teodiceia: no sentido forte, Deus não precisa ser justificado, sequer lhe dizem respeito noções de "justo" ou "injusto". Mas latentemente, tensionalmente, há a propensão em Espinosa, num sentido brando, de dever ser como subjetiva aceitação de que sendo a ordem divina uma ordem perfeita, perfeitos serão os acontecimentos, ainda que coisas más aconteçam a pessoas boas e vice-versa. Como se sub-repticiamente o conceito de perfeição se moralizasse, mas *não de todo*. Apenas tensionalmente. Quem sabe o suficiente para que falemos de um *Espinosimo para religiosos*. Assim seja.

---

[474] SPINOZA, B. *E* IV, esc. prop. 73, p. 348: "quod scilicet vir fortis hoc apprime consideet, nempe quod omnia ex necessitate divinae sequantur, ac proinde quicquid molestum et malum esse cogitat et quicquid praetera impium, horrendum, iniustum et turpe videtur, ex eo oritur, quod res ipsas perturbate, mutilate et confuse concipit".

[475] Ao comentar sobre o "amor intelectivo a Deus" de Espinosa, Leibniz afirma que não se trata senão de um "traje de gala" para o povo, "posto que nada haveria de amável num Deus que produzisse sem escolha e com toda necessidade o bem e o mal. O verdadeiro amor de Deus se funda não sobre a necessidade, mas sobre a bondade". LEIBNIZ. *Réfutation inédite de Spinoza*, p. 37. Em "Leibniz e a teodiceia: o problema do mal e da liberdade humana", confrontamos Espinosa e o filósofo alemão com vistas à questão moral. Philosophica 28, 2006, pp. 49-66. Nestes autores, sabemos, ética e ontologia se entrelaçam. Mas para um confronto com ênfase, não na moralidade, sim, na ontologia, GOMES, C. W. B. "Spinoza, Leibniz e o problema da unidade/pluralidade substancial", in: *Olhares ético e político sobre a filosofia de Spinoza*, pp. 153-171.

4.3.3 Poder-ser: dever-ser. "O amor da liberdade"

> Na verdade, um estado que não tem outro objetivo senão que os homens se conduzam por medo será mais um estado sem vícios que um estado com virtude. Os homens, porém, **devem ser** conduzidos de modo que não se vejam a si próprios conduzidos mas a viver segundo o seu engenho e a sua livre decisão, de tal maneira que só o amor da liberdade, o afã de aumentar o que é seu e a esperança de alcançar as honras do estado os detenham. Quanto ao resto, as estátuas, as condecorações e outros incentivos à virtude são sinais de servidão, mais do que de liberdade. Porque é a servos e não a homens livres que se atribuem prêmios de virtude (Espinosa, 2009, p. 134, grifo nosso).[476]

Poder-ser. "**Ultimi barbarorum".** Johannes Colerus, em sua *Breve, porém fidedigna biografia de Espinosa*, diz ter ouvido dos hospedeiros do filósofo que antes da excomunhão os rabinos de sua sinagoga haviam-lhe proposto uma pensão fixada em mil florins para que continuasse com a comunidade e a frequentar os cultos. Mas Espinosa se negara, "posto que só buscava a verdade e não a aparência". Sua frequência rareava e, certa vez, "ao sair uma tarde da velha sinagoga portuguesa, foi atacado com um punhal, mas assim que o viu, se voltou e por isso recebeu o golpe na roupa. Como prova duradoura do fato, conservara o casaco" (Domínguez, 1995, pp. 100-101). O biógrafo Lucas acrescenta, em *A vida de Espinosa*, que a retaliação ao então jovem apóstata prosseguira mesmo após a excomunhão (a 27 de julho de 1656). Dois rabinos, sendo um deles Saul Levi Morteira, procuraram os magistrados de Amsterdã com o fito de denunciar a heresia de Espinosa como mais nociva do que as habituais, requerendo, por conseguinte, o afastamento de Espinosa daquela cidade. Já Steven Nadler rechaça a notícia de que Espinosa tenha sido banido de Amsterdã por perseguição dos rabinos, indicando ter ele escolhido morar em Rijnsburg, em 1661, por unir a cidade a dupla vantagem de ser pacata, mas também próxima de Leiden, com fácil acesso à universidade.[477] Seja como for, tanto o episódio aceito do atentado como a contestada expulsão da capital holandesa, corroboram a inegável influência da vida religiosa, do teológico ser-poder, na vida de um habitante neerlandês do seiscentos. Outros dois episódios completarão esse quadro: agora relativos ao Espinosa maduro, já autor do *Tratado teológico-político.*

---

[476] SPINOZA, B. TP X, 8 [356/24-30], p. 132: "Nam imperium, quod nihil aliud prospicit, quam ut homines metu ducantur, magis sine vitiis erit, quam cum virtute. Sed homines ita ducendi sunt, ut non duci, sed ex suo ingenio et libero suo decreto vivere sibi videantur; atque adeo ut solo libertatis amore, rei augendae studio, speque imperii honores adipiscendi retineantur. Ceterum imagines, triumphi et alia virtutis incitamenta magis servitutis, quam libertatis sunt signa. Servis enim, non liberis virtutis praemia decernuntur". O verbo "debere", que na tradução grifamos, não aparece no texto latino, aparece na tradução de Diogo Pires Aurélio: porque a forma gerundiva do latim ("sunt") pede a construção em português a partir de um verbo modal (no caso, "dever") acompanhado do verbo ser no infinitivo. Então, embora o verbo "dever" não esteja sintaticamente ali, está sua implicação semântica.
[477] NADLER, Steven. *Espinosa: vida e obra* (Cap. 7, "Benedictus"), p. 188.

O primeiro, a reação de Espinosa ao assassinato dos irmãos De Witt, Cornelius e Jan, em Haia, a 20 de agosto de 1672. Dois meses antes, Jan fora atacado por quatro jovens com armas brancas e, ao contrário de seu admirador filósofo, não saíra ileso: ferido, esteve convalescente em época que pedia sua atuação mais que nunca como Grande Pensionário: a Holanda estava em guerra com a França, e muitas de suas cidades já sob cerco. A situação periclitante da nação neerlandesa trazia a Jan de Witt não somente o temor dos inimigos externos, como das ameaças internas, decorrentes da antiga disputa com a casa de Orange. Demitindo-se do cargo de dirigente em 4 de agosto de 1672, quando seu irmão ainda se encontrava preso, acusado de conjura contra o estatuder recém-empossado Guilherme III. Absolvido Cornelius, traiçoeiramente fora chamado Jan ao encontro do irmão à saída da prisão e ambos foram massacrados por "uma multidão enfurecida, açulada pelos Orangistas". Seus corpos "foram então pendurados pelos pés, despojados das suas roupas e literalmente despedaçados".[478] Ao saber do linchamento, Espinosa pretendera ir à noite às proximidades do local e fixar um cartar com os dizeres "Ultimi barbarorum", "os últimos bárbaros", sendo impedido por seu senhorio, o pintor Van der Spyck, temeroso de que seu inquilino tivesse o mesmo fim que os irmãos De Witt.[479] O segundo episódio é menos dramático, mas poderia também ter findado em chacina. Dominada Utrecht pelas forças francesas, sob comando do príncipe de Condé, um francês é nomeado dirigente da cidade: o tenente-coronel Jean-Baptiste Stouppe. Em 1673 Stouppe, aquele mesmo autor de *A religião dos holandeses* (3.1), insta para que Espinosa compareça à presença do príncipe Condé, patrono das artes, protetor em França de Molière, Racine e La Fontaine.[480] Surpreendentemente Espinosa aceita o convite mas, como o príncipe devera se ausentar em serviço oficial, permanece o filósofo em companhia da corte francesa e de conhecidos como Velthuysen e Graevius. Retorna após algumas semanas sem que provavelmente tenha se avistado com o príncipe de Condé, e sob a suspeita de seus conterrâneos, de ser um colaborador com o inimigo. Colerus narra: "Como seu hospedeiro estava muito inquieto, e até temia que irrompessem à força em sua casa para buscar Espinosa, este o tranquilizara". Com as seguintes palavras: "Não se preocupe. Sou inocente e há muitas pessoas influentes que sabem por que estive em Utrecht. No instante em que perceba o mínimo

[478] NADLER, S. *Espinosa: vida e obra* (Cap. 11, "Tranquilidade e agitação em Haia"), sobretudo pp. 311-313.
[479] Conta-nos Maximilien Lucas: "[Espinosa] derramou lágrimas quando viu que seus concidadãos desgarravam a seu pai comum. E, ainda que soubesse melhor que ninguém no mundo de que são capazes os homens, não deixou de estremecer ante a vista desse horrível e cruel espetáculo. [...] Como era sempre dono de si, se sobrepôs em seguida a tão horrível acidente. Quando um de seus amigos, que não o deixava um momento, se mostrou surpreendido por tal atitude, nosso filósofo replicou: 'de que nos serviria a sabedoria se, ao cair nas paixões do povo, não tivéssemos forças para levantar-nos por nós mesmos?'". DOMÍNGUEZ, A (comp.). *Biografías de Spinoza*, pp. 163-164.
[480] NADLER, S. Op. cit., p. 323.

alvoroço em sua porta, me apresentarei à multidão". E complementa: "ainda que faça comigo o mesmo que fizera aos bons senhores de Witt. Sou um bom republicano e o supremo bem do Estado é meu objetivo" (Domínguez, 1995, p. 116). É o sábio atuante. É o sábio, nosso personagem, em plena política prática. Agora temperado, mas há pouco, meses antes, intemperante como qualquer ignaro. Não só a revolta com que a multidão massacrara o Grande Pensionário e seu irmão, mas a revolta de Espinosa perante a revolta, mostram a força das paixões, intervenientes mesmo sobre o sábio, esse suposto moderado. Todos esses fatos, os dois relativos ao jovem, os dois relativos ao filósofo amadurecido, possuem em comum a passionalidade em sua ligação ora à teologia, ora à política, mais comumente à teologia-política.

A passionalidade da multidão enfurecida, a passionalidade do sábio indignado, são matéria-prima para a política como ser-poder e poder-ser. Como ser-poder, se utilizadas as paixões no que têm de favorável à pior funcionalidade do Estado, a de controle ideológico e submissão prática do súdito, mais que de seguridade e libertação. Como poder-ser, se direcionadas ao que suscitem de avesso àquela do ser-poder: a instituição racional de um Estado promotor da seguridade e liberdade. Seguridade e liberdade. Somam-se, não se opõem (4.2.3). Mas conforme a ênfase dada a uma delas, temos uma enorme diferenciação de perspectiva: digamos que a hobbesiana, ao enfatizar a seguridade, mesmo não ignorando os benefícios do chamado "livre comércio", do progresso da cultura, sobretudo vê o Estado como instrumento de coesão social pelo medo como interdição à desordem. A perspectiva espinosana, ao enfatizar a liberdade, mesmo considerando os possíveis complôs, as insurreições civis, sobretudo vê o Estado como instrumento de bem-estar pelo incentivo à glória como satisfação de si, um exercício de liberdade social. Ambos, Hobbes e Espinosa, são pessimistas quanto ao que julgam uma congênita "natureza humana", uma disposição à inveja e à disputa. Mas pela mesma natureza com que o humano se indispõe perante outros, ameaçando a conservação da vida alheia e sentido ameaçada a sua própria preservação, advém um preceito ou regra da razão que o incita à procura da paz. A razão é utilitária e estabelece com vistas ao interesse individual ditames fundamentais que associem os interessados-interesseiros, levando-os à transferência mútua de direitos e ao contrato. Para Hobbes o pacto, contrato em que há expectativa de cumprimento futuro do acordo, é mediação a ser sempre recordada como ratificação do poder soberano. O soberano não pactua, mas os súditos pactuam entre si, prometendo fidelidade mútua, e pactuam com o soberano, prometendo-lhe o mesmo. Embora na prática o poder só se mantenha pela espada, a noção de pacto dá-lhe uma justificativa racional, uma formulação ideal com que a soberania, ainda que (mas não necessariamente) tirânica, mesmo assim se exerce legitimamente. Para Espinosa, o contrato, que no *Tratado teológico* é ambiguamente aceito para

ser recusado, e no *Tratado político* quase sequer é nomeado,[481] finda por se dissolver como uma nomenclatura teórica de inutilidade prática. Mas não tão nitidamente como às vezes se dá a entender.[482] Assim como Hobbes não desconhece a formalidade do pacto, sabendo que nenhum monarca ou assembleia mantém sua autoridade sem imposição pela força, também Espinosa, ao defender a validade da potência como fator decisório de preservação do poder, nem por isso escapa de todo ao ideário jusnatural: digamos que a propensão nativa do espinosismo à ênfase na *potência natural* finda por subjugar o *artifício jusnatural*, embora não se livre de todo de seu ranço terminológico (e portanto, de certa contaminação de ideias). Tanto que a ideia de "transferência" de direito-potência-poder ressurge quando da análise da fundação do Estado hebraico a partir da transição da teocracia-democracia para a teocracia monárquica sob o comando de Moisés.

E vem o interlúdio indesejado. O retorno ao ser-poder do teológico quando supúnhamos superada a ênfase religiosa. É estratégico, porém, esse dispêndio de dois Capítulos integrais, o XVII e o XVIII, e parcialmente o XIX, com o exame da fundação e história do Estado hebraico. Sintaticamente, considerada a estrutura discursiva da obra, parece uma irrupção que desequilibra o tratamento dos âmbitos teológico e político, tamanha a predominância do primeiro em massa textual. Mas semanticamente, considerada a equipolência entre aqueles domínios, considerado seu entrelaçamento, tratar de um é tratar do outro: tudo dependerá do relevo que se pretenda, e o relevo do *Tratado teológico* é, de fato, o da religião. Como não o será o do *Tratado político*. Tensões. Contudo, a própria ligação mediante a qual se chega à abordagem do Estado hebreu, é política: a denúncia da *automitificação* com que procuram se revestir os soberanos (inclusive Moisés), a fim de melhor dominar a massa ignara. Chamamos "parábola" ao exame da história hebraica porque desenvolvido com a intenção de mostrar pelo exemplo sagrado algumas das teses políticas caras a Espinosa: a divisão de poderes

---

[481] É apenas uma aparição a do "contrato" no *Tratado político* (IV, 6). Tensionalmente, reforça a noção de transferência de direitos, identificando contrato e leis civis, ao mesmo tempo que indica a sua dissolução com a da própria cidade, caso não possa esta assegurar sua integridade: "O contrato', ou as leis pelas quais a multidão transfere o seu direito para um só conselho ou para um só homem devem, sem dúvida, ser violadas quando interessa à salvação comum violá-las. Mas o juízo acerca deste assunto, ou seja, se interessa à salvação comum violá-las, ou outra coisa, nenhum privado o pode fazer por direito [...]; só aquele que detém o estado. [...] Se, contudo, elas são de natureza tal que não podem ser violadas sem que ao mesmo tempo se debilite a robustez da cidade, isto é, sem que ao mesmo tempo o medo comum da maioria dos cidadãos se converta em indignação, a cidade, por isso mesmo, dissolve-se e cessa o contrato, o qual, por conseguinte, não é defendido pelo direito civil mas pelo direito de guerra", pp. 40-41.

[482] Antonio Negri, por exemplo, na *Anomalia selvagem*, costuma ser irredutível: "O pensamento de Spinoza não é 'liberal', em sentido nenhum, não é fundador do Estado de direito, de maneira alguma, não tem nada a ver com a 'sublime' linha Hobbes-Rousseau-Kant-Hegel!". É uma veemente recusa a ver Espinosa associado a seu contemporâneo e aos que lhe prosseguem, com direito a exclamação e tudo. NEGRI, 1993, p. 158. Ainda neste tópico, voltaremos a Negri.

como salutar à manutenção do Estado; a submissão da autoridade religiosa à autoridade política. São conclusões extraídas de uma exegese centrada metodologicamente em duas abordagens: 1) a de fundação e preservação e 2) a de derrocada do Estado. É uma antecipação do que será praticado também metodicamente no *Tratado político*: sempre posterior à indicação da constituição de um regime, segue a inspeção das possíveis causas que o levariam à dissolução. Esse grande intervalo dos Capítulos XVII, XVIII, XIX, ao final do *Tratado teológico*, em que novamente ganha realce o religioso, é, pois, um "falso desvio" que mais diretamente conduz à meta. A que reafirmará a democracia como regime em que mais se dilui a diferença entre potência natural e potência em sociedade, o mais favorável à liberdade de pensamento e expressão. Como não era o caso de expor a constituição do regime democrático naquele *Tratado*, somente indicar suas vantagens, coube ao tratado seguinte fazê-lo, contemplando igualmente os demais regimes monárquico e aristocrático.

Com o *Tratado político* nos vemos, mais uma vez, entre *linhas de tensão* que atravessam todo o espinosismo. Tensionalidade irrecusável é a do binômio paixão-razão, que por sua vez ecoa no binômio realidade-ficção. Por um lado a passionalidade considerada o eixo pelo qual se *deve* pensar a fundamentação do Estado. Por outro, um Estado, ele mesmo, racional em seus fundamentos, mas integrado por indivíduos passionais. Diante de cidadãos-súditos assim, como assegurar a solidez do Estado, e o cumprimento de sua finalidade máxima, não somente a seguridade, mas o amor da liberdade? Como fazê-lo racionalmente sem que se incorra no erro de uma constituição fabulada, uma utopia? Como não ceder à política pragmática cuja eficácia é incontestável para a ordem do dia, mas não para a edificação de uma instituição deduzida de princípios racionais? Como conciliar razão dedutiva e experiência histórica? Como atender ao ideal do Maquiavel republicano a partir do realismo do Maquiavel de *O príncipe*? A herança cartesiana-hobbesiana de uma geometrização de mundo, a incluir mesmo o conhecimento das paixões, estende-se à prática passional por excelência, a política. Similarmente a Descartes e Hobbes, ambos duvidosos da formação humanística e seu apreço à oratória, à retórica, Espinosa contrapõe aos adereços imagéticos da linguagem a precisão reguladora de um pensamento matemático também aqui: reconhecendo a potência do imaginário, investe contra a imaginação como episteme, como ciência investigativa das paixões nas relações sociais. Define desde o início seus antípodas: o utopista cuja política é do campo da invenção, do que chamaríamos uma heurística, com seu dever-ser sem apoio no ser e que o sustente como possibilidade, poder-ser; e o moralista cuja política é do campo da diatribe, da admoestação, com seu dever-ser apoiado no ser, mas de que também resulta um não-poder-ser. No caso de More, por exemplo, sua fabulosa Utopia indica como uma sociedade *deve ser*;

contudo, ao preço de ignorar as condições reais pelas quais poderia verdadeiramente existir ou, melhor, *não poderia existir*. No caso de Luciano (também, e sobretudo, os muito menos deleitosos de ler, os mal-humorados teólogos), uma crítica sarcástica que pressupõe subjacentemente, por contraste a como o humano é, um ideal de como deve ser; ideal que jamais poderá ser porque a crítica, a reprovação, não conduzem à *emenda*, à correção. Restam os que lidam imediatamente com o que é, não com o que deve ser: os políticos, propriamente ditos, os "agudíssimos", cuja experiência bem aproveitada colaborará com a razão bem dirigida. Maquiavel é, pois, o político exemplar. E o *Tratado político* mesmo será essa ideação realista, esse realismo idealizado por um sábio político em que o ser não se oporá a ser-poder e ser-poder a poder-ser com vistas à consecução do que deve ser, em sentido forte e contiguamente mais brando.

Dever-ser (III). Apoteose. Embora as paixões sejam por definição resultantes da potência das causas externas sobre nós, escalonam-se, de acordo também com um grau de afirmação ou diminuição de nossa potência: assim é que, mesmo não havendo medo sem esperança nem esperança sem medo, há uma mudança de essência no sujeito, caso dê ênfase a um ou a outra. Hobbes dá preferência ao medo como afeto de suporte da soberania. O medo inscreve-se em sua biografia: "Hobbes nasceu prematuramente em 5 de abril de 1588 em um vilarejo chamado Westport, em Somerset. Ele jocosamente atribuía ao medo que sua mãe tinha da iminente invasão da Armada Espanhola sua chegada antecipada" (Finn, 2010, p. 16). Se preferível é não estar sob o domínio das paixões — contudo, já que inevitáveis, contribuem algumas à maior conservação que outras. Nas paixões e nas ações o desejo reside: é nossa essência, e como *todo desejo é desejo de alguma coisa*, nossa essência é variável para maior ou menor perfeição a depender do que desejamos e como desejamos. A esperança e o medo partilham, ambos, da instabilidade, mas a primeira é uma espécie de alegria, e o segundo, de tristeza. Espinosa preferirá, de acordo com sua *ética da alegria*, um Estado centrado mais na esperança de salvação que no temor à perdição. É coerente com sua antropologia. Mas também é coerente com a antropologia hobbesiana a tônica do medo. Muito se criticou a sua *imagem* de um estado originário da condição humana, o estado de natureza em que vige a guerra de todos contra todos. Nas "Notas ou observações" ao final do *De cive*, a nota ao artigo 2 do Capítulo Um, Hobbes fala do "tropeço para os leitores" que pode ser a doutrina, no "limiar deste tratado de doutrina civil", segundo a qual a disposição para a sociedade *não é natural*. Hobbes defende que, não obstante a associação humana por imposição da necessidade, não nascem os humanos sociáveis. É confirmação do afirmado no respectivo Capítulo Um: "**Devemos**, portanto, estabelecer que a origem das sociedades amplas e duradouras não foi a boa vontade de uns para

com os outros, mas o medo recíproco entre os homens" (Hobbes, 1993, p. 52, grifo nosso). A sociedade nasce do medo e mantém-se pelo medo. No entanto, entre aquela origem que é o temor da guerra generalizada e a consequência que é a renúncia ao direito indiscriminado, há um dispositivo operante que é a razão prescritiva. Que prescreve ela? "Leis naturais" de apoio à maior conservação, princípios de sustentação da paz pela qual o medo inicialmente indiscriminado passa a ser direcionado a uma só *pessoa*, a soberana. Também é tensional a política hobbesiana, para a qual o humano é inclinado espontaneamente ao individualismo, mas por causa desse mesmo egoísmo primário, tende à sociabilidade por aconselhamento de sua razão utilitária. Há subjacente um tensional dever-ser aqui. A razão, por ser utilitária, por visar o interesse primário da preservação, nem por isso prescreve leis que não sejam "divinas", "imutáveis", "eternas" (*Leviatã* I, XV). Mesmo que obriguem unicamente *in foro interno*, essas leis são a justificativa racional-dedutiva, lógica como um "teorema", responsável pela legitimação teórica do Estado e do poder soberano. Há um dever-ser subjacente porque a racionalidade da lei natural, em sua identificação à lei divina, suscita como complemento à obrigação *in foro interno* a obrigatoriedade externa da lei civil. *Deve-se* aceder à sociabilidade e à transferência e renúncia de direitos ao soberano porque, se as inclinações conduzem ao conflito difuso, tanto melhor será o aconselhamento racional que conduz à paz.

É uma tensão que repercute em Espinosa, e não poderia ser diferente, tão próxima é aparentemente sua política daquela de Hobbes. Porém, tensão acrescida de uma especificidade que lhe é própria: assim como na esfera teológica se utilizara de uma ontologia para suporte da análise bíblica, embora pressupondo manter-se concorde com o princípio de elucidar a Escritura pela Escritura; assim como ali tivera que lidar com dois campos de sintaxe e semântica diferenciadas, o da razão que decifra, o da imaginação decifrada, numa tensão de ambígua desambiguação; aqui precisara aplicar sua ontologia à esfera política que possui também sua prévia organização de sentido, consentânea a um léxico próprio, o do jusnaturalismo. Mas a ontologia de Espinosa difere da de Hobbes e o que é diferença de princípio não pode não reverberar nas consequências práticas. Na resposta a Jarig Jelles quanto à diferença entre seu pensamento e o de Hobbes, Espinosa indicara: a manutenção incólume do direito natural e a consequência de que o direito do soberano depende igualmente da extensão de seu poder. Em suma, o aparato mediante o qual se identifica o estado de sociedade com o de racionalidade queda desmontado, pois direito é potência, direito é o poder de ir até onde se estende a potência de cada qual. Assim, apesar de compartilhar de certo assentamento teórico jusnatural, como o da existência de um estado de natureza anterior e em oposição a um estado de sociedade, e de fazer uso de uma terminologia de teor contratualista, Espinosa se furta em grande medida a esse

arcabouço e propulsiona sua política para um poder-ser que não diverge apenas em circunstância da política hobbesiana, mas diverge em princípio. A lei natural como prescrição da razão e mediação necessária para a paz, por sua vez assegurada pela lei civil e pelo "homem artificial", o Estado, a ser mantido a qualquer custo, inclusive o de um soberano autoritário, sempre preferível ao estado de natureza — toda esse encadeamento que para Hobbes é de solidez silogística, para Espinosa é alheio, porquanto incompatível com sua ontologia. Aquele direito de natureza, que em Hobbes se esfumaçará quase magicamente a partir da transferência de poderes à soberania, para Espinosa jamais deixará de existir e qualquer abdicação será provisória ou, melhor, ilusória: não se pode, na verdade, transferir uma essência. O direito de natureza é a própria potência natural que define cada singular, não somente o humano: também os peixes pequenos e grandes. E os demais entes. É o esforço de conservação, expressão finita de uma potência infinita, aquela de toda a natureza. Considerado em si mesmo, cada indivíduo estende seu direito em consonância com o alcance de sua potência, limitada unicamente pelas determinações que lhe são intrínsecas, por sua vez determinadas pela natureza inteira que as envolve.

Contudo, no *Tratado teológico-político*, em seu Capítulo XVI, vemos os conceitos de *estado de natureza*, de *transferência*, de *pacto*, e de tal maneira os vemos, que podemos afinal pensar que a distinção com relação a Hobbes se trata menos de uma diferença de princípios, mais uma diferença de resultados, quase como se derivassem de uma circunstancialidade: holandês sob o regime republicano, Espinosa preferiria a democracia. Porém, se averiguamos cada apropriação que faz dos conceitos hobbesianos, vemos que lhes subjaz aquela dimensão ontológica pela qual se torna impossível a aderência à racionalização estreita da transição à sociedade e, mais, à legitimação do Estado. Não há dúvida de que Espinosa parece plagiar seu antecessor ao falar, por exemplo, da razão e de como graças ao aconselhamento desta, visando o útil, pode ser pensado o pacto em que cada um cede seu direito natural ao soberano. Na sobrecamada textual, nada mais hobbesiano. Essa é a tensão de linguagem que perdura na dimensão política do *Tratado teológico*: é preciso ir ao desmonte, conceito a conceito, ideia a ideia, da teorização jusnaturalista, o que só subjacentemente acontece. Na camada externa do texto, o pacto é a mediação necessária a fim de que os humanos se associem e formulem suas noções de justo, injusto, pecado e obediência. Mas vejamos: por mais que se fale da recusa ao direito natural ou sua transferência, como em Hobbes, há aqui (como em Hobbes também, aliás) a negação de que sejam atitudes possíveis de todo. Primeiro, porque ninguém abdica de seu direito, isto é, de seu poder de ação, senão em função da esperança de um bem ou temor de um mal; se o bem já não é esperado ou o mal já não é temido,

por que manter a contenção da potência, isto é, por que limitar o próprio direito? Qualquer pacto, nessa condição, estará sujeito à dissolução, de nada lhe valendo dizer-se razão divina porque sabemos que esta só obriga in foro íntimo. Segundo, se é assim, não importa muito a razão como fomentadora da lei moral ou divina: importa a potência mesma capaz de assegurar a transferência de direito, isto é, a potência agora tornada poder. Mais uma vez: Hobbes não o ignora, e por isso insiste na força do soberano como a que obriga externamente ao cumprimento da lei natural. E Espinosa, a despeito de certo envolvimento nebuloso com os meandros do discurso jusnatural, alerta para que nem mesmo o soberano é garantia de cumprimento daquela transferência porque só o será se tiver poder para tanto. O que prevalece, realmente, é uma tensão, sempre mantida, entre poder e potência.

Mas com o *Tratado político*, em que as noções jusnaturalistas se reduzem até o quase desaparecimento, Espinosa alcança a melhor expressão de sua singularidade. A ênfase será a da propensão humana às paixões, e não com vistas a condená-las, mas a reivindicar sua naturalidade em oposição à artificialidade da divinização da lei natural como lei de razão. O estado de natureza, que no *Tratado teológico* chega a ser indicado como lógica e cronologicamente anterior à religião, portanto, à sociedade, no *Tratado político* perde muito mais de sua força ficcional e rende-se em maior grau à ontologia: nada é além da natureza considerada em sua infinita potência de determinações que por sua vez se identifica à infinita potência de Deus. O direito e o "instituto" ("institutum"), a instituição da natureza coincidem com a disposição imanente e plena das coisas segundo a ordenação divina, que independe de nosso juízo de bem e mal (*Tratado político* II, 8). Estar "sob jurisdição" de outrem é estar "sob o poder" de outrem (II, 9), estar sob a jurisdição de si ("esse sui iuris") é ter o direito-poder estendido conforme sua potência. A inflexão-chave por meio da qual Espinosa se afasta quase em definitivo (ou quase) do jusnaturalismo é a de II, 15, a que prepara a discussão da sociabilidade e suas formas de representação. O direito natural sendo a potência de cada um considerado sob o poder de si mesmo, não haverá verdadeiro direito natural senão teoricamente, pois em estado natural o poder individual é limitado o maximamente pelo poder dos outros indivíduos. Como o direito natural é potência e a potência, isoladamente considerada (abstratamente considerada, pois), se revela em grande medida impotência, obstaculizada pela potência alheia, chega-se a que só em sociedade o direito o é, só em sociedade se pode exercer efetivamente o direito, admitindo-se, por fim, nesse sentido, a denominação escolástica para o ser humano de "animal social". Num momento (II, 14), Espinosa nos diz que os humanos são

"inimigos por natureza", noutro, que os podemos considerar "animais sociais".[483] A flutuação é uma questão de ênfase: quando pretende enfatizar o direito de natureza como individual, fala da inclinação imediata dos humanos às paixões, por conseguinte, à discordância, e então os diz "inimigos por natureza", naturalmente propensos ao desentendimento. Quando se põe a tratar do direito natural como disposição à sociabilidade, ainda que passional, enfatiza a ajuda-mútua, o cultivo comum das terras, a fortificação em "uma só mente". O binômio natureza-sociedade está aí, mas já não como uma oposição, já não concebido a partir de um corte cerce, sim, de uma modulação de aumento-diminuição de potência em que, nem deixam os humanos de ser inimigos "de direito" (naturalmente inclinados à passional inimizade), nem o são "de fato" (pois compõem uma sociedade em que a potência comum sobrepuja aquela individual, sujeitando-a à regulação geral). Permanece, no entanto, lacunar, como sói ser no jusnaturalismo até que Rousseau escreva seu *Discurso sobre a desigualdade* (4.1.1), a descrição de uma transição, ainda que geral ou hipotética, daquela condição de direito pleno ao direito social.

O que nos conduz à próxima questão, a do Estado. Se os humanos são ordinariamente mais sujeitados pelas paixões que autoguiados por sua razão, se costumam ceder aos interesseiros egoístas e mostram-se comumente vaidosos e invejosos, por que não ser coerente com essa concepção de natureza humana e defender um Estado centralizador e coercitivo como o de Hobbes? A citação-epígrafe desde tópico responde: o objetivo do Estado é *positivo*, como é positiva a perspectiva pela qual se rege inteira a filosofia espinosana. A função do Estado não *deve ser* a de incitação ao medo como forma de obediência, porém, a de incitação ao "amor à liberdade" ("libertatis amore"), de maneira que os súditos tenham uma autoimagem de potência produtiva, não de impotência restritiva. Mesmo que não sejam ainda livres por uma ética do conhecimento, imaginar-se-ão livres pelo que exercerão de seu direito como potência comum voltada à prosperidade individual e coletiva. O que *é* ontologicamente e *deve ser* politicamente preferível. Muito além do medo, há outros afetos por elencar como aqueles para cuja promoção as normas e instituições devem estar orientadas: a esperança e o desejo de glória, por exemplo, derivações da alegria. Promotor da liberdade, o Estado deve aproximar-se daquele direito natural em que a cada um estava possibilitado em tese o exercício de sua potência: mas como é característico do Estado o oposto, a limitação da potência

[483] Atilano Domínguez chama atenção para o fato de que Espinosa "flutua", no *Tratado político*, entre a hipótese do "homem sábio" e do "homem passional", "que só se move por ameaças". Não há explicação suficiente na obra (como não há no *Tratado teológico*) quanto ao surgimento do poder coercitivo social. O raciocínio de Espinosa "queda, por uma espécie de elipse, incompleto. Não obstante, é significativo que não é a coação nem a ameaça sua última palavra sobre a sociedade, mas a esperança e a liberdade". "A política na vida e na obra de Espinosa", Introdução à edição Alianza do TP, p. 22.

individual pelo domínio da potência coletiva, a multidão deve reunir em si o poder a fim de que reproduza, como um poder comum, o direito natural. O Estado mais desejável, portanto, é aquele em que coincidam a obrigatoriedade de obediência do súdito, o usufruto das comodidades do cidadão e o exercício da liberdade pelo soberano: isto é, o Estado em que o indivíduo obedece à medida que se submete ao *poder comum*, beneficia-se à medida que goza das benesses de pertencer à *associação comum* e sente-se livre, à medida que compõe com outros o exercício do *poder comum*. Diremos que assim como há graus de liberdade individual, também os há em se pensando a liberdade coletiva: o intuito de Espinosa é o de considerar, em quaisquer formas de Estado historicamente conhecidas, a organização de modo que se tenha a seguridade em máxima conformidade à liberdade; contudo, de acordo com o anterior, absoluto será o Estado cuja seguridade e estabilidade coincidirão com a máxima liberdade, a saber, com a potência máxima do poder exercido coletivamente, o que cabe dizer, estritamente, acontecer apenas no regime democrático. É um dever que o *Tratado teológico-político* propõe e que o *Tratado político* "impõe", se o considerarmos de acordo com seu pressuposto, de uma razão necessária em que se acordam experiência e teoria: o dever de fundamentar a "república mais livre" ("Republica maxime libera") em leis propostas pela reta razão.[484]

Estatuir racionalmente as regras de organização dos regimes de poder em acordo com a experiência, eis o dever que se põe o sábio, pois a liberdade "não tira, antes põe, a necessidade de agir" (*Tratado político* II, 11). A "ação da razão" é tensional. Deve tomar-se como norteadora do fim a que almeja; deve extrair de sua potência nativa princípios evidentes com que comporá a arquitetura de seu edifício estatal. Pressupõe a mesma potência de *ideação* que lhe atribui Hobbes: provedora dos ditames da lei natural ou moral, uma razão teorética, geométrica, pura. Aqui, porém, a linha conexa e intrincada de raciocínio não se erige como o pressuposto para a sociabilidade que, na verdade, a antecede. O fio condutor da fabulação política dá seguimento à sociedade com seu aprimoramento a partir de modelos racionais que supõem, a fim de evidenciarem sua certeza e verdade, a prática como experiência e história. A razão retorna à regra de três da *Ética*. Lida com proporções e aplica-as a seus modelos de Estado. A proporcionalidade numérica, afinal uma matematização dos estamentos sociais, uma sua organização de acordo com o equilíbrio de pesos e contrapesos de poderes, é o que garante a pretensa estabilidade das três formas conhecidas de regime político: monarquia, aristocracia e democracia. É um dever que a razão do sábio se põe: conhecedora da origem e força das paixões, almeja direcioná-las coletivamente à salvação como o faz individualmente. A razão

[484] ESPINOSA, B. TTP XVI, p. 314; SPINOZA, B. TTP XVI [195/3-5], p. 532.

sábia que organiza as configurações do Estado está a salvo ou quase das paixões, ao passo que sua organização social sempre será racional-passional. Racional nos fundamentos, passional quanto ao objeto. Opõe-se, quer-se opor às idealizações em que o ser humano não é o que é, mas o que o fabulador gostaria que fosse. Opõe-se às utopias. Aproxima-se das mandrágoras. Não é Espinosa, é Maquiavel quem fala a seguir: "como é meu intento escrever coisa útil para os que se interessarem, pareceu-me mais conveniente procurar a verdade pelo efeito das coisas, do que pelo que delas se possa imaginar". E: "muita gente imaginou repúblicas e principados que nunca se viram nem jamais foram reconhecidos como verdadeiros". Porém, "Vai tanta diferença entre o como se vive e o como se deve viver, que quem se preocupar com o que se deveria fazer em vez do que se faz aprende antes a ruína própria do que o modo de se preservar" (Maquiavel, 1973, p. 69). Mas não é More, é Maquiavel quem fala a seguir, ao tratar de um possível bom reinado, não por exercício de poder hereditário, mas poder exercido por reis "adotados": "Afastado o ressentimento, a licença, a corrupção, todas as ambições, veria renascida a idade do ouro em que todos podem sem temor exprimir e sustentar uma opinião". E: "veria enfim o mundo triunfante, o príncipe cercado de respeito e glória, os povos felizes envolvendo-o com o seu amor" (Maquiavel, 1994, p. 55). Significativamente o título desse Capítulo Décimo dos *Discorsi* é "Os fundadores de uma república ou de um reino são dignos de elogio, tanto quanto merecem recriminação os que fundam uma tirania". Há algo de *dever ser* nesse "ser-o-que-é" maquiaveliano.

O que é e o que deve ser. A razão política, "certa e indubitável" (*Tratado político* I, 4), nada aprova que não deduza da natureza humana: teorética, nem por isso *deve* olvidar a realidade que *é*. Estipula seu dever, mas não o quer confundido com o de outras especulações, que se apressam a formular o dever-ser como *já sendo*, eliminando a etapa do poder-ser. Uma ilha de Utopus, é: ficticiamente. Como veio a ser? Como pôde ser? Mais importante: pode realmente ser? A política, para Espinosa, é a transformação de um ser-poder a partir de seu poder-ser e sempre tendo em vista aquilo que é. O que é, é a potência absoluta da natureza. O que é, é a potência particular de indivíduos que disputam o poder coletivo. O que é, é a *possibilidade* de que essa disputa tenda ao equilíbrio, numa adequação do ser-poder como poder-ser. Refletir e mover-se em direção a esse poder-ser é um dever da razão sábia que age. É seu dever agir dentro da possibilidade, essa ignorância ativa do necessário. É seu dever agir como *possibilitadora*. Mas se o fizer confundindo de saída ser, ser-poder e poder-ser, agirá contra o próprio poder-ser: torná-lo-á ficcional, algo *a que se aspira e não se espera*, quando sua possibilidade é na verdade da ordem do ser: uma esperança factível. Sintaticamente, o *Tratado político* é outro com relação à *Utopia*: reivindica, ele mesmo, sua distância, sua

diferença. Pretende coerência e transparência, numa dedução menos intensificada que aquela da *Ética*, mas similar, com seus redirecionamentos internos. É obra de raciocínio, não de imaginação. Dista da obliquidade. Semanticamente, vimos: arroga-se, na sua adesão ao realismo de inspiração maquiaveliana, o repúdio ao mirífico, ao fabuloso, escanteando-os em nome de uma metodologia chã, cuja platitude só tem por antagônico aquilo de que trata, o mundo dinâmico das paixões e contendas do ser-poder. É um fio de alta tensão que percorre o seguinte circuito: uma finalidade como dever-ser; um meio como poder-ser do ser-poder; um princípio que é o ser. Distintos, embora, Morus, Maquiavel e Espinosa visam o mesmo fim, assim considerado em categorias gerais: um dever-ser. Seja o de uma sociedade menos desigual economicamente e mais tolerante; um Estado seguro em que o povo não seja vilipendiado pelos poderosos; um Estado absoluto em que súdito e cidadão se identifiquem como poder soberano. Há uma expectativa, um por-fazer. Um *por-ver*. Um porvir.

Por vir. Há tensão entre o devir e o ser. Por que Espinosa insiste tanto na manutenção do regime de governo atual de um Estado, isto é, na manutenção do que já é? Por que defende que é sempre arriscado submeter um regime à mudança de forma? Em VII, 25: a "forma do Estado deve manter-se única e idêntica" (Imperii facies una eadenque [...] esse debet"). Em VII, 26: "uma multidão que se habituou a outra forma de Estado não poderá, sem grande perigo de desabamento, remover os fundamentos tradicionais de todo o Estado e mudar toda a sua arquitetura".[485] Certamente porque pensava na sua Holanda e na preservação ou aprimoramento do poder sob o qual vivera. Pensava nos distúrbios recentes que levaram ao massacre dos irmãos De Witt. Porém, não somente. É questão de *securitas*. Diríamos ser questão de *perseverar em si mesmo*, se não traíssemos o sentido também expansivo que há no conatus. Mas, por que não? É questão de conatus coletivo. Antes de tudo conservar a forma de regime tal qual comumente estabelecida: sua alteração pode resultar num desequilíbrio desagregador, em que a relação ordinária de movimento e repouso se instabiliza e o corpo-mente coletivo se desintegra. *Não de todo*: porque vimos que a sociedade não se dissolve absolutamente (VI, 1). Admitamos, então, que a insistência na inalteração da forma de governo, seja governo democrático ou outro, consiste novamente na inseparabilidade de ontologia e política, e a seguridade seria definida pela potência coletiva perseverando em seu ser. E as sugestões de Espinosa para a constituição das *melhores* formas de cada regime, são sugestões para a seguridade, em primeiro lugar, mas também para a conservação entendida como aumento de potência, a liberdade. O parágrafo 1 do Capítulo V do *Tratado* é a própria "potência do

[485] SPINOZA, B. TP VI, 1 [304/30-31], p. 97: "Nam multitudo, quae alii imperii formae assuevit, non poterit sine magno eversionis periculo totius imperii recepta fundamenta evellere et totius imperii fabricam mutare".

melhor". Ali é afirmado: "[...] uma vez que já tratamos genericamente do direito de cada cidade, é altura de tratarmos da melhor situação para cada Estado" (Espinosa, 2009, p. 43).[486] Ao final da longa nota 71 à Introdução de sua edição do *Tratado político*, Diogo Pires Aurélio diz que "É esta harmonia precária, esta estabilidade instável e inerente ao 'estado civil' que afasta Espinosa de Hobbes ou de qualquer outra teoria tendente a cristalizar o império, seja na utopia de um 'estado ótimo', seja na formalização de um direito positivo" (Espinosa, 2009, pp. LIV-LV). É bem verdade. Espinosa se afasta do direito positivo e da utopia: porém, o quanto se afasta? Há pouco citamos V, 1: "optimo cuiuscumque imperii statu agamos". Não é só coincidência frasal. Não é questão de incorrência em jargões, em frases feitas da época, lugares-comuns. É questão de um lugar-incomum, que por seu realismo de partida afasta Espinosa de Hobbes e More, mas *tensionalmente*, o que em nossa narração quer dizer: *não de todo*. Em II, 22: "os direitos do melhor Estado [...] devem ser instituídos de acordo com o ditame da razão" ("optimi imperii iura"). Só não lê quem não quer. Ou não pode. Digamos, no entanto, que se trata aqui de um truísmo. Que obviamente o melhor Estado *deve ser* racional. Se Espinosa ficasse por aí, nenhum problema, também não estaríamos aqui. Mas vimos a proporção, vimos a matematização com que procura equilibrar o poder. Não se trata, portanto, de uma questão de fraseologia: mas de apontar *textualmente* o que é dito e como é dito e por quem é dito. De alguma coisa nos serviu o método do *Tratado teológico*. Há uma convergência de realismo e idealidade, mediante a qual é possível partir de um princípio maquiaveliano de consideração da natureza humana como passional, volúvel, invejosa, egoísta, interesseira, e no entanto edificar, a partir disso mesmo, uma "arquitetura", ao menos, relativamente ideal, "tendente ao melhor". Porque o "melhor Estado" ("imperium optimum", V, 5) é pensado em função de um dever ser de concórdia, em que a vida se defina "acima de tudo pela razão, verdadeira virtude e vida da mente" (vera mentis virtute et vita definitur"). O Estado monárquico espinosano (VII, 26) é o melhor ("optimi imperii monarchici"). Também pela experiência (VII, 30). Mas o propósito é "descrever a melhor situação para cada Estado" ("quia ad meum institutum, quod solummodo est *imperii cuiuscumque optimum statum describere*"), VIII, 32. Objetemos, finalmente, que o "melhor", em todas essas passagens, tem a mesma valia de quando Espinosa diz ser o seu método exegético "o melhor". Um recurso oratório de afirmação das qualidades intrínsecas ao que propõe, uma rejeição prévia a objeções e outras proposituras. Mesmo assim, é o melhor método por estar em acordo com a razão, seus ditames, e esses ditames, sendo racionais são

[486] SPINOZA, B. TP V, 1 [295/13-15], p. 72: "Postquam ilaque de iure cuiuscumque civitatis in genere egimus, tempus est, utde optimo cuiuscumque imperii statu agamus".

verdadeiros, e a verdade é eterna. Daí que Espinosa não só configure o "Estado ótimo", mas também a "cristalizá-lo". Para a eternidade.

Modelos racionais para a eternidade. O Estado *sub specie aeternitatis*. Ao definir convergentes com a razão ambos os Estados aristocráticos (X, 9), o de uma e o de mais urbes, Espinosa afirma que, "a haver estados eternos, estes sê-lo-ão necessariamente"; e "estes não podem ser destruídos por nenhuma causa que lhes seja imputável, mas só por algum fado inevitável" (Espinosa, 2009, p. 135). Os reis morrem, os conselhos são eternos (VIII, 3 e X, 2). Se isso não é potência racional-imaginativa, que será? Se não é definir o "ótimo" porque perpétuo, que será? Que será, senão seguridade e liberdade em máxima potência? A maior conservação individual é a concepção de si sob o âmbito da eternidade: que faz Espinosa senão conceber Estados sob esse âmbito? Considera a potência das paixões, certamente, afinal também o faz na *Ética* a fim de que a salvação seja possível. No caso do Estado, a garantia da eternidade é o próprio poder: "para que os direitos absolutamente fundamentais do Estado sejam eternos", pune-se de morte e vilipendia-se o réu de lesa-majestade que os contraditar (VIII, 25). Como a infâmia deverá ser lembrada em "eterna memória", pode-se supor, mais uma vez, que se trata de ênfase, de uma estilística muito própria dos modernos que não se intimidavam ao falar de coisas "absolutas", "eternas", "verdadeiras". Certamente é isso. Mas também é uma eternidade constitutiva da economia do pensamento espinosano. Tensionalmente, é uma eternidade racionalmente predicada pela razão, mas temporalmente dependente da dinâmica do poder em seu entrechoque de forças. Então, essa obsessiva insistência na eternidade dos fundamentos do Estado predicados por sua razão-experiência, não fará de Espinosa um autor com tendência similar à daqueles que dissera Jerzy Szachi serem os utopistas da "ordem eterna"? Cujos modelos "correspondem de modo geral a alguma concepção sobre as necessidades permanentes da natureza humana, ou sobre as exigências permanentes de uma organização social racional, concepção que funciona na consciência ou no inconsciente do utopista" (Szachi, 1972, p. 66). Será Espinosa um utopista? Um político do que *deve ser*?

A julgarmos por Espinosa, sua política é a concordância entre princípio, ser; meio, ser-poder-ser; fim, poder-dever-ser. Em políticas como as que resultam da ilha de Thomas More, ocorre um hiato entre o fim e o meio, decorrente, além disso, de uma possível visão equívoca do princípio. Concebendo uma natureza humana que não é, concebe-se uma organização que apenas ficcionalmente é e realmente não poderá ser. O que consideramos, no entanto, imprescindível salientar, é que a despeito de Espinosa, e a considerarmos More e Maquiavel, seu pensamento se posiciona como um meio-termo tensional entre os extremos. Os três *prescrevem*. Os três *regulam*. Maquiavel regula como quem indica o *possível-presente*. O

possível-presente porque para um príncipe em exercício. More regula como quem indica o *impossível-presente*. Impossível-presente porque ficção cuja realização não espera. Espinosa regula como quem indica o *possível-futuro*. Possível-futuro porque sua concepção de regimes inspira-se em modelos presentes, mas em nenhum integralmente: tais como formulados por ele, factíveis apenas futuramente. Do extremo da irrealidade como presente negado, ao da realidade, como presente reafirmado, há o meio-termo do futuro como presente a ser confirmado. Os três prescrevem. Os três regulam. Diferentemente. More apresenta as instituições de sua ilha como já assentadas, e por isso podemos dizer que o tempo verbal de *A Utopia*, é o presente do indicativo. A conversa entre Hitodleu e seus confrades *aconteceu*, é pretérito perfeito: mas o relato nos diz como as coisas *são* na Ilha de Utopus e *serão* como presente contínuo — porque é suposta a permanência de um estado de coisas *ideal* (itálicos nossos, a seguir). "A ilha de Utopia *tem* duzentos mil passos em sua maior largura"; "A ilha de Utopia *tem* cinquenta e quatro cidades"; Trinta famílias *são* dirigidas por um filarca" (descrição inicial da ilha de Utopus); "Amaurota *se estende* em doce declive" ("Das cidades de Utopia"); "Trinta famílias *fazem*, todos os anos, a eleição de um magistrado" ("Dos magistrados"); "*Há* uma arte comum a todos os utopianos" ("Das artes e ofícios"); "A cidade *se compõe* de famílias, na sua maioria unidas pelo laço de parentesco" ("Das relações mútuas entre os cidadãos"); "Quando um cidadão *deseja* ir ver um amigo" ("Das viagens dos utopianos"); "Nem todos os prisioneiros de guerra *são* indistintamente entregues à escravidão" ("Dos escravos"); "Os utopianos *abominam* a guerra" ("Da guerra"); "As religiões, na Utopia, *variam*" ("das religiões de Utopia"). E o tempo verbal do *Tratado político*, qual é? Amiúde o futuro do presente (itálicos nossos): "só *serão* considerados nobres" (VI, § 13); "a primeira tarefa deste conselho *será*" (VI, § 17); "Este conselho *terá* também por tarefa" (VI, § 18); "Aos cidadãos não *será* permitido" (VI, § 19), etc. Isso nos diz muito: o futuro do presente, não *o presente*, porque são indicações *a ser* levadas em conta, orientações *por ser* adotadas, regulamentações para a implementação posterior. Posterior, quando? Ao contrário de Maquiavel que dedicara *O príncipe* a um Médici, Espinosa escreve para um público inespecífico, possivelmente o "leitor filósofo", do *Tratado teológico-político* (quiçá, um "filósofo político") ou, com alguma sorte, um improvável "político leitor".

Ao contrário de Maquiavel, que se limitara às recomendações de ação para o príncipe, em que a formulação de um *deve ser* é para o presente imediato, Espinosa elabora as linhas gerais de como *devem ser* os regimes de governo, independentemente de sua aplicabilidade integral, isto é, não deixa de escrever um tratado normativo como o florentino, mas com questões de Estado "em abstrato". "A mim, no entanto, considerando as coisas em abstrato" ou "nós, que consideramos a coisa em abstrato, temos que considerar quais os meios

que mais de acordo estão com a forma deste regime" ("Nobis igitur rem abstracte considerantibus media excogitanda sunt, quae cum huius regiminis forma optime conveniunt"), (VIII, §37). Outras locuções denotam uma aproximação perigosa da racional edificação política espinosana em relação ao que bem *pode ser*, textualmente, potência do imaginário: "No meu entender" ("a me intelligi id"), V, 6; "E por esse motivo também, eu seria de parecer" ("& hâc de causa judicarem"), VIII, 29; "Na minha concepção" ou "eu concebo" (concipio"), IX, 5. Mas é no exame do uso daquela expressão demarcadora por excelência da idealidade que mais flagraremos nossos autores. *O príncipe* muitas vezes utiliza a locução verbal "deve ser", e o verbo auxiliar indica que o príncipe "*deve* ser" desde já, "*pode* ser" desde já, uma vez que o florentino dirigira sua obra a um soberano no poder, um poder em exercício *presentemente*. Quando a locução verbal aparece em Espinosa, também aparece no tempo presente. Mas já vimos que seu contexto a remete para o futuro possível, o futuro contingente de um sem-tempo, quem sabe, nesse ponto, similar ao de *A utopia*. Em *O príncipe*: "O conquistador [...] deve ter ('debbe avere') duas regras" (Cap. III); "Deve-se notar que os homens devem ser ('si debbano') mimados ou exterminados" (idem); "Porque os romanos nesses casos fizeram o que todo príncipe prudente deve fazer ('debbono fare')" (ibidem); "Um homem prudente deve ('debbe') assim escolher" (Cap. VI); "As injúrias devem ser feitas ('si debbono fare') todas de uma vez" (Cap. VIII); "Sobretudo, um príncipe deve ('E debbe, sopra tutto') viver com seus súditos" (idem); "[...] o príncipe deve ter tanto menos dúvida ('tanto meno el principe debbe dubitare')" (Cap. X); "Deve ('Debbe'), pois, um príncipe não ter outro objetivo nem outro pensamento" (Cap. XIV); "Um príncipe deve ('debbe'), pois, não deixar nunca de pensar" (idem); "[...] deve ('debbe') ele, se é prudente, desprezar a pecha de avarento" (Cap. XVI); "[...] cada príncipe deve desejar ('debbe desiderare') ser tido como cruel" (Cap. XVII); "Não deve ser ('debbe essere'), portanto, crédulo, o príncipe" (idem); "E essas são coisas que devem ser evitadas ('si debbe guardare') pelo príncipe" (Cap. XIX); "Um príncipe deve ter ('debbe avere') duas razões de receio" (idem). Esses são só alguns exemplos, como os que virão de Espinosa. Suficientes para a fixação da apoteose verbal do dever-ser. Vejamos a partir do subtítulo que, apesar de possivelmente não redigido por Espinosa, bem sintetiza a finalidade do *Tratado político*: "Onde se demonstra como **deve ser** instituída uma sociedade em que tem lugar um estado monárquico, assim como aquela em que imperam os melhores, para não resvalarem para a tirania e para manterem invioladas a paz e a liberdade dos cidadãos" (grifo nosso).[487] No Capítulo II, 21: "os

[487] SPINOZA, B. TP [271], p. 43: "In quo demonstrator, quomodo societas ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea ubi optimi imperant, **debet** institui, ne in tyran nidem labatur et ut pax libertasque civium inyiolata maneat" (grifo nosso).

direitos do melhor Estado [...] devem ser instituídos de acordo com o ditame da razão"; "o corpo do estado deve ser conduzido ('duci debet') como que por uma só mente" (III, 5); "a obediência [...] é a vontade constante de executar aquilo que, pelo decreto comum da cidade, deve ser feito" (V, 4); no Capítulo V, 7, o cruzamento com o dever ser do príncipe maquiaveliano no trecho já citado em epígrafe (4.3.2): "Os meios, porém de que deve usar ('uti debet') um príncipe" e no mesmo parágrafo outras duas ocorrências; "os conselheiros do rei [...] devem ser ('esse debent') bastante numerosos" (VI, 15); "Esta escolha deve ser feita ('fieri debit') pelo próprio rei" (VI, 16) com também mais duas ocorrências; "além do regime e da condição da cidade de que é súdito, deve saber ('scire debet') também o das outras" (VI, 21); "deve enviar ('mittere debet') em seu lugar alguém" (VI, 22); "Esses juízes devem também ser ('esse debent') em número elevado" (VI, 27); "O Estado deve ser ('debe essere') indivisível" (VI, 37); "e são esses os fundamentos do Estado monárquico, sobre os quais ele deve erguer-se ('superstrui debet') para que seja estável" (VI, 39); "O exército deve ser formado ('constare debet') só por cidadãos" (VI, 17); "o solo e tudo o que lhe está ligado deve valer tanto para os cidadãos ('civis debet')" (VI, 19); "o rei não deve casar ('non debet') com uma estrangeira" (VI, 24); "A forma do Estado deve manter-se ('esse debet') una e idêntica" (VI, 25); "a escolha do rei, que é feita pela multidão, deve, se possível, ser eterna ('esse debet')" (idem); "os fundamentos em que deve assentar ('niti debet') este Estado aristocrático" (VIII, 3); "nem toda vontade do rei deve ser ('esse debet') direito" (VIII, 3) e outra ocorrência no mesmo parágrafo, reforçada a seguir: "toda a vontade do conselho é direito, deve-se ('debet') considerá-lo como totalmente absoluto" (VIII, 4); "a capital de todo o Estado [...] deve ser ('esse debet') mais potente que todas" (VIII, 8); "as leis pelas quais deve conservar-se ('conservari debet') este Estado de que estamos a tratar" (VIII, 12); "A primeira lei deste estado deve ser ('esse debet')" (VIII, 13); "sobretudo pela potência que necessariamente se lhe deve conceder ('concedi debet')" (VIII, 20); "o número dos síndicos deve estar ('debet esse') para o número de patrícios como o destes para a multidão" (VIII, 22); "devem jurar ('iurare debent'), pela salvação deste conselho supremo" (VIII, 26); "Os emolumentos dos senadores devem ser ('esse debent') tais" (VIII, 31); "O plenário do senado não deve reunir-se ('congregari debet') diariamente" (VIII, 33); "o número deve ser ('esse debet') maior ou menor consoante a grandeza da urbe" (VIII, 42); "aqui a proporção deve ser ('debet esse') outra" (IX, 3); "cada urbe deve ('debet') permanecer tanto quanto possível" (IX, 6); "quem procure evitar inconvenientes ao Estado deve aplicar remédios que convenham à natureza deste" (X, 1). E assim, tantas mais. Não são frequentes por serem locuções usuais em qualquer texto. São locuções usuais, mas neste texto têm uma especificidade que as faz frequentes: a especificidade da prescrição, do assinalamento dos *ditames da razão*.

Certamente o aporte político de Espinosa é duplamente rigoroso: apoia-se na ontologia, primeiramente, isto é, numa compreensão racional de natureza humana por sua vez integrada a uma compreensão universal de natureza, uma ontologia; em segundo lugar, na experiência, naquilo que os relatos podem ensinar como exemplificação de certa regularidade também nas coisas humanas tão imprevisíveis; sendo as ações humanas, por mais variáveis, seguidoras de princípios de "natureza comum" ("communi natura") invariáveis (a tendência à inveja, à competitividade, a inclinação geral mais a governar que a ser governado, etc.) e em função de que à ordem universal também se sujeita a humanidade como determinada, é prudente acessar os ensinamentos da história, "mestra de nossas ações", no dizer de Maquiavel (4.2.2). Mas esse duplo aporte, a partir do qual a razão erige os fundamentos *quase* geométricos, pretensamente apodíticos do Estado, conjuga-se falsamente no presente do indicativo porque aponta para o que deve ser como presente, mas do subjuntivo: deve ser, que seja assim. Quando? Em *indeterminado* futuro: como fosse um *vir-a-ser*, um *devir possível*, mas *sem-tempo*, *sem-quando*. No concernente, pois, à aparente dicotomia real-ideal, a diferença entre *A Utopia*, *O príncipe* e o *Tratado político*¸ não será antes de grau que de natureza? Não será antes de mera gradação de ser, ser-poder, poder-ser e dever-ser? Espinosa diz, ao final de sua instituição da monarquia (VII, 30): "Finalmente, ainda que nenhum Estado, que eu saiba, tenha sido instituído segundo todas estas condições que dissemos, poderíamos contudo mostrar, até pela própria experiência, que esta é a melhor forma do Estado monárquico".[488] É uma confissão de realista-idealidade: a razão demonstra e a experiência confirma, embora aquele Estado jamais tenha existido *de todo*. Espinosa confia em que sua razão calculista-calculadora se afina com a prática, confia na exequibilidade do que mental e experimentalmente institui. E faz bem em confiar. More, que assume de pronto a idealidade, não crê na exequibilidade de sua Utopia. E faz bem em não crer. Mas se um é realista por confiar na efetivação de seu ideal e outro é idealista descrente da efetivação do seu, quem verdadeiramente idealista e quem verdadeiramente realista? Cada qual as duas coisas? Pode ser. *Deve ser*.

Devir-ser. Epílogo (III). Na Introdução a seu *Spinoza: a utopia da razão*, Luís Machado de Abreu admite que a utopia não tem lugar na filosofia espinosana como "gênero literário": no entanto, é o espinosismo "uma construção filosófica em que parecem convergir elementos de pensamento utópico" (Abreu, 1993, p. 24). E no Capítulo final, diz-nos: "Mas se Spinoza condena o gênero filosófico utopia [...] não recusa por isso elementos que trabalham

[488] SPINOZA, B. TP, VII, 30 [321/8-11], pp. 97-98: "Denique quamvis nullum, quod sciam, imperium his omnibus, quasdiximus, conditionibusinstitutumfuerit, poteri- mus tamen ipsa etiam experientia ostendere, hanc monarchici imperii formam optimam esse".

interiormente a **tensão** utópica" (Abreu, 1993, p. 274, grifo nosso). Já na página seguinte: "Mas se em vez de contrapormos utopia e teoria política, as tomássemos como manifestações complementares do pensamento moderno destinadas a encontrar soluções para a contradição existente entre o constrangimento do poder político e a aspiração invencível à liberdade?" (Abreu, 1993, p. 275). Exatamente o que pensamos. O que chamamos dever-ser é, na narrativa conceitual que é a nossa, a resultante da tensão estendida ao longo de toda a filosofia de Espinosa e que, se quanto ao ser, dentre outras requisições, advoga para o personagem-sábio o comprometimento com a liberdade, não somente individual, mas social; quanto ao ser-poder a *sábia* intervenção em prol de um Estado em que predomine o livre pensar e o livre dizer como condizentes com a salvação coletiva; finalmente, requesta quanto ao poder-ser sua realização unívoca com o dever-ser. O Estado racional, seja monárquico, aristocrático ou preferentemente democrático, é o que deve ser em sua dupla acepção: de dedução inequívoca a partir de princípios exatos, e de o que mais condiz ao fim a que se propõe o sábio em sua *aspiração e desejo* de que *assim seja*.

"Assim seja" tensional justamente porque não se instaura como simples formulação de princípio orientador a partir da subjetividade desejante do sábio: fosse de tal maneira, e teríamos Thomas More. Pretende-se que a inevitabilidade do "assim-é", ditame racional, coincida com o "assim-seja", dever livremente necessário, unindo-se o que se impõe ao sábio como razão, e o que se propõe a razão do sábio. Outra maneira de dizer a conciliação nossa conhecida entre necessidade e liberdade. Qual, pois, o devir dessa tensionalidade? Uma vez indicados em conformidade com os preceitos daquela razão os fundamentos "eternos" do Estado, espera-se o *encaminhamento natural* rumo à paz e à liberdade? Podem os tratados políticos de Espinosa, no que têm de programático, remeter a um projeto de "história universal" e "paz perpétua" como o encontramos em Kant? Podem aspirar a que se identifique o dever ser de que tratamos, sua "utopia" latente, com o propósito da natureza, mediante uma teleologia cujo resultado seja um desenvolvimento completo, não do indivíduo, mas da espécie? Podem desejar um desenvolvimento da espécie que em política, mesmo aproximativamente, implique uma conjunção dos "conceitos corretos" da natureza com uma "boa vontade" dos dirigentes das nações a par de uma grande experiência histórica avalizadora?[489] Não. Porque não há filosofia

[489] Perpassamos, rapidamente, alguns dos nove princípios que integram a *Ideia de uma história universal em sentido* [ou *de um ponto de vista*] *cosmopolita* (1784), de Kant. Já esboçamos uma aproximação-distanciamento entre Espinosa e Kant ao final de nosso artigo "Espinosa e a Scientia Politica: entre ser e dever ser". Como já nos idos de 2008 esboçamos essa relação ser — poder-ser — dever-ser, conforme indicamos na Introdução. TATIÁN, D (comp.). **Spinoza. Cuarto Coloquio**, 2008, pp. 171-180. Ali nos voltamos, rapidamente, também para o opúsculo de Kant "Sobre a discordância entre a moral e a política a propósito da paz perpétua".

da história em Espinosa, não há progresso, só há tensão contínua e a certeza de que se *deve* procurar o mais vantajoso e isso faz coincidir o dever como conhecimento do que é, e a natureza como autodeterminação que é, sem fim e sem fins. Mesmo que o sábio pense em acordo com a natureza, não pensa que a natureza o predispõe *intencionalmente* a esse acordo. É tensionalíssimo porque em Deus-natureza há a ideia de todos os possíveis-necessários. Há, pois, em Deus a ideia de um sábio que o intelige. Mas não havendo uma vontade divina que queira algo como fim exterior à própria intelecção, o sábio, o inteligir, do ponto de vista de Deus-natureza, inteligem e sabem "porque sim", porque "é assim". Contudo, que "assim seja", que deva (no sentido brando) ser assim, isso já diz respeito unicamente ao querer modal do sábio. Este *não deve*, pois, confundir o que concebe a partir da ordem imutável, seja sua filosofia individual, seja sua filosofia social, com o que concebe como mais adequada perpetração daquela ordem em sua existência: é *seu* o projeto de adequação entre o que intelige como verdade universal e o que vive como realidade modal. É *seu* esse desígnio: e se o realiza, realiza-o dentro da necessidade inexpugnável. Mas se não o realizasse, também seria em decorrência de uma necessidade inexpugnável. E se ninguém por desventura realizasse semelhante projeto, também o seria. Hipóteses que só formulamos porque nos encontramos no domínio do fortuito. O necessário é que um sábio concebe a ordem fixa das coisas e concebe um projeto de razão, um dever ser, uma utopia em conformidade. Necessário é que sua concepção não admita que, embora "seja assim" a ordem, nem por isso ela "queira", "aspire e deseje", "intencione" que as coisas se encaminhem para um "assim seja". Por isso não há um propósito natural que o sábio possa dizer afim ao seu, para além da potência que o define e define à totalidade das causas e coisas: o esforço de conservação. Como à natureza tanto é condizente que se seja racional quanto passional, o ser que a define como substância-atributos e o desejo de permanecer sendo que define seus modos finitos não prescrevem nenhuma finalidade além do próprio existir. Que se *exista melhor*, conforme um modelo de vida, isso o sábio prescreve para si. Ao fazê-lo, aceita a *interdição-interdicção* da natureza: não dirá ser *dela* aquela prescrição, embora seja prescrição *a partir dela*. Ora, para Kant é exatamente do que se trata: mesmo que pareça incongruente a concepção de uma história humana em função de uma finalidade racional da natureza como *dever ser*; mesmo que tal pareça um "romance", uma "novela" (uma "narração mental"), é ideia que "pode ser útil" como representação sistêmica de um "plano" que se oponha à história como acaso, ações casualmente agregadas ("Nona proposição" da *Ideia de uma história universal*). Mas, para Espinosa, essa espécie de "história reguladora" já seria mais do que lhe permitiriam sua ontologia e a pressão tensional do ser sobre o poder-ser. Que devir será o de sua política, então?

Dentre outros, o devir do socialismo: utópico ou não. Encomendado pela Liga dos Justos, que em 1847 passaria a chamar-se Liga dos Comunistas, o *Manifesto do partido comunista* (1848), síntese doutrinária e programática, nascera como uma reelaboração por Marx (1818-1883) dos *Princípios do Comunismo*, o "catecismo", redigido por Engels (1820-1895). Há uma seção do *Manifesto* dedicada ao "socialismo e comunismo crítico-utópicos", em que seus mentores são descritos como substituindo "a atividade social por sua própria imaginação pessoal; as condições históricas da emancipação por condições fantásticas; a organização gradual e espontânea do proletariado em classe por uma organização da sociedade pré-fabricada por eles" (Marx-Engels, 2005, p. 66). A crítica concentra o que será renovadas vezes apontado por Marx e Engels como insuficiência da parte de muitos de seus adversários socialistas: por contaminação da ideologia burguesa ("não cessam de apelar indistintamente à sociedade inteira, e de preferência à classe dominante"); por rejeição à classe proletária como sujeito da revolução social ("a classe operária só existe para eles sob esse aspecto, o de classe mais sofredora"); por insistirem em empreendimentos individuais em microescala ("procuram atingir seu objetivo por meios pacíficos, e tentam abrir um caminho ao novo evangelho social por meio do exemplo"); por persistirem, pois, em medidas de similar incipiência, da vanguarda passam à ala reacionária do movimento. Se de início podiam ser vistas tais ações, juntamente com as reivindicações que comportam ("abolição da família, do lucro privado e do trabalho assalariado"), como possuindo um original apelo revolucionário, agora, dado ignorarem o desenvolvimento dos antagonismos de classe, passam a ser conservadoras. Emblemática e sintomática é a mudança de lema, com a mudança de nome, da Liga do Justos-Liga dos Comunistas: de "Todos os homens são irmãos" para "Proletários de todo o mundo, uni-vos", frase de encerramento do *Manifesto*.[490] Há na caracterização, por Marx e Engels, do socialismo chamado utópico, o núcleo intencional do próprio *Manifesto* que reivindica o partido comunista como aquele que reconhece o protagonismo do operariado como classe revolucionária. A reivindicação da afinidade do partido com as lutas do proletariado são o ponto-chave do programa. São a indicação básica de que, se a história das sociedades é a história da luta de classes, a nova luta a ser travada será entre burgueses e proletariados e os comunistas encontram-se ao lado destes. Os projetos utópicos aparecem, assim compreendidos, como desconhecedores da própria história, porquanto planejam instaurar-se a partir de um plano de

[490] COGGIOLA, O. "150 anos do Manifesto Comunista", p. 10. Em MARX-ENGELS. Manifesto comunista. Cf. referências.

idealidade que mais diz respeito à concepção pré-fabricada de seu mentor que às condições efetivas.[491]

Se pensamos em Espinosa e em seu contexto seiscentista, de um capitalismo mercantil ainda longe do industrial, e abstraímos da questão que para a Liga dos Comunistas é o cerne, a da classe operária insurgente, as críticas aos utopistas muito se assemelham àquelas suas feitas aos filósofos. Na classificação de Jerzy Szachi, os socialistas alvos de Marx e Engels são "utopistas heroicos", sobretudo "monásticos" (Fourier, Cabet, Owen). Mas, e Espinosa mesmo? Novamente, a projeção para o futuro de sua filosofia advém do que possui de potência insuspeita, impressentida por seu próprio autor. A rigor, Espinosa concebe a história ao mesmo tempo como dinâmica e estática. Dinâmica no que nela se observa de mudança, de variabilidade e inconstância, em que à estabilidade pode suceder o declínio de um Estado, como no caso da nação hebraica. Mas há também certa invariabilidade, certa permanência das coisas, porque sendo a natureza humana, para ele, sempre a mesma, subjaz sob a aparência de transformação, uma certa constância dos fazeres e aconteceres. O *Manifesto* põe a descoberto a razão constante pela qual se modifica a história: os antagonismos de classes. Mas se há uma progressão histórica no *Manifesto*, não é em relação àqueles antagonismos de base, permanentes sob formas diversificadas. Se há um progresso, é o que, decorrente daqueles mesmos conflitos, conduziu historicamente à possibilidade de derrocada da própria sociedade burguesa: o progresso da indústria, graças ao qual "o declínio e a vitória do proletariado são inevitáveis" (Marx-Engels, 2005, p. 51). Trata-se de um "manifesto", é verdade, e seu *dever* é convencer o operariado a agir revolucionariamente. Como, mutatis mutandis, Kant defendia ser preferível supor uma progressão na história. A natureza predispõe o ser humano, esse *insociável social*, à inquietação e emulação com que, no afã de auferir benefícios para si, contribui com o progresso de sua espécie. [492] No *Manifesto* não se trata (não se de trata?) de um "como se": de uma "ficção racional" com que se orienta a razão prática em acordo a fins. Quer-se orientar a prática de uma

[491] LABRIOLA, A. "Em memória do Manifesto Comunista". Ibidem, p. 101: "A partir daí, compreender a História se tornava a principal preocupação dos teóricos do comunismo. E como poderia se contrapor, à dura realidade da História, um almejado e, mesmo, perfeitíssimo ideal? Nem se pode afirmar que o comunismo seja o estado natural e necessário da vida humana, de todos os tempos e lugares, em relação ao qual todo o curso das formações históricas deve parecer uma série de desvios e de aberrações. Nem que a ele se pode chegar ou se transformar por resignação cristã. **Ele pode ser e efetivamente deve ser e será** a consequência da dissolução desta nossa sociedade capitalista. Mas, nela, a dissolução não pode ser inoculada artificialmente, nem importada ab extra" (grifo nosso).
[492] Em "Se o gênero humano se acha em progresso constante até o melhor" (1798): "Um médico só consolava seu enfermo todos os dias com o anúncio da cura próxima [...]. O enfermo recebe a visita de um amigo: como vai essa enfermidade?, pergunta-lhe ao entrar. Como iria! Estou morrendo de melhoria". A anedota é uma ironia em relação à própria ideia do texto: à época a Europa vivia outro conflito, o da guerra da Segunda Coalizão contra a França, e parecia pouco defensável uma "melhora" do gênero humano. Mas ao final Kant acrescenta: "As dores que seguirão à presente guerra podem forçar ao profeta político a confissão da próxima orientação do gênero humano até o melhor, que já se acha em perspectiva". Digno de Leibniz. KANT, E. *Filosofía de la história*, pp. 117-118.

certa classe social em acordo com o que é, tem sido a sua e toda a história: e não por disposição de uma natureza providente, mas por um desenvolvimento material do trabalho humano. Quanto a Espinosa, tensional, nem concebe uma progressão como a da *Ideia de uma história universal* conforme o melhor a ser pensado nem concebe uma progressão historicamente determinada, como a do *Manifesto*. Espinosa não concebe progresso para além do melhor a que visa o sábio como *exemplar*: e seu Estado racionalmente constituído como o "melhor" não tem a *seguridade* de vir a ser. Há um refreamento de seu poder-dever-ser que o faz conceber Estados racionalmente ótimos, sem que seu "assim seja" coincida com um "será inevitavelmente assim". Seu utopismo é singular, como temos visto. É *anômalo*.

Em sua obra mais famosa Antonio Negri percorre os caminhos da *anomalia selvagem* de Espinosa, desde a "primeira fundação" do sistema, a dos *Breve tratado* e *Tratado da emenda do intelecto*, em que ocorre a *utopia* do círculo espinosista, ainda marcada pelo neoplatonismo da Renascença, até a primeira conversão do sistema (a primeira redação da *Ética*) e o início da "segunda fundação", com o *Tratado teológico-político*. A partir de então a voragem espinosana se faz sentir como "filosofia do porvir", e seu projeto constitutivo será orientado para a singularidade dos modos da substância, assumindo estes a instância dominante a que se volta a reflexão, o que explica a dominância, nesse momento, do político. E a política em Espinosa não é de maneira alguma, para Negri, de filiação jusnaturalista: opostamente, sua descontinuidade demarca uma diferença, uma excentricidade, uma *anomalia* pela qual "o positivismo spinozista é puramente aparente, se o entendermos em termos rigorosos e modernos: com efeito, é mera positividade da potência" (Negri, 1993, p. 253). O Espinosa de Negri é materialista, revolucionário: o espinosismo, "uma concepção radicalmente materialista do ser e do mundo" (Negri, 1993, p. 275). Em "O 'retorno a Espinosa' e o regresso do comunismo", Negri afirma que em meio à crise do marxismo ortodoxo, volver a Espinosa é volver a "propor uma filosofia do porvir", "a imaginação do comunismo", não como uma "tábua de salvação", mas como "uma proposta, uma produção positiva" (NEGRI, 2000, p. 121). Graças à potência de sua ontologia, Espinosa enfrenta seu tempo como uma positividade que recusa qualquer utopia, sendo mesmo o espinosismo uma "desutopia", uma oposição a toda negatividade, uma plena afirmação do ser que em política se afirma como o contrapoder, na construção de uma liberdade subversiva, uma democracia total: "a inovação espinosana é uma filosofia do comunismo, a ontologia espinosana não é mais que uma genealogia do comunismo. Por essa precisa razão Benedito continuará sendo maldito" (Negri, 2000, p. 127).

Quando lemos Antonio Negri, sentimos imediatamente o *poder* e a *potência* de Espinosa. Mas quando lemos Espinosa, já não é fácil localizar aquela anomalia tão

selvagemente *materialista*, *revolucionária* e *genealogicamente comunista* como Negri as define. Sem dúvidas, por concernir a uma concepção muito pessoal do espinosismo, muito própria, que se confunde, em Negri, como as citações acima o mostram, com uma necessidade maior, de revitalização de outra *filosofia prática*. Talvez o Espinosa de Negri seja um personagem. Bravio, resoluto, afoito. Rigorosamente construído. Primorosamente. Mas um personagem à imagem e semelhança de Negri, não tanto à imagem e semelhança de outros Espinosas. Há em comentadores do porte de Negri, ou de Deleuze, ou de Marilena Chauí, um poder e uma potência discursiva que fazem saltar Espinosas insuspeitos. Espinosas demonstrados, se não geometricamente, com afinco similar. Narrações mentais que o são convictamente: com a pertinácia de uma conceituação metodicamente erigida e pari passu confirmada por sua intrínseca precisão, pela *necessidade interna* do que têm a provar. Ao chamá-las "narrações", não as diminuímos: porque não entendemos ser a capacidade de fabricar conceitos algo distinto da potência de fabular. É questão de tônica. Os personagens são outros, mas muito frequentemente se entrecruzam Hitlodeu e o triângulo ou o estado de natureza ou Deus. Narrações mentais de ser, ser-poder, poder-ser em que ocorrem Espinosas utopistas, inclusive, por que não? Espinosas do dever-ser. De um dever-ser que também pensa o poder-ser como avesso do ser-poder. Um dever-ser que, por sonhar porvires, por lançar-se adiante como poder-ser antecipatório, nem por isso descuida do ser e de sua efetividade. Há utopismos que o são sem que por isso sejam quiméricos. Há utopismos que, ao considerarem o desejo de preservação o instinto basilar da existência, qualquer seja essa existência, pensam no devir como satisfação desse princípio, pensam no poder ser desse princípio, satisfeito em abundância. Há um *princípio esperança*. Há um Ernst Bloch utopista que também cita Espinosa: "*Suum esse conservare*, 'permanecer em seu ser': este é e continuará sendo, conforme a definição incontestável de Espinosa, o *appetitus* de todos os seres". E "Mesmo que o espírito de concorrência da economia capitalista o tenha individualizado, além da medida, ele perpassa incessantemente todas as sociedades" (BLOCH, 2005, p. 70). Não há esperança sem medo. O sábio sponvilliano, esse personagem, pode ser sábio desesperadamente, destemidamente. E o sábio que se põe o problema da salvação coletiva, da conservação coletiva, esse põe em andamento sua *utopia racional* e a quer, embora não espere que o ser ou o devir também a queiram. O ser apenas é. O sábio é e quer. O sábio é uma potência de pensar-querer. Uma potência de querer-ser. "O que distingue a fantasia da função utópica da mera fantasia quimérica é o fato de apenas a primeira ter a seu favor um ainda-não-ser do tipo que pode ser esperado, isto é, que não gira nem se perde em torno de uma possibilidade vazia" (Bloch, 2005, p. 144). É uma possibilidade preenchida. Uma possibilidade que, se acontecida, estava na ordem da

necessidade. Se não acontecida, também. Um Espinosa desutopista. Um Espinosa utopista. Espinosas às mãos cheias. Possibilidades. Melhor que estar de mãos vazias. Mas que a partir de um mesmo pensador sejam possíveis reconstruções tão singulares, que é isso senão a evidência de que o espinosismo é filosofia, a despeito talvez de Espinosa, aberta tanto à concisão do conceito quanto à expansão do imaginário? Imaginário conceitual? Uma filosofia que muito pode, portanto. Uma filosofia de muito poder-ser. Assim seja.

CONCLUSÃO

Ser, ser-poder, poder-ser. "Narrações, ou seja, histórias mentais da natureza". Dissemos na Introdução que esse título fora extraído dos *Pensamentos metafísicos* de Espinosa. Para Espinosa a natureza conta suas "histórias" através das ideias. Passadas tantas páginas, *pensamos* ser nosso direito-nosso poder, alegar, ao menos (ou *ao mais*), que narrações não nos faltaram. Contar essas histórias é, assumindo a metáfora espinosana, desenvolver o fio narrativo das ideias cujo princípio ("para começo de conversa") é o conceito de ser. Ou, propriamente, a causa de si, Deus. Já vemos (e vimos) que apesar da metaforização de nosso percurso como "narrativa", somos logo chegados à maneira própria de fabular que é a da filosofia: a partir de conceitos. É o papel dos "dois pontos" no título da tese: após estes, vêm os conceitos por excelência, "ser", "ser-poder", "poder-ser". Dizemos "por excelência" porque se comparados ao bloco de termos anteriores, "narrações", "histórias mentais", "natureza", parecem ganhar em síntese, e perder em potência imagética. Certo, o que a tradição filosófica costuma designar muitas vezes como o "ser", em Espinosa se identifica à "natureza": mas enquanto aquele remete principalmente à esfera do conceito, esta, mesmo sendo *também* conceito, carrega uma carga imagística inegável. Uma das tarefas de Espinosa foi, ao identificar Deus e natureza, retirar de ambos o acúmulo de imagens aderentes. Seus antropomorfismos. Nosso intuito, contudo, não consistiu em separar conceito e imagem (o que consideramos duvidoso de ser feito), mas, ao empreender um percurso filosófico, nem por isso desatender ao apelo imaginativo. Até assumimos que, a partir da expressão de Deleuze-Guattari, os autores aqui estudados fossem, eles mesmos, "personagens conceituais". Quando não, alguns de seus *conceitos*, facilmente convertidos em *imagens*: um hipotético "estado de natureza", por exemplo. É uma tensão discursiva voluntariamente presente em nosso texto. Dizemos "tensão" e aproveitamos para lembrar ser esta a segunda palavra-chave da tese. Pela mediação do que chamamos "tensionalidade" em Espinosa, elaboramos o itinerário que conduz da substância infinita à sua modificação humana. Chegados a esta, consideramos sua dupla dimensão, apenas *metodologicamente* dividida conforme uma dinâmica individual e uma dinâmica coletiva. Na abordagem individual da condição humana ocorre já o remetimento à coletividade porque, afinal, mesmo os de *vida solitária*, não vivem sozinhos no mundo. Com o conceito-síntese de *ser* designamos, pois, o entrecho em que, a partir da *Ética* e seus antecedentes, sobretudo é examinada a filosofia de Espinosa sob a perspectiva ontológica. Com *ser-poder* a ontologia em sua transição à sociabilidade, com ênfase no enfrentamento às pretensões teológicas de poder, e já a partir do *Tratado teológico-político*. E com *poder-ser*, mediante os capítulos finais do

Tratado teológico e o *Tratado político*, uma *ontologia política* em que se realize coletivamente o projeto de liberdade. A seguir, uma abreviação do trajeto inteiro, uma recuperação do fio da meada, quase sem marcações de tempo, como fosse, *somente*, uma história mental.

Ser. As imagens, as palavras, as ideias. A história da natureza não tem começo. A ideia que chega ao seu bojo é atemporal. Melhor, até, sequer defini-la pela oposição ao tempo, antes por sua eternidade. Nenhuma soma indefinida de tempo perfaz uma eternidade. Se quisermos encurtar a história, temos que sair do plano do tempo. É o que os místicos dizem fazer quando se sentem simplesmente unos com a realidade. É o que Espinosa diz fazer quando sente e experimenta que é eterno. Será Espinosa um místico (2.1)? Nossa narração teve que regressar a fim de reconstituir, *ilustrativamente*, fontes possíveis do espinosismo. Ainda que contrastantes, Maimônides, Leão Hebreu e Peter Balling nos auxiliaram com a tarefa. São, de fato, *figurações*: através desses pensadores, distantes e muito distintos, mas correlacionados todos a Espinosa, esboçamos uma primeira aproximação àquela filosofia que em princípio oscilara, em sua afirmação da unidade do ser, entre o entusiasmo místico e o racionalismo cartesiano. Porém uma coisa o espinosismo jamais foi: desconfiança perante a possibilidade de afirmar o ser. Iniciamos com Maimônides (2.1.1): apesar de sua defesa da unidade divina coincidir com o futuro monismo de Espinosa, a via pela qual o filósofo de Córdoba pensa a expressão dessa simplicidade é o que há de mais incoincidente. A desconfiança perante a multiplicidade da predicação leva-o a manter, na linguagem, a distância que concebe, na realidade, existir entre o ser e sua criação. Não há definição positiva que não traia, pelo que contém de multiplicidade sintática, a semântica com que Deus é inteligido: o ser de natureza indivisível, se predicado a partir da indicação do que é, *não será dito*. Será desdito. É a teologia negativa contra a qual Espinosa se voltará. Se não aceita a *interdicção* de Maimônides em seu *Guia dos perplexos*, também não aceitará a exuberância poética, estetizada com que o renascentista Leão Hebreu (2.1.2) trata, a partir de Fílon e Sofia, nos seus *Diálogos*, o amor a Deus. No primeiro a linguagem falta, no segundo, transborda. Em ambos há algo comum a Espinosa, a união entre o intelecto humano e a mente divina, mas nem o aristotelismo de um nem o sincretismo de outro correspondem à referência com que a filosofia, inclusive a filosofia primeira, será pensada no século XVII: essa referência é o cartesianismo, presente, sim, em Pieter Balling (2.1.3), amigo próximo de Espinosa. *A luz sobre o candelabro* é bem a representação de como a incidência de um novo paradigma pode influir em uma base anterior consolidada, sem dissolvê-la. Há um misticismo em Balling que se reveste de uma terminologia cartesiana, de aspirações a clarezas e distinções, mas que predomina como *exortação à luz*,

mais que *demonstração pela luz*. Mas com Balling chegamos à influência maior sobre a epistemologia espinosana: René Descartes.

Ou quase chegamos. Porque antes precisamos visitar o *personagem* caríssimo que é Michel de Montaigne (2.2), esse amigo dos animais, esse inusitado etnógrafo. Com Montaigne temos o avesso do racionalismo seiscentista por vir, temos a razão esvaziada de sua empáfia e o conhecimento reduzido à dúvida constante, à oscilação perene ante alternativas de pensamento igualmente válidas e mutuamente excludentes, numa espécie de *humanismo anti-humanista*. Ao retratar-se tão instavelmente em seus *Ensaios*, Montaigne retrata a própria *tensão* que percorre o saber filosófico, aspirante a uma sabedoria que refuga, uma sabedoria que se contradiz e iguala-se à ignorância. Ao *eu interrogante* montaigniano, o *eu* da incerteza e imprevisibilidade, Descartes (2.2.1) oporá o *eu pensante* típico de um século (um século também de Espinosa), em que o pensamento requererá em tudo novos fundamentos. O *Discurso do método* é um "manifesto do saber moderno": as disciplinas da formação humanista são passadas em revista e criticadas, uma a uma, e a elas é contraposta a que predominará doravante como esteio do racionalismo, a matemática, com seu duplo aporte de *intuição* e *dedução*. As deduções são intuições em movimento, são o ato de inteligir em seu progresso e desdobramento, mas acompanhadas pela compreensão sintetizante da intuição. Tal conclusão comporá, somada às alegadas provas da existência de Deus nas *Meditações*, em grande medida o alicerce epistêmico da *Ética* de Espinosa. Na Meditação Terceira a prova pela correspondência entre ideia e ideado, em que a realidade objetiva (grosso modo, a representação mental), ao expressar a existência de uma perfeição como a de Deus, impõe a aceitação de que a realidade formal, Deus mesmo, exista. E na Meditação Quinta, o argumento da adequação causal, em que a causa deve possuir idêntica ou maior realidade que seu efeito, implicando que a substância pensante finita, o eu meditativo, não podendo ser a causa da ideia do ser infinito, admitirá, novamente, Deus mesmo como seu causador. É subjacente ao espinosismo a matematização da intuição, bem como a prerrogativa de um vínculo inextricável entre a realidade formal do ser e seu dizer como realidade objetiva, o que alcança na *Ética* sua expressão máxima. Antes de abordarmos a *opera magna*, vimos seus prenúncios, já a partir do interior do espinosismo, com o *Breve tratado* (2.2.2) e o *Tratado da emenda do intelecto* (2.2.3). No *Breve tratado*, destacamos *tensão* similar à de Pieter Balling: a tensão entre uma sintaxe já muitíssimo envolvida pelo racionalismo cartesiano, e no entanto afeita a uma exaltação expressiva marcadamente mística, bem evocativa daquela de Leão Hebreu. O amor é o sentimento dominante e o desejo tem aparecimento episódico. Contudo, está lá a ontologia espinosana basilar: o monismo, a inclusão da extensão como atributo divino; e está lá o exame dos afetos, a finalidade da filosofia como

beatitude. Faltava a maturidade de uma exposição conforme o *dizer adequado*: faltava deduzir a ordem das coisas e seguir intrinsicamente o encadeamento narrativo da natureza. Essa a principal tarefa do *Tratada da emenda*. É dupla a *emenda* do *Tratado*: a da finalidade da vida, substituindo a busca por riqueza, honra e concupiscência pela do mais permanente bem que é o conhecimento da natureza; e a *emenda* do próprio intelecto, graças à qual aquele conhecimento se fará possível. Depois de feito um recenseamento dos tipos de ideia e dos níveis de conhecimento, o *Tratado* se encaminha à estipulação da definição perfeita. Se for a definição de uma coisa produzida, a definição envolverá sua causa produtora próxima; se for uma coisa incriada, a definição não deve remeter a nada anterior, e dela deve poder ser deduzida a produção de que é causa. É, como dissemos, "a súmula propedêutica" da *Ética*, a que agora retornamos.

A *Ética* é *demonstrada segundo a ordem geométrica* e essa forma demonstrativa mereceu um exame especial. A princípio pela consternação de sabermos que Espinosa também se utilizara da "maneira geométrica" para demonstração de verdades que não são as suas, como nos *Princípios de filosofia cartesiana* (2.3). Ao fazê-lo, porém, não desqualifica a exposição: pelo contrário, torna mais precisos os argumentos de Descartes, *emendando-os*, e evidenciando que mesmo em relação a um conteúdo equívoco, a ordem expositiva possui potência demonstrativa. Cabe, pois, utilizá-la em conformidade com a *filosofia* em que ordem demonstrativa e conteúdo demonstrado são uníssonos, como que numa reprodução textual da correspondência entre a ordem das ideias e a ordem das coisas. Dividimos o exame da *Ética* em duas partes: a de sua sintaxe (2.3.1) e a de sua semântica (2.3.2). Por sintaxe entendemos a própria disposição discursiva em conformidade com o modelo euclidiano, a dedução interligada da Parte I à Parte V em que as definições, proposições, e a restante parafernália, atendem à síntese geométrica. Por semântica entendemos a realidade mesma, a *história da natureza*, considerada desde o seu princípio ontológico como causa de si à modificação finita que é o ser humano. E realçamos, tanto sintaticamente quanto semanticamente, fraturas, fissuras da *Ética*. No que tange à sintaxe, várias antecipações de conceitos somente depois definidos, demonstrações não a partir de proposições, mas internas a corolários e mesmo a escólios, corolários que se seguem a escólios etc. Impropriedades expositivas que não convêm a um pensamento que assume a *ordem geométrica*. No que tange à semântica, a incontornável defasagem ontológica decorrente do absolutamente positivo com que Espinosa pensa a realidade. Deus como substância infinita e causa imanente tudo envolve, mas de sua essência só é possível conhecer dois, dentre os infinitos atributos: pensamento e extensão. Isso quanto à natureza naturante. Da mesma maneira há a jamais esquecida lacuna quanto aos modos infinitos

imediatos e mediatos, os quais Espinosa menciona na Parte I da *Ética* (e antes, no *Breve tratado*), mas sem indicar quais sejam. Isso quanto à natureza naturada. Mesmo quando os comentadores se voltam a outras fontes como a correspondência de Espinosa para preencherem a interseção aberta pelos modos infinitos, veem-se obrigados a admitir que não há indicação do que seja o modo infinito mediato do pensamento. Supõem seja a ideia de Deus. À nossa narrativa importa mais a incompletude que essa complementação póstera: parece-nos indicativa de que não obstante o inestimável esforço de edificação geométrica do discurso, não obstante sua busca de ultrapassagem dos limites de pensar e dizer o ser, numa associação rigorosa de forma-conteúdo, ainda assim algo permanecera tensionalmente *por dizer*. Também na dimensão do singular ou modificação humana que, afinal, é o que justifica chamar-se a obra uma *Ética*: também em sua determinação do que sejam liberdade e felicidade (2.3.3). Do chamado paralelismo de pensamento e extensão, segue a relação mente-corpo: a mente é definida a ideia do corpo. É preciso reconhecer que talvez jamais anteriormente o corpo tenha sido, ontologicamente, tão estimado: é modificação do atributo extensão, integra com a totalidade infinita dos corpos finitos a realidade divina modalmente inteligida. A rigor, não está submetido à mente: ambos são uma só coisa, concebida diversamente conforme privilegiemos uma ou outra dimensão de nossa individualidade. Mas é ao considerar a potência da razão que Espinosa trata da liberdade como conhecimento dos afetos. A razão se orienta à liberdade mediante a conservação de si pelo fortalecimento dos afetos derivados da alegria. Alegra-se, potencializa-se. Potência é virtude. Maior virtude é a que alegra racionalmente e maior alegria a que advém da compreensão da mente sob o âmbito da eternidade. É pela mente que o corpo também é concebido sob esse âmbito e, embora sejam teoricamente um só, *discursivamente* a *Ética* privilegia a tônica da mente sobre a do corpo. É pela ciência intuitiva, conhecimento de terceiro gênero, que se dá a identificação da mente humana como ideia na mente divina. Mas ao conceber-se em seu amor intelectivo a Deus, a mente sente e experiencia que é eterna, justamente por não mais necessitar inteligir as deduções que afinal sedimentaram seu percurso. Intuir é, nesse não-momento, não deduzir. É não discursar. Não dizer. Finalizamos o Capítulo com a reflexão acerca da salvação do sábio, personagem conceitual. Outro dos atravessamentos da *Ética* é o das intervenções não-geométricas de longos escólios (o da proposição final da Parte II) e apêndices (o da Parte IV) defendo a doutrina como *útil* à sociabilidade. A *Ética* é pensada, sobretudo, como projeto individual de salvação. Mas tensionalmente atravessada pela coletividade, o que nos conduz à discussão do ser como poder.

Ser-poder. "As leis da pátria, a piedade e os bons costumes". Espinosa interrompera a escrita da *Ética* para a escrita do *Tratado teológico-político* (3.1). Por uma imposição do *seu*

tempo, desviara a sua atenção da narração mental da natureza para outra espécie de narrativa, a dos livros ditos sagrados, inscrevendo-se no meio de uma polêmica em que o próprio cartesianismo, sobretudo metafísico, epistêmico, seria revestido de uma identidade política: mais, de política radical. Aos olhos de seus conterrâneos e contemporâneos, Espinosa seria, pois, um cartesiano radical. E seu *Tratado teológico-político* uma obra subversiva, subversora. Ater-se-á à interpretação da Bíblia porque seu intento principal é o combate à "excessiva autoridade e petulância dos predicadores", como diz em carta a Oldenburg. Defenderá na obra a separação entre razão e fé; a definição da piedade como obediência, e obediência à autoridade civil; e ainda na esfera civil a liberdade de pensamento e opinião. Mas o ter de voltar-se a outro registro textual, os relatos bíblicos, acentuará a utilização por Espinosa de um recurso característico de sua estilística, a inversão de teses ou inflexão de ideias, mediante as quais inicia parecendo defender uma ideia contrária à sua para, aos poucos, conduzi-la a outro sentido, este, sim, afim à sua própria concepção. Instaura-se uma ambiguação tensional de seu dizer, nesta, mais do que em outras obras. Já que aqui há de partida o princípio de não confundir sentido e verdade na Escritura. Devido será o método interpretativo que não confunda o que os relatos dizem com o que o queiram que digam, se o parâmetro de leitura for a sua adequação a uma autoridade externa. O primeiro exemplo da desambiguação ambígua no *Tratado* se encontra na definição seminal de profecia ou revelação (3.1.1). A princípio definida como conhecimento certo revelado por Deus, na sequência a argumentação espinosana tanto indica o conhecimento pela luz natural ser uma espécie de revelação, quanto a profecia ser um conhecimento natural. Imaginativo. Os profetas não se distinguiriam senão por sua imaginação singular e sua moralidade condizente com o Estado. A Escritura, palavra revelada, é antes de tudo, palavra imaginativa. Ao contar a história da natureza atém-se à sua expressão sensível, admirativa e fantástica, não à sua ideia adequada como intelecção da ordem universal. É a base para que seja estendida à Escritura a limitação a qualquer presunção de suficiência quanto ao conhecimento natural. A desambiguação se aplicará também no exame do Estado judaico, sua chamada "eleição" e na definição da "lei divina" (3.1.2). Dada a insubordinação contínua do povo hebraico, sua salvação dependera, não de um auxílio interno, entendido como potência própria, mas de um "auxílio eterno" de Deus, isto é, de uma favorável circunstância transitória e temporal. A lei divina é eterna, compreendida em sua imutabilidade e inexorabilidade natural, mas entendida a partir dos mandamentos prescritos aos judeus, bem como seus rituais e cerimônias, é histórica e adaptada à recepção daquele povo. É a tensional leitura em andamento, ao mesmo tempo atendo-se à Escritura e dela fazendo saltar um sentido que, simulando a pura imanência bíblica, coincide com as prerrogativas do próprio Espinosa. Com a questão dos

milagres (3.1.3) a tensão atinge o ápice e rompe-se a alegada manutenção do princípio exegético elementar de nada acrescentar à Escritura como autoridade externa. Dada a inquestionável ordem fixa da natureza, Espinosa recusa-se a aceitar que o texto bíblico possa defender o milagre, atribuindo a sugestão dos eventos miraculosos ali presentes a acréscimos espúrios feitos por interessados na sujeição do povo pela admiração. Mais uma vez, para nossa narrativa interessa essa ruptura de Espinosa perante seu próprio postulado exegético, porque confirma a tensionalidade inevitável de sua ambígua desambiguação.

Da ontologia no *Tratado teológico* passamos à epistemologia (3.2). À discussão mais minuciosa do método de interpretação, acentuando sua novidade e alcance. Contrariamente a outras abordagens que se apossam do sentido alegórico ou anagógico como oportunidade para extrapolar a leitura bíblica em direção a outras referências, preestabelecidas, a abordagem de Espinosa insiste no sentido literal. É a imanência aplicada à exegese. Conforme fizemos antes, ilustrando pela diferença e contraste a perspectiva de nosso filósofo, tornamos a fazê-lo ao confrontarmos duas interpretações antagônicas à sua (3.2.1). A de Isaac de La Peyrère e seu *Pré-adamita* e a de Lodewijk Meyer, com sua *Filosofia, intérprete da Sagrada Escritura*. A partir das navegações e das descobertas de outros povos, La Peyrère defende uma humanidade em estado de natureza anterior a Adão e uma nova concepção histórica a partir de uma sua releitura particularíssima dos versículos paulinos em *Epístola aos Romanos* (V, 12-14). Como interpretação pautada numa anterioridade de sentido, a qual tortuosamente norteia o texto bíblico, a *exercitação* de La Peyrère é exemplar. Como é exemplar a interpretação de Meyer, para quem a filosofia é aquela autoridade com a qual o sentido da Escritura deve concordar. Sob a crítica direcionada a Maimônides (ele, novamente), Espinosa refuta a diretriz metodológica de ambos os intérpretes, mas visando em particular a Meyer. Bem como recusa a interpretação de um certo Judas Alpakhar, para quem, opostamente, a luz natural deveria se adaptar à verdade bíblica. Pudemos estabelecer os confrontos acima como oposições ao método espinosano segundo o princípio de diferenciação entre sentido e verdade. A seguir (3.2.2), consideramos as regras específicas do método, em sua analogia com o *Novum organum* de Francis Bacon, cujo subtítulo também apela à "interpretação": mas da *história da natureza*. Requer-se igualmente um histórico da Escritura (3.2.3): conhecimento da língua original, hebraico para o Antigo e hebraico e grego para o Novo Testamento; recenseamento das opiniões dos textos, e cotejamento a fim de fazer saltar o sentido mais prevalecente nos escritos; levantamento do histórico dos escribas, sua época, suas vicissitudes, bem como a de seus textos: indicação de com que finalidade foram escritos. Inventário que inscreve a Bíblia na ordem temporal, e retira de sua compreensão a necessidade de qualquer apelo à inspiração ou luz

sobrenatural. A Escritura é um conjunto textual sujeito à marcha do tempo e conspurcação como qualquer outro. O que não significa dizer o mesmo de sua mensagem. Há livros do Livro considerados apócrifos, dependentes do reconhecimento variável de autoridades eclesiásticas, de onde as diversidades dos cânones; há livros apógrafos, volumes copiados, lacunares, ou contendo interpolações; há erros cronológicos nos relatos, datações inexatas dos acontecimentos; há passagens duplicadas, relativas ao mesmo evento, mas discordantes entre si. Todo um apanhado de impropriedades que fazem da Bíblia, segundo o exame de Espinosa, um livro frequentes vezes falho em sua composição, mas coerente quanto ao sentido de sua mensagem central: piedade e obediência.

Da epistemologia no *Tratado* passamos à teologia (3.3). Esta subjaz, obviamente, a toda a discussão anterior: trata-se da tônica. Agora serão vistas as consequências da aplicação pregressa do método à Escritura. Contudo, como de nosso feitio, iniciamos trazendo à baila pela primeira vez com protagonismo um autor com quem Espinosa dialogara ao longo de todo o *Teológico*, Thomas Hobbes (3.3.1). Analisamos os Capítulos teológicos do *De cive*, com sua tripartição em *O reino de Deus pela natureza*, *o reino de Deus pela antiga aliança* e *o reino de Deus pela nova aliança*. Pelo aceitação hobbesiana do imaginário escatológico neotestamentário, em confronto com a reorientação habitual, por Espinosa, do texto bíblico à concordância com sua própria ontologia, vemos a radicalidade deste, como será também adiante. Aproximamo-nos do encaminhamento de nossa narração a essa segunda esfera do *Tratado teológico*, sua *política* (3.3.2). Retirada da Bíblia sua atemporalidade, sua intocabilidade, que lhe resta? Não lhe resta a identidade com seu simulacro de "papel e tinta": resta-lhe a mensagem, unicamente a mensagem que justamente a faz *palavra de Deus*. É *palavra sagrada* por conduzir à piedade. Mas se de sua leitura resulta a discórdia, torna-se profana. A retirada de uma sacralidade imanente ao Livro e a afirmação de sua divindade apenas em função de seu uso, conclama à prática da piedade, mais que à adoração à "letra morta". À medida que a mensagem bíblica coincide com a piedade, e com sua máxima síntese no amor a Deus e ao próximo, mantém-se intocável, inalterável. Cabe fazê-la cumprir-se como prática. O que requer, não a ciência das coisas, mas a obediência (3.3.3). Filosofia e teologia têm, pois, objetos diferentes. Àquela o conhecimento natural, a narração mental da natureza. A esta o mandamento moral, a narração imagética de Deus. A palavra de Deus como piedade não solicita conhecimento elevado, o que seria disponível a poucos, porém, obediência aos mandamentos. A salvação é uma questão de cumprimento da palavra pelas obras. Não interessa a Espinosa tanto o problema da justificativa da fé pelas obras ou das obras pela fé, como interessa a Martinho Lutero. Porém, insiste ele na priorização das obras por saber que as questões de fé

conduzem à discórdia e à empáfia dos teólogos que se arvoram em juízes da crença ou descrença conforme concordem ou não com as suas ou de sua confissão as opiniões religiosas dos demais. A salvação pelas obras elimina a origem principal das celeumas religiosas. Inclusive em seu disfarce com vistas ao poder político. A obediência do fiel é, como a dos hebreus o era, obediência ao Estado, às suas leis. Mas quem acredita no credo mínimo de amor a Deus providente, reconhece sua onipotência, benevolência e age pela concórdia civil, este tem, seja judeu, turco ou cristão, o Espírito de Cristo. Então, salva-se o fiel em Cristo como se salva o sábio? Eis a última ambiguidade ou tensionalidade dessa dimensão teológica do *Tratado*. A salvação do fiel é outra, inadequada em comparação à filosófica e contra toda a disposição miraculosa da existência de Jesus como o deus ressuscitado da Escritura, Espinosa, uma vez mais, concebe a naturalização dos relatos e nega a leitura literal das passagens que atestam a divindade do Cristo. Infração ao próprio método, prova de que a tensionalidade com que empreendera a aplicação de sua interpretação não escapa à autocrítica, passível que é de uma ambígua desambiguação. Entretanto, conduzida ao final a questão teológica, combatida a avidez de apropriação do ser em função do seu uso como poder, resta-nos a política e suas possibilidades, seu poder-ser.

Poder-ser. A Idade do Ouro e o Estado absoluto. O Capítulo de encerramento de nossa narrativa concentrou esquematicamente as discussões finais do *Tratado teológico* e as do *Tratado político* sob a mesma égide do poder-ser. Confluíram a ontologia, a teologia e a política. Discutimos o jusnaturalismo moderno (4.1) e retornamos a Hobbes (4.1.1), agora considerando sua concepção de estado de natureza, lei natural, pacto, Estado e poder soberano. Por medo é abandonado o estado de natureza, cedendo os indivíduos seus direitos em seguimento ao que lhes ditam as leis de razão que, no entanto, obrigam somente em forno interno. Pactuam, transferem seu direito ao soberano que, por sua vez, mantém-se acima de qualquer pactuação. Vimos a tensão presente no próprio direito natural hobbesiano que, em seu ímpeto de assegurar jurídica e formalmente o poder supremo do magistrado, nem por isso deixa de reconhecer os limites fáticos ao poder irrestrito. Essa tensão entre o formalismo jusnatural e a dinâmica real de poder e potência, mostrar-se-ão também em Espinosa (4.1.2), em sua abordagem do direito natural, ora enredando-se na terminologia e, mais, no conto do vigário jusnaturalista, ora tendendo à potência de sua própria ontologia, incompatível com aquela *narrativa*. O que se ressalta com a oposição frontal à validação formal de qualquer pacto, confronto direto com Hobbes, em que nenhuma promessa se legitima se não houver, em verdade, um poder que a obrigue a ser cumprida. Direito é potência. Seguimos com a história do Estado hebreu (4.1.3) no que parece um "desvio de percurso" do *Tratado teológico* mas que,

em nosso relato, arremata o objetivo final dessa obra, a defesa da liberdade de pensamento e expressão. Como prepara, com sua *ilustração* da formação e dissolução de um Estado, o eixo metodológico com que Espinosa discute a instituição de seus regimes de governo no *Tratado político*.

Tensional é ainda a dupla vertente com que pensamos a política de Espinosa, conforme o destaque convenha à seguridade ou à liberdade como finalidade do Estado (4.2). Quando destacada a segurança, a tônica incide sobre o incondicional poder soberano diante da multidão. Quando destacada a liberdade, trata-se já da afirmação da autonomia de corpos e mentes, ao invés de sua automação como fossem "bestas humanas". Seguridade e liberdade é o par conceitual-tensional subentendido em outra antinomia, a de realismo e utopismo em Espinosa. Vimos que a política é definida no começo de seu *Tratado* como a que lida com a humanidade como ela é, com suas paixões e baixos instintos. Assim definida a política muito se distancia do que dela fazem os "filósofos", os quais para Espinosa costumam antes tratar de quimeras e utopias, Idades do Ouro. Com a leitura da *Utopia* de More (4.2.1) e de *O príncipe* de Maquiavel (4.2.2), *figuramos* o embate entre idealização e realismo políticos. A "via oblíqua" com que More expõe sua república ideal dista da clareza matemática que Espinosa pretende imprimir às suas indicações das formas de governo (4.2.3). Como dista do apelo à experiência histórica e à observação da *natureza humana*, inspirações maquiavelianas, com que pretende compor seu *Tratado*. Vimos como é profundamente tensa essa composição. Sim, apoia-se numa certa historiografia e em grande medida na própria situação holandesa; apoia-se no que entende ser a natureza humana, volúvel, tendente à inveja e ambição. E jamais descuida, por fim, da potência como expressão conflituosa do direito natural. Mas subsume tudo em configurações ideais de regimes "ótimos" proporcionalmente pensados conforme uma dinâmica-mecânica de equilíbrio de forças, gradualmente estendidas rumo ao Estado absoluto, o da identidade máxima entre direito e potência, a democracia, e que nos leva ao momento seguinte, clímax de nossa narração, agora ainda mais sumarizada porque reduzida às tensões principais e a partir de seus embrionários conceitos.

Dever-ser (4.3). O ser em Espinosa é absoluta positividade. Exige um também absoluto pensar e dizer. Requer uma potência nativa da mente. Não se resolve nem com o dizer-do-não nem com o indireto dizer da imagem. Implica um pensar e dizer necessários que coincidam com sua expressão também de ser necessário. Essa expressão é matemática. Essa expressão é exata. Sua exposição ordenada condiz com a ordem do ser. Sua geometria é ordem. Mas a ordem se fratura na exposição e a ciência que *deve ser* no sentido necessitarista da acepção torna-se a que *deve ser* no sentido condicional porque, se não for, não há ordem, não

há possíveis pensar e dizer (4.3.1). Deixa o condicionado de ser a determinação objetiva do ser e passa à necessidade subjetiva de uma sintaxe. O ser é absoluta positividade. Sua expressão é geométrica. É exata. Mas o positivo se fratura na exposição e a ontologia que *deve ser* absoluta no sentido forte e necessitarista torna-se a que *deve* condicionalmente *ser* porque, se não for, há vazio, há buracos num ser pensado e definido como pleno. Deixa o condicionado de ser uma determinação objetiva do ser e passa à necessidade subjetiva de uma semântica. O ser é absoluto. É necessário. Pensá-lo e dizê-lo, sabê-lo, é possível. O possível de quem sabe coincide com o necessário do ser. O sábio sabe que seu saber *deve ser* o que é, no sentido necessitarista de não poder não ser, se é. Sabe que sua sabedoria é modelo de salvação, é a que *deve ser* no sentido condicional porque sua *condição* mesma de sábio é *condicional*. O ser do sábio é tensão entre ser e poder-ser. O poder-ser é o ser necessário sob a ótica do possível que *não deve ser* a ótica do sábio em sua identificação ao ser absolutamente positivo, mas que é a ótica do sábio em sua modificação particular de ser. Há uma sabedoria que pode ser a do sábio: que *deve ser*. Se coincidirem seu poder-ser e o ser-poder (4.3.2). É social a condição do sábio. É envolta pelo ser-poder. Pela apropriação arbitrária de um discurso sobre o ser com vistas ao poder. Ao sábio é necessário realocar o ser-poder como poder-ser. Inflectir o possível como *dever ser* do ser. Urge o exame da base textual-ideológica do ser-poder. Esse exame será feito como *deve ser* no sentido forte de ter de ser o exame que é, a interpretação que é, a correta, a verdadeira. O ser deslocado em seu dizer *deve ser* programaticamente posto em se lugar de ser necessário e a base textual-ideológica situada em seu lugar de discurso do imaginário, situada em seu sentido próprio. Sem que se confundam sentido textual e verdade do ser. Mas o exame fratura seu princípio metodológico porque pensa que *deve* subjazer àquele sentido textual a necessidade do ser. O *dever ser* irrompe na defesa da necessidade do ser também em nível textual-imaginativo, expondo a tensão de uma desambiguação que permanecera, ponto a ponto, ambígua. Irrompe na negação da literalidade de um sentido de ser quando o texto-base o afirma inegavelmente. Não *pode ser* o que o texto diz: *deve ser* necessariamente diferente. Ambivalência máxima que se encontra na própria consideração do personagem-chave por meio do qual o poder-ser coletivo devém salvação. A ressurreição *deve ser* alegórica. O sábio salva-se e sabe que há um modelo de humano que *deve ser*. A multidão *deve* salvar-se. À salvação teológica do ser-poder soma-se a do político poder-ser (4.3.3). O poder-ser em princípio atém-se ao que é. Ao ser. Ao realismo de ser. O ser do poder-ser é em princípio preservação de si. Mas logo se impulsiona por sua própria potência ao mais que *pode ser*. Que *deve ser*: liberdade de ser. O ser é necessário. Sua liberdade, sua necessidade. O poder-ser é a necessária liberdade que *deve ser* por ser possível-necessária. Não é o não-poder-ser da utopia moresiana como não é apenas o

ser-poder do *príncipe* maquiaveliano. É aspiração maquiaveliana ao poder-ser republicano. Acrescida de uma muito própria potência racional de poder. Poder-ser: dois pontos. Depois desses dois pontos, o que será.

Devir. A ficcionalização como metáfora não nos impediu o tratamento conceitual à história contada. Encaminhados ao fim de nossa narração, compreendemos que os maiores personagens conceituais, afinal, não foram os autores: um Maimônides, um Meyer, um More; sequer um Descartes, um Hobbes, um Espinosa. Não foram também aqueles conceitos-imagens, um triângulo, um estado de natureza, um sábio; mas os próprios conceitos que nos serviram-servem de palavras-chave, a narração, a tensão, ser, ser-poder, poder-ser e *por último*, *mas não menos importante*, o dever-ser com seu desdobramento em devir. Narramos a partir desses conceitos sempre subentendidos, sínteses seminais de um texto que afinal tinha por intenção expandi-los e ilustrá-los. A narração, expansão de conceitos nodais em blocos sucessivos de texto com intuito ilustrativo. Num mundo saturado de imagens, vale a pena insistir nessa metáfora da figuração? Sim. Porque no mundo da filosofia a saturação é de conceitos. Ainda: numa conclusão que fala de conceitos subentendidos, evitemos os *mal-entendidos*. Ser uma narração filosófica não a faz verdadeira. Mas a faz tomar a verdade como referencial. Que verdade? A da própria tese, a que a tese entende ilustrar a partir de seus conceitos. A de um dever-ser resultante de tensionalidades do espinosismo. É uma verdade hipotética, que ao final *deve* parecer, ao menos (ou, novamente, ao mais) plausível. Defensável. A rigor, a defesa da tese é sua narração mesma. Concluída a narração, saberemos: é plausível? Importa, no entanto, insistir: por pretender ser filosoficamente plausível, a narração é conceitual, e visou uma hipótese com pretensão de verdade. Não a confundamos com o sentido corrente, cada vez mais corrente, de "narrativa" como homogeneização de todo discurso, em que a verdade de outrem, por ser de outrem, é "narrativa". Não é justo com a narrativa, filosófica ou não. Não é justo com as tantas narrativas, escritas ou não. Não é justo com as narrativas de vida orais. A narrativa não é um sinonímico para mentira. A narrativa ficcional tem sua verdade. A narração filosófica ainda é essa que se constitui laboriosamente, num esforço tensional de pensar e dizer e, se possível, agir em conformidade ao dito e pensado. Mas laboriosamente dito e pensado. Tensionalmente dito e pensado.

Nossa narração é história mental. É história da filosofia. É memória de filosofias. A de Espinosa, sobretudo. Nossa narração é memorial. A filosofia de Espinosa concede um lugar menor à memória e à imaginação. Um lugar menor se comparadas em status ao âmbito ontológico da ciência (intuitiva ou não) e da razão. Na Parte V da *Ética*, vimos definida como sobrevivente a maior parte da mente humana, desvinculada de sua *temporalidade*: e a "matéria"

constituinte da memória é o tempo, não a eternidade. Da mesma maneira, a razão apreende a ordem eterna das coisas, e se é tão prioritária na filosofia espinosana, o é porque capaz de compreender-se como essência eterna. A imaginação, à medida que envolve sempre algo dos corpos exteriores, à medida que remete *para fora*, sujeita-se ao entrechocar-se pelo movimento dos corpos singulares, o que não pode ocorrer senão *no tempo*. Por isso, dentre tantos títulos possíveis, dentre as indefinidas alternativas de nomeação de nossa tese, escolhemos a que evoca a narrativa como metáfora, essa figura de linguagem a que Espinosa se volta a muito custo. A história mental da natureza é eterna. A nossa história é temporal, memorial. É lamentável dizer, mas Espinosa não escapa a um preconceito filosófico bastante comum em seu tempo, posteriormente (pensemos em Hegel e sua hierarquia de saberes) e ainda hoje: o de fazer sobrepairar a filosofia frente a outras atividades intelectivas ou produtivas, o de — por considerar-se (e justamente, claro) um exemplo do sábio de que fala, — incorrer numa apreciação detratora de outras produções literárias se comparadas à importância solene das produções filosóficas. Evoquemos o que nos diz o *Tratado teológico-político* a propósito de algumas obras literárias cuja finalidade é apenas escrever "frivolidades": é o que diz de *Orlando Furioso* ao comparar as peripécias do poema ininteligíveis à razão natural, a menos que saibamos que o autor (Ariosto, a quem Espinosa sequer nomeia) não queria nada além de distrair.[493] Mas a vitória e derrota de Espinosa dão-se contiguamente quando pensamos que acertara ao insistir no caráter historial de um Livro que se pretendera por muito tempo afeito à atemporalidade e, mais, à eternidade. Acertara ao atribuir à Escritura (comumente crida imutável, intocável e irretocável) as adversidades e contratempos a que está sujeita qualquer narrativa eventual. Porém, não estendera também a si e à sua *Ethica* a historialidade. Ao contrário do que acontece quanto aos profetas, de quem precisamos conhecer previamente em detalhes a língua original, a época, a intenção dos escritos, livros como *Os elementos* de Euclides prescindiriam de qualquer informação extra: com ensinamentos de simples inteligibilidade, são compreendidos facilmente se vertidos noutra língua que não a originária e com total ignorância acerca do autor. Por pretender sua filosofia uma expressão de "coisas perceptíveis por sua natureza" ("rebus sua natura perceptibilibus"),[494] acreditara Espinosa

[493] "Recordo-me ter lido outrora **em qualquer livro** que um homem, de nome Orlando Furioso, costumava andar pelos ares numa espécie de monstro alado, sobrevoando todas as regiões que lhe apetecia, massacrando sozinho uma enorme quantidade de homens e gigantes, assim como outras fantasias do gênero que são completamente incompreensíveis do ponto de vista do intelecto": p. 219, grifo nosso. É verdade que o intento subjacente do filósofo é mostrar que a Escritura dita sagrada possui histórias absurdas (as histórias de Sansão e Elias, por exemplo) como as profanas, seculares, literárias. Mas assim mesmo permanece a clara hierarquização das finalidades: a narrativa da carruagem alada de Elias é incitar a piedade, a de Perseu em Ovídio é política (o que é discutível, aliás) e a de Ariosto é a "frívola" distração.

[494] SPINOZA, B. TTP VII [111/24].

escapar à ordem da temporalidade. O que o filósofo recomendara como aplicável à Escritura, hoje sabemos aplicável a quaisquer escrituras: inclusive as de Espinosa. Inclusive a nossa. É a sua derrota para o tempo, que tudo devora, salvo a eternidade. Mas a filosofia de Espinosa, narrativa acerca da eternidade, é uma narrativa no tempo. É a vitória do seu método interpretativo.

Nossa narrativa foi de tensões. Oscilou da ênfase à afirmação — admirativa, por que não? — da filosofia de Espinosa como potência de pensamento, à ênfase quanto a seus limites. Porém, também não é tensional a filosofia de Maimônides, perplexa diante da necessidade de conciliação de verdades tão extrínsecas como a de sua Torá e a de Aristóteles? Não é tensional Leão Hebreu com seu sincretismo platônico-aristotélico, literal e alegórico, intelectivo e amoroso? Montaigne com seu ceticismo, não obstante, argumentativo? Descartes com sua dualidade substancial de corpo e mente? Hobbes com seu artificialismo jurídico e, no entanto, cônscio de que a seguridade é uma questão de poder e não de contrato formal? Agora, retrospectivamente, ao considerarmos as tantas tensões apresentadas, dentre outras tantas latentes, compreendemos que não só a filosofia de Espinosa é tensional. Filosofar o é. Pensar o é. Dizer o é. Viver. Por isso o verbo "conciliar", suas flexões de pessoa e número, o substantivo "conciliação", e similares, compareceram com frequência. Denotam a tarefa que coube ao pensamento recorrentemente, como *esforço* para lidar com direcionamentos em princípio, e muitas vezes na continuidade, contraditórios. Ninguém, pois, negará que a filosofia de Espinosa é *esforçada*. "Esforço" é mesmo seu âmago: *conatus*. Esforço de conservação. Mas não *de conservação* como contenção estática da potência atual. Essa interpretação maliciosa do *conatus* é a de Nietzsche que, aliás, não se importava nem um pouco em ser maldoso.[495] Sim, *conatus* como potência a ser expandida, como a queria o próprio filósofo alemão. Desejo de transição a uma perfeição maior. A uma realidade melhor, comparada à anterior. É um esforço louvável e filosofia também se faz com boas intenções. A filosofia de Espinosa é um *esforço para o melhor*. Tanto mais é preciso esse esforço quanto não há garantia de que o melhor nos aconteça: "as coisas cômodas e as incômodas ocorrem igualmente, sem nenhuma distinção, aos piedosos e aos ímpios", diz-nos no Apêndice à Parte I da *Ética*. Não é muito digestível, mas é

[495] NIETZSCHE, F. *Para além de bem e mal*, Capítulo I, "Dos preconceitos dos filósofos", § 13, p. 271: "Os fisiólogos deveriam prestar mais atenção, ao estabelecerem o impulso de autoconservação como impulso cardinal de um ser orgânico. Antes de tudo o vivente quer *dar vazão* à sua força — a própria vida é vontade de potência — : a autoconservação é somente uma das consequências indiretas e mais frequentes disso. — Em suma, aqui, como por toda parte, cuidado com os princípios teleológicos supérfluos! — tais como o impulso de autoconservação (que se deve à inconsequência de Espinosa —). Assim, com efeito, o ordena o método, que tem de ser essencialmente parcimônia de princípios". In: *Obras incompletas*. Para uma análise dessa leitura do conatus de Espinosa por Nietzsche, "Inconsequência de Spinoza?", de Werner Stegmaier. In: *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*, pp. 165-182.

o *esforço* de Espinosa de afirmação do melhor como uma tarefa que não conta, de saída, com o auxílio externo da realidade. O auxílio externo pode ou não advir, as condições favoráveis de vida podem ou não ocorrer. Mas há um auxílio interno com o qual os humanos podem contar: a própria mente com sua potência nativa. A filosofia é um esforço da potência nativa da mente.

Porém, a condição externa é frequentes vezes de tal maneira desfavorável que mesmo a potência nativa fica ameaçada, e aí está uma razão pela qual *devemos* agir. Há uma vitalidade no espinosismo que o leva a ser definido com frequência como uma filosofia da ação.[496] Latências *ou potências* de pensar e dizer como essa é que tornam o espinosismo uma filosofia constantemente revisitada. Às vezes inspira o que nem o filósofo imaginara. Acontece. Se o pensamento é de grande potência narrativa, acontece. Há uma recepção que escapa à *imaginada*. Quanto à dimensão mais abrangente da imanência, a que abarca a extensão (portanto a matéria, a natureza física) e confere-lhe o status ontológico de essência divina: essa potência metafísica incentiva a que movimentos recorram a Espinosa em busca de um fundamento filosófico maior para a defesa que empreendem da natureza, ecologicamente compreendida. Toda forma de vida singular sendo modo de ser de uma mesma existência absoluta, tal concepção sugere uma abordagem holística com vistas à legitimação do direito irrestrito à vida. Sentenças como a do escólio ao lema 7 da Parte II da *Ética* propiciam uma leitura similar: "a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro" ("totam naturam unum esse individuum, cuius partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant absque ulla totius individui mutatione"). Por outro lado, passagens como o escólio 1 da proposição 37 da *Ética* IV são profundamente avessas à ideia norteadora dos movimentos ecológicos: "Não nego, entretanto, que os animais sintam. Nego que não nos seja permitido, por causa disso, atender à nossa conveniência, utilizando-os como desejarmos e tratando-os da maneira que nos seja mais útil" (Espinosa, 2009, p. 309).[497] Mas os movimentos ditos de *ecologia profunda* ("deep ecology movement" ou DEM) ou *ecosofia* buscam na *Ética* um aporte, considerando sua

[496] Por exemplo, a partir da citação seguinte de Laurent Bove, *Espinosa e a psicologia social*, p. 27: "o desejo é compreendido como potência: não desejo de 'algo', mas a própria potência de afirmar a vida e de produzir efeitos. É a isso que ele chama, em latim, *conatus* — o esforço que cada ser faz para perseverar no seu ser. É isso o desejo compreendido como determinação finita — limitada — dentro daquilo que é infinitamente infinito, num plano de imanência. Dito de outro modo, o *apetite* ou *desejo* é antes de mais nada uma potência para agir". E essa ação, racionalmente pensada, filosoficamente considerada, é ação para mais potência, utilidade maior, bem maior, o melhor.

[497] SPINOZA, B. EIV, p. 308: "Nec tamen nego bruta sentire, sed nego, quod propterea non liceat nostrae utilitati conbruta sentire, sed nego, quod propterea non liceat nostrae utilitati consulere et iisdem ad libitum uti".

ontologia geral, mais que asserções particulares ecologicamente questionáveis como o escólio citado.[498] Acontece.

Nenhuma narrativa se encerra em si mesma. Todas pressupõem, se filosóficas, a recepção, a figura do "filósofo leitor". Essa recepção, no entanto, será tanto mais significativa quanto mais sugestivo for o texto a que se vincula. Muito do devir de Espinosa, muito da sua apropriação e ressignificação em nosso tempo, se deve à ênfase, à tônica com que se destaca um ou outro aspecto de seu pensamento. Do ponto de vista da modificação finita que é o ser humano, interessa a rejeição em grande parte pelo espinosismo daquela dicotomia cartesiana entre substância pensante e extensa. A união radicalmente empreendida por Espinosa, ao definir a mente a ideia do corpo, encontra acolhida na neurociência mais contemporânea. Interessa pouco a disposição geométrica da *Ética*. E ao contrário do exemplo anterior, é menos relevante a dimensão mais universal da ontologia: importa, sobretudo, a extremamente instigante dinâmica de mente-corpo. *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*, de António Damásio, é prolífico em sugerir as aproximações entre as descobertas atuais da neurociência e a concepção psicossomática de nosso filósofo. A passagem a seguir ilustra essa aproximação: "é bem correto dizer que, quando temos a experiência de um sentimento positivo, a mente representa mais do que bem-estar, a mente representa também um bem-pensar". Inversamente, "sentir tristeza não diz respeito apenas ao mal-estar. Diz respeito também a um modo ineficiente de pensar, concentrado em torno de um número limitado de ideias de perda" (Damásio, 2004, p. 96). Como não reconhecer as Partes III e IV da *Ética* nessas sentenças? Em prol da homeostasia como "vida bem regulada", o indivíduo "necessita separar os estímulos-emocionalmente-competentes e o desencadeamento de uma emoção, de forma a poder escolher estímulos que produzam estados de sentimento positivo" (Damásio, 2004, p. 288). Trata-se de uma aprendizagem da alegria. Um processo contínuo de libertação para a felicidade, ela mesma, libertária. Um projeto de salvação. E a salvação é saúde.

---

[498]Uma definição de ecosofia como sabedoria normativa é oferecida por Arne Ness, citado por LE GRANGE, L. "Spinoza, Deep Ecology and Education Informed by a (Post)human Sensibility", p. 84: "Por uma ecosofia eu entendo uma filosofia de harmonia ecológica ou equilíbrio. Uma filosofia como uma espécie de sofia (ou) sabedoria, é abertamente normativa, contendo tanto normas, regras, postulados, anúncios de prioridade de valores como hipóteses concernindo ao estado de coisas em nosso universo. Sabedoria é sabedoria política, prescrição, não só descrição científica e predição. Os detalhes de uma ecosofia devem mostrar muitas variações devidas a significativas diferenças concernentes não só aos 'fatos' da poluição, recursos, população etc., mas também às prioridades de valor". Segundo Le Grange "o campo da interdisciplinaridade do novo materialismo emergiu como uma resposta ao predicamento pós-humano e é em parte inspirado pelo espinosismo de Deleuze", p. 89. Para uma boa síntese da apropriação de Espinosa pela *ecologia profunda* de Arne Ness, sua legitimidade parcial e relativa inconsistência, "Spinoza, um ecologista *avant la lettre*?", de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. In: *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*, pp. 281-298.

Vimos que a potência de um intérprete como Negri é capaz de criar um Espinosa à sua imagem e semelhança. Um Espinosa revolucionário. Acontece. É da potência de Negri e da potência do pensamento de Espinosa.[499] Grandes pensamentos não têm obsolescência programada. Sempre será possível regressar a um pensamento e nele encontrar o que atenda às nossas demandas mais atuais. E a partir desse encontro, produzir pensamentos novos. E agir. É o devir do pensamento. É sua história. É sua ação. É seu poder-ser. Mas é preciso igualmente não fechar os olhos às inconsistências, às insuficiências, às contradições, irresoluções de um pensamento, porque saber vê-las é nosso poder-ser. A filosofia de Espinosa, ao mesmo tempo que remete a modificação à realidade da substância, enviando-a do plano do singular ao universal — quando novamente se direcionava ao plano singular dos modos, o fazia para considerar o que é cada modificação em si mesma, definindo-a por sua potência de ser, não pelo que lhe falta. À medida que insistia na consideração de cada modo a partir de sua perfeição ou realidade própria, constituía, pois, sua ontologia como uma ontologia afirmativa de ser, de potência, de vida, a falta sendo apenas relativa à comparação com outra realidade ou perfeição, extrínseca. Tal *entendimento das coisas* abre espaço para que pensemos, inclusive, a filosofia de Espinosa (contrariamente à sua primeira recepção, que insistira em seu "acosmismo"), como uma *protofilosofia da diferença*. Espinosa "desterritorializado". Ser. Abre-se espaço para a potência singular de cada "diferença" como perfeição ou realidade a ser vista primacialmente pelo que é, pelo que dispõe, não por aquilo de que carece se comparada a outra singularidade. Abre-se espaço para que se ultrapasse a noção tão arraigada de uma "natureza humana" uniforme, "universal" (palavra grandiloquente que não esconde tratar-se, no fundo, do fundo de nosso quintal), uma natureza humana tal como Espinosa mesmo a concebia. Que o fazia dizer serem as mulheres inferiores naturalmente aos homens. Ser-poder. Abre-se espaço para que não se pense qualquer religião como "católica" ou de "Igreja universal". Mesmo o credo mínimo oferecido por Espinosa em seu *Tratado teológico-político*, e que tinha o propósito de congregar as diversas crenças sob uma profissão de fé elementar; mesmo esse credo é demasiado para hoje. Não atende às religiões de matrizes outras que não as ditas abraâmicas. Atende ao que se propunha, e nós nos propomos outros fins. Poder-ser. A defesa da democracia por Espinosa é radical à medida que reconhece na potência da multidão o direito-poder de autogestão. Dito assim, já nos apropriamos de Espinosa, já o "desterritorializamos", porque

[499] "A tese mais radical de Negri que atravessa as páginas de *Spinoza subversivo* diz que 'na história da prática coletiva há momentos nos quais o ser se coloca para além do devir. A atualidade de Spinoza consiste, antes de mais nada, nisto: o ser não quer se submeter a um devir que não detenha a verdade. A verdade se diz do ser, a verdade é revolucionária, o ser já é revolução'. Negri reclama o ser como autenticidade que é já-aí metamorfose". "Spinoza libertário", CANGI, A. e PENNISI, A. In: NEGRI, A. *Biocapitalismo*.

talvez não fosse bem isso o que ele queria dizer. Talvez apenas pensasse num modelo de representação como seus (e os nossos) contemporâneos, embora a sua política seja propensa à ultrapassagem do jusnaturalismo e à manutenção de uma concepção conflituosa, sempre presente, de poder como potência em conflito. É possível vê-lo como libertário. É possível vê-lo entre o realismo e o utopismo. Não são visões excludentes. Há quem o veja como filósofo do liberalismo. Acontece. Mas a potência de sua política sugere-nos a possibilidade de outras políticas. De outras ações. Que ultrapassam a esfera de intervenção de uma tese.

Ponto final. Como encerraremos nossa narrativa? Como acabará esta história mental? Como sói ser: com o ponto final bem rotundo da escrita mínima (●).

REFERÊNCIAS

ABENSOUR, Miguel. **O novo espírito utópico.** Urias Arantes (org.); tradutores Claudio Stieltjes et al. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990. (Coleção Repertório)

ABRANTES, Paulo. **Imagens da natureza, imagens da ciência.** Campinas: Papirus Editora, 1988.

ABREU, Luís Machado de. **Spinoza:** a utopia da razão. – 1ª. ed. – Lisboa: Vega, 1993. (Colecção Veja Universidade)

ALAIN. **Spinoza suivi de Souvenirs concernant Jules Lagneau.** Présenté par Robert Bourgne. Paris: Gallimard, 1996.

ALARCÓN, Juan Ruiz de. **La verdad sospechosa; Ganar amigos; Las paredes oyen.** México: Editores Mexicanos Unidos, 1992. (Teatro).

ANGOULVENT, Anne-Laure. **Hobbes e a moral política.** Tradução de Alice Maria Cantuso. Campinas: Papirus Editora, 1996.

ANSELMO, Santo. **Monológio; Proslógio; A verdade; O gramático.** Tradução e notas de Angelo Ricci e Ruy Afonso da Costa Nunes. – 1ª. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

ANSELMO, Santo. **Proslogium.** Tradução de José Silva Rosa e Maria Helena Reis Pereira. – 2ª. ed. – Lisboa: Texto Editora, 1997.

AQUINO, Jefferson Alves de. A aporia no Teeteto de Platão: por uma filosofia perene. **Revista Helius**, vol. 2, n. 2, 2019, pp. 229-250.

AQUINO, Jefferson Alves de. Direito e poder em Espinosa: os fundamentos da liberdade política. **Revista Kalagatos.** Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE, vol. 2, número 4, verão 2005, pp. 109-135.

AQUINO, Jefferson Alves de. Espinosa e a *Scientia politica*: entre ser e dever ser. **Spinoza**. Cuarto coloquio. CHAUÍ, Marilena; TORRES, Sebastián; BAHR, Fernando; compilación de Diego Tatián. – 1a. ed. – Córdoba: Brujas, 2008, pp. 171-180.

AQUINO, Jefferson Alves de. Espinosa e Epicuro: imanência e felicidade. **Revista Conatus.** Fortaleza, vol. 11, n. 21, julho de 2019, pp. 31-41.

AQUINO, Jefferson Alves de. Hermenêutica e ambiguidade: a estratégia discursiva de Espinosa. **Revista Conatus.** Fortaleza, vol. 1, n. 1, julho de 2007, pp. 37-45.

AQUINO, Jefferson Alves de. Leibniz e a teodiceia: o problema do mal e da liberdade humana. **Philosophica.** Revista do Departamento de Filosofia. Lisboa: Universidade de Lisboa, n. 28, 2006, pp. 49-66.

AQUINO, Jefferson Alves de. Mística e geometria: a intuição da unidade em Nicolau de Cusa e Espinosa. **Revista Kalagatos.** Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE, vol. 5, n. 9, inverno 2008, pp. 159-182.

AQUINO, João Emiliano. Diferença e singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza. **Philosophica.** Revista do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, n. 28, 2006, pp. 109-133.

AQUINO, Sto. Tomás de; ALIGHIERI, Dante; DUNS SCOT, John; OCKHAM, William of. **Seleção de Textos.** Tradução de Luiz João Baraúna, Alexandre Correia et. al. – 2ª. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **Maquiavel**: a lógica da força. São Paulo: Editora Moderna, 1993. (Coleção Logos)

AREOPAGITA, Pseudo-Dionísio. **Teologia mística.** Tradução de Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Fissus Editora, 2005.

ARISTÓTELES. **Metafísica.** Volume II. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. – 3ª. ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2013.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. – 2ª. ed. – Brasília: Editora UnB, 1988. (Biblioteca Clássica UnB)

ARISTÓTELES. **Tópicos; Dos argumentos sofísticos; Metafísica (Livro I e Livro II); Ética a Nicômaco; Poética.** Traduções de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim; Joaquim de Carvalho; Eudoro de Souza. – 3ª. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores)

ARNAULD, Antoine & NICOLE, Pierre. **La logique ou l'art de penser contenant, outre les règles communes, plusiers observations nouvelles, propres à former le jugement.** Introduction de Louis Marin. Paris: Flammarion, 1970.

BACON, Francis. **Ensaios**. Tradução e prefácio de Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimarães Editores, 1992.

BACON, Francis. **Novum organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza; Nova Atlântida.** Tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade. – 2ª. ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)

BACON, Francis. **O progresso do conhecimento.** Tradução, apresentação e notas de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

BACONIS, Francisci. **Novum organum scientiarum.** Venetiis, Typis Gaspari Girardi, MDCCLXII. Disponível em: https://archive.org/details/1762novumorganum00baco. Acesso: 28 jan. 2022

BAER, Itzack. **Galut.** Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977. (Coleção Elos)

BALLING, Peter. **La luz sobre el candelabro.** Em SPINOZA, B. **Tratado breve.** Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Alianza Editorial: Madrid, 1990.

BANFI, Antonio. **Galileu.** Tradução de António Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1992. (Biblioteca Básica de Filosofia).

BAYLE, Pierre. **Écrits sur Spinoza.** Publié avec le concours du Centre National des Lettres. Paris: Berg International Éditeurs, 1984.

BENJAMIN, César (org.). **Estudos sobre Spinoza.** Kuno Fischer; J. Land; Charles Edwyn Vaughan; Léon Brunschvicg. Tradução de Eliana Aguiar; Estela dos Santos Abreu; Vera Ribeiro. – 1ª. ed. – Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2014.

BENNET, Jonathan. **Un estudio de la Ética de Spinoza.** Traducción de José Antonio Robles García. – 1ª. ed. – México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

BEYSSADE, Michelle. **Descartes.** Tradução de Fernanda Figueira. Lisboa: Edições 70, 1991. (Biblioteca Básica de Filosofia)

BÍBLIA SAGRADA. Coordenação geral de L. Garmus. Tradução de Domingos Zamagna, Emanuel Bouzon, Ivo Storniolo, João Balduíno Kipper, Lincoln Ramos, Ludovico Garmus, Luís Stadelmann, Mateus Hoepers, Ney Brasil Pereira, Otto Skrzypczak. Petrópolis: Editora Vozes e Editora Santuário, 1982.

BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel republicano.** – 2ª. ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BISOL, Benedetta. A representação cartográfica da ilha de Utopia como 'memento mori'. Brasília: **VIS.** Revista do Programa de Pós-graduação em Artes Visuais da UnB, vol. 18, n. 2, jul-dez. 2019, pp. 48-62. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/revistavis/article/view/27896. Acesso em: 08 ago. 2024

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança.** Volume I. Tradução Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 2005.

BOAVENTURA, São. **Itinerário da mente para Deus.** Bilíngue. Introdução, tradução e notas de António Soares Pinheiro, S. J. – 3ª. ed. – Braga: Faculdade de Filosofia, 1986. (Textos da Filosofia Medieval).

BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia.** Tradução de Marco Aurélio Nogueira. – 2ª. ed. – São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

BOBBIO, Norberto. **Sociedade e Estado na filosofia política moderna.** Tradução de Carlos Nelson Coutinho. – 2ª. ed. – São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BODEI, Remo. **Geometría de las pasiones:** miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político. Traducción de Isidro Rosas. Primera reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

BORGES, Maria de Lourdes. Será o Hegelianismo uma forma de Espinosismo? **Revista Discurso** (30), 1999, pp. 63-85. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38027/40753. Acesso em: 04 dez. 2024.

BOTTOM, Alain de. **Religião para ateus.** Tradução de Vitor Paolozzi. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011.

BOVE, Laurent. **Espinosa e a psicologia social. Ensaios de ontologia política e antropogênese.** Belo Horizonte: Autêntica Editora/Nupsi-USP, 2010. (Coleção Invenções Democráticas)

BRUNSCHVICG, Léon. **Spinoza et ses contemporaines.** – 5ª. ed. – Paris: PUF, 1971. (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine)

BURKE, Peter. **Montaigne.** Tradução Jaimir Conte. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

BUYSE, F. F. A. Le 'démasquement' de Descartes par Spinoza dans *Les Principia Philosophiae Cartesianae*. **Revue Theoria**, 2, 12, pp. 15-43.

CALDERÓN DE LA BARCA, Don Pedro. **Obras Completas em tres volúmenes.** Tomo I. Dramas. Madrid: Aguilar Ediciones, 1951.

CALVINO, João. **Institutas ou Tratado da religião cristã.** Edição Clássica. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. Rio de Janeiro: Editora Cultura Cristã, 2018.

CAMPOS, André dos Santos. Começo e progressão na filosofia de Spinoza: um encontro com Hegel. **Revista Kalagatos.** EDUECE, vol. 1, n. 2, verão 2004, pp. 11-43.

CAMPOS, André dos Santos. Spinoza e Espinosa: excurso antroponímico. **Revista Conatus**, vol. 1, n. 1, julho de 2007, pp. 19-26.

CANTO, Rafael Estrela. Spinoza: o desejo e o sumo bem, de filósofo a sábio. **Revista Argumentos**, ano 10, n. 20, Fortaleza, jul/dez. 2018, pp. 87-99.

CARVALHO, Joaquim de. **Obras completas.** Vol. I: Filosofia e História da Filosofia. – 2ª. ed. – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1978.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. – 3ª. ed. – Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1997. (Coleção Repertórios)

CAVALCANTI, Gabrielle. Acerca do *Sobre o não-ser ou sobre a natureza* de Górgias: a paráfrase de Sexto Empírico. **Revista Prometeus**, vol. 11, n. 27 ("Dossiê Epicteto"), maio-agosto de 2018, pp. 255-275. Disponível em: https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/4722 Acesso: 09 mai. 2022.

CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real.** Imanência e liberdade em Espinosa. Volume I. Imanência. – 1ª. ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real.** Imanência e liberdade em Espinosa. Volume I. Imanência. Notas, bibliografia e índices. – 1ª. ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real.** Imanência e liberdade em Espinosa. Volume II. Liberdade. – 1ª. ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

CHAUÍ, Marilena. **Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo**. – 2ª. ed. – São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

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

COMÉNIO. **Didáctica magna.** Tratado da arte universal de ensinar tudo a todos. Tradução e notas de Joaquim Ferreira Gomes. – 4ª. ed. – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

COMTE-SPONVILLE, André. **A felicidade, desesperadamente.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

COTTINGHAM, John. **A filosofia de Descartes.** Tradução de Maria do Rosário de Sousa Guedes. Lisboa: Edições 70, 1989. (O Saber da Filosofia).

COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes.** Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995. (Dicionários de Filósofos).

CRUZ, S. Juan de la. **El cántico espiritual.** Canciones entre el alma y Cristo, su esposo. Buenos Aires: Editorial Difusión, 1946. (Colección "Christus" No. 29)

CURLEY, Edwyn M. A correspondência entre Lambert van Velthuysen e Espinosa. **Revista Discurso** (31), 2000. Disponível em https://www.revistas.usp.br/discurso/issue/view/3160. Acesso: 27 nov. 2024.

DAMÁSIO, António. **Em busca de Espinosa.** Prazer e dor na ciência dos sentimentos. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DE CUSA, Nicolau. **A visão de Deus.** Tradução e introdução de João Maria André; prefácio de Miguel Baptista Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

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

DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica.** Tradução de Peter Pál Pebart. – 1ª. ed. – Rio de Janeiro: Editora 34, 1997. (Coleção TRANS)

DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981).** Seleção e introdução Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Júnior. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza: EdUECE, 2009. (Coleção Argentum Nostrum)

DELEUZE, Gilles. **Espinosa.** Filosofia prática. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema da expressão.** Tradução do Coletivo GT Deleuze 12. São Paulo: Editora 34, 2017. (Coleção Trans).

DELEUZE, Gilles. **Espinoza e os signos.** Tradução de Abílio Ferreira. Porto-Portugal: Editora RÉS, s/d.

DELEUZE, Gilles-GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alfonso Muñoz. – 3ª. ed. – Rio de Janeiro: Editora 34, 2010. (Coleção TRANS)

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

DESCARTES, René. **Oeuvres et lettres.** Textes présentés par André Bridoux. Paris: Gallimard, 2004. (Bibliothèque de la Pléiade).

DESCARTES, René. **Princípios de filosofia.** Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2006. (Textos Filosóficos).

DESCARTES, René. **Regras para a direcção do espírito.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989. (Textos Filosóficos).

DILTHEY, Wilhelm. **Obras de Wilhelm Dilthey II.** Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII. Traducción y prólogo de Eugenio Ímaz. Segunda reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

DOMINGUES, Ivan. **O grau zero do conhecimento.** O problema da fundamentação das ciências humanas. São Paulo: Edições Loyola, 1991. (Coleção Filosofia)

DOMÍNGUEZ, Atilano. La morale de Spinoza et le salut par la foi. **Revue Philosophique de Louvain.** Publiée par L'Institute Supérieur de Philosophie. Année 1980, Tome 78, "Quatriéme Série, n. 39, pp. 345-364.

DOMÍNGUEZ, Atilano (comp.). **Biografías de Spinoza.** Madrid: Alianza Editorial, 1995.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa.** Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

EBREO, Leone (Iehudah Abrabanel). **Dialoghi d'amore.** A cura di Giacinto Manupella. Volume I. Testo italiano, note, documenti. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983.

EMPÍRICO, Sexto. **Contra os retóricos.** Edição bilíngue. Tradução, apresentação e comentários de Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ESPINOSA, B. **Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar.** Prefácio de Marilena Chauí; introdução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Ericka Marie Itokazu; tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. – 1ª. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. (Coleção Filô/Espinosa).

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)

ESPINOSA, B. **Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos.** Edição bilíngue latim-português. Tradução de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. – 1ª. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

ESPINOSA, B. **Tratado da reforma do entendimento.** Edição bilíngue. Tradução de Abílio Queiroz. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos).

ESPINOSA, B. **Tratado da reforma da inteligência.** Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. – 2ª. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Clássicos).

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado político.** Tradução de Diogo Pires Aurélio; revisão de Homero Santiago. – 1ª. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ESPINOSA, B. **Tratado teológico-político.** Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988.

EUCLIDES. **Os elementos.** Tradução e introdução de Irineu Bicudo. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

EZÍDIO, Camila. A sindérese e o conhecimento da lei natural em Tomás de Aquino. **Cadernos De Ética E Filosofia Política**, *1* (38), 2021, pp. 188-198. Disponível em: https://doi.org/10.11606/issn.1517-0128.v1i38p188-198. Acesso em: 10 jun. 2024

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. **A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/ Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. **Diálogo e controvérsia na modernidade pré-crítica.** São Leopoldo, Editora UNISINOS, 2013. (Coleção Focus)

FEYERABEND, Paul. **Contra o método.** Tradução de Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

FINN, Stephen J. **Compreender Hobbes.** Tradução de Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. (Série Compreender)

FITZMEYER, Joseph A., S.J. **Escritura, a alma da teologia.** Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. Benedictus de Spinoza e o método geométrico: para uma análise das suas origens. **Revista Portuguesa de Filosofia.** Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa, vol. 60, fascículo 1, janeiro-março de 2004, pp. 47-59.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. Considerações sobre a definição VII da Parte I da *Ética* de Benedictus de Spinoza. **Kalagatos.** Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE. Fortaleza, v. 1, n. 1, inverno de 2004, pp. 107-128.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. Considerações sobre a *ordine geometrico demonstrata* na Ética de Benedictus de Spinoza. **Philosophica.** Revista de Filosofia de História Moderna. São Cristóvão, n. 4, março de 2003, pp. 21-38.

FRAGOSO, Emanuel A. da Rocha (org.). **Spinoza.** Cinco ensaios por Renan, Delbos, Chartier, Brunschvicg, Boutroux. Londrina: Eduel, 2004.

GALILEI, Galileu. **Ciência e fé.** Cartas de Galileu sobre a questão religiosa. Tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Nova Stella Editorial; Rio de Janeiro: MAST, 1988.

GALILEI, Galileu. **O Ensaiador.** Tradução e notas de Helda Barraco. – 2ª. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores)

GANDILLAC, Maurice de. **Gêneses da Modernidade.** Tradução de Lúcia Cláudia Leão e Marília Pessoa. – 1ª. ed. – Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. (Coleção TRANS)

GARRET, Aaron V. **Meaning in Spinoza's method.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

GARRETT, Don. **The Cambridge Companion to Spinoza.** 9th printing. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

GEBHARDT, Carl. **Spinoza**. Traducción de Oscar Cohen; prólogo de Diego Tatián. – 1ª. ed. – Buenos Aires: Losada, 2007. (Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento).

GILBERT, Pierre. **Pequena história da exegese bíblica.** Tradução de Edinei da Rosa Cândido. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

GIRONDO, Oliverio. **Obra completa.** Edición crítica, Raúl Antelo, coordenador. – 1ª. ed. – Madrid; Barcelona; Lisboa; París; México; Buenos Aires; São Paulo; Lima; Guatemala; San José; Santiago de Chile: ALLCA XX, 1999. (Colección Archivos)

GLEIZER, Marcos André. **Verdade e certeza em Espinosa.** Porto Alegre: L&PM, 1999. (Coleção Philosophia)

GOMES, Carlos Wagner Benevides. **O papel da finalidade imanente da ação humana na ética e na política de Spinoza.** Fortaleza, UFC: 2021. Tese de doutoramento em Filosofia, 273 pp.

GONÇALVES, Angela. Moral por provisão ou provisória em René Descartes. **ethic@.** Florianópolis: UFSC, vol. 14, n. 1, julho de 2015, pp.164-173. Disponível em: http://dx.doi.org/10.5007/1677-2954.2015v14n1p164. Acesso: 18 mai. 2022.

GRACIÁN, Baltasar. **Oráculo manual e arte de prudência.** Tradução, comentários e notas de Morus. São Paulo: Ahimsa, 1984.

GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz (De iuri belli ac pacis).** Tradução de Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2004. (Coleção Clássicos do Direito Internacional)

GUENANCIA, Pierre. **Descartes.** Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986. (Biblioteca de Filosofia)

HADDAD, Gérard. **Maimônides.** Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. (Coleção Figuras do Saber)

HEBREU, Leão. **Diálogos de amor.** Apresentação de João Vila-Chã, S. J. Tradução de Giacinto Manuppella. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001. (Coleção Pensamento Português)

HEINE, Heinrich. **Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha.** Estudo de Wolfgang Wieland; tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991. (Biblioteca Pólen)

HESCHEL, Abraham Joshua. **Maimónides.** Traducido del inglês por José Manuel Álvarez Flórez. Barcelona: Muchnik Editores, 1986.

HOBBES, Thomas. **De cive:** elementos filosóficos a respeito do cidadão. Tradução de Ingeborg Soler. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1993. (Clássicos do Pensamento Político)

HOBBES, Thomas. **Diálogo entre um filósofo e um jurista.** Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy Editora, 2001.

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

HUENEMANN, Charlie (org.). **Interpretando Espinoza.** Ensaios críticos. São Paulo: Madras, 2010.

HUENEMANN, Charlie (ed.). **Interpreting Spinoza.** Critical essays. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

IZUTSU, Toshihiko. **El kóan zen.** Traducción de Juan Garcia Atienza. Madrid: Editorial Eyras, 1980.

JAEGER, Werner. **Aristóteles.** Bases para la historia de su desarrollo intelectual. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

JAPIASSU, Hilton. **Francis Bacon:** o profeta da ciência moderna. São Paulo: Editora Letras & Letras, 1995.

JAPIASSU, Hilton. **Saber astrológico:** impostura científica? São Paulo: Editora Letras & Letras, 1992.

JAQUET, Chantal. **Spinoza ou la prudence.** Paris: Éditions Quintette, mars 1997. (Collection Philosopher)

JEANNIÈRE, Abel. **Platão**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995. (Biblioteca de Filosofia)

JELLES, Jarig. **Professione della fede universale e cristiana/ Belydenisse des algemeenen en christelyken Geloofs, vervattet in een Brief aan N.N.** A cura di Leen Spruit. Prima edizione. Macerata: Edizione Quodlibet, 2004. (Spinozana)

JONGENEELEN, Gerrit H. La philosophie politique d'Adrien Koerbagh. **Cahiers Spinoza 6**, 1991, pp. 247-267. Disponível em: https://www.academia.edu/4231266/La_philosophie_politique_dAdrien_Koerbagh?auto=download. Acesso em: 07 nov. 2024.

JORDÃO, Francisco Vieira. **Espinosa:** história, salvação e comunidade. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

JORDÃO, Francisco Vieira. **Sistema e interpretação em Espinosa.** Vermoim/Maia: Castoliva Editora, 1993.

JOSEFO, Flávio. **História dos hebreus (obra completa).** Tradução de Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: CPDA, 1992.

KANT, Emmanuel. **Filosofía de la história.** Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz. Cuarta reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. (Coleccion Popular)

KANT, Immanuel. **Textos selecionados.** Traduções de Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores)

KAPLAN, Francis. **L'Éthique de Spinoza et la méthode géométrique**. **Introduction à la lecture de Spinoza.** France: Flammarion, 1998.

LACOUTURE, Jean. **Montaigne a cavalo.** Tradução de F. Rangel. Rio de Janeiro: Record, 1998.

LA METTRIE. **O homem-máquina.** Tradução de Antonio Carvalho; Introdução e notas de Fernando Guerreiro. Lisboa: Editorial Estampa, 1982.

LA PEYRÈRE, Isaac. **I Preadamiti/ Praeadamitae.** A cura di Giuseppe Lucchesini e Pina Totaro. Prima edizione. Macerata: Edizione Quodlibet, 2004. (Spinozana)

LAU, Franz. **Lutero.** Tradução de Walter O. Sclupp. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 1974.

LE GRANGE, Leslie. Spinoza, Deep Ecology and Education Informed by a (Post)human Sensibility. **ACCESS: Contemporary Issues in Education.** 2018, vol. 39, n. 1, pp. 81–90. Disponível em: https://doi.org/10.1080/00131857.2017.1384723. Acesso: 04 dez. 2024.

LEIBNIZ, Gottfried. **A monadologia; Discurso de metafísica**; **Da origem primeira das coisas; O que é a ideia; Correspondência com Clarke.** Tradução de Marilena de Sousa Chauí e Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

LEIBNIZ, Gottfried. **Réfutation inédite de Spinoza.** Letture et appareil critique de martine de Gaudemar. Arles: Babel, 1999.

LEVY, Lia. **O autômato espiritual.** A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa. Porto Alegre: L&PM, 1988. (Coleção Philosophia)

LOCKE, John. **Cartas sobre a tolerância.** Tradução de Jeane B. Duarte Rangel e Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone Editora, 2004. (Coleção Fundamentos do Direito)

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Tradução de Anoar Aiex e E. jacy Ribeiro. – 2ª. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

LUCAS, Maximilien. **A vida de Baruch de Espinosa;** ANÔNIMO. **O espírito do senhor Baruch de Espinosa.** Tratado dos três impostores. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LUCIANO. **Diálogo dos mortos.** Introdução, versão do grego e notas de Américo da Costa Ramalho. Brasília: Editora UNB, 1998.

LUCIANO. **Hermótimo ou as escolas filosóficas**. Prefácio, tradução e notas de Custódio Mogueijo. Lisboa: Editorial Inquérito Limitada, 1986.

LÚLIO, Raimundo. **Livro do amigo e do Amado.** Introdução, tradução do catalão e estudos de Esteve Jaulent. São Paulo: Edições Loyola, 1989. (Coleção Estudos Medievais — 1)

LUTERO, Martinho. **Da liberdade do cristão; Prefácios à Bíblia.** Tradução de Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

MACFARLANE, L. J. **Teoria política moderna.** Tradução de Jório Dauster M. e Silva Brasília: Editora UNB, 1981. (Coleção Pensamento Político)

MACHEREY, Pierre. **Avec Spinoza.** Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme. – 1ª. ed. – Paris: PUF, 1992. (Philosophie d'Aujourd'hui).

MACHEREY, Pierre. **Introduction à l'Éthique de Spinoza.** La seconde partie: la réalité mentale. – 1ª. ed. – Paris: PUF, 1997. (Les Grands Livres de la Philosophie).

MACHIAVELLI, NICCOLÒ. **Il príncipe.** Con uno scrito di G. W. F. Hegel. Cura di Ugo Dotti. Terza edizione. Milano: Feltrinelli Editore, 1993.

MAIMÓNIDES. **Guía de perplejos.** Traducción de David Gonzalo Maeso. Madrid: Editorial Trotta, 1998. (Colección Al-Andalus: Textos y Estudios)

MAIMÔNIDES. **Guia dos perplexos.** Parte 1. Tradução e prefácio de Uri Lam. São Paulo: Editora Landy, 2004.

MAIMÔNIDES. **Guia dos perplexos.** Parte 2. Tradução e prefácio de Uri Lam. São Paulo: Editora Landy, 2003.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio.** "Discorsi". Tradução de Sérgio Bath. – 3ª. ed. – Brasília: Editora UNB, 1994.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe; Escritos políticos.** Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores)

MARCONDES, Danilo. **Raízes da dúvida.** Ceticismo e filosofia moderna. – 1ª. ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

MARTINS, André; OLIVA, Luís César; SANTIAGO, Homero (org.). **As ilusões do eu:** Spinoza e Nietzsche. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista.** Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005.

MASON, Richard. **The God of Spinoza.** A philosophical study. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

MATHERON, Alexandre. **Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique.** Lyon: Ens Éditions, 2011.

MÉCHOULAN, Henry. **Dinheiro e liberdade.** Amsterdã no tempo de Spinoza. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

MELO, Hygina Bruzzi de. Espinoza: a Escritura como escritura. **Revista Síntese Nova Fase.** Vol. 21, n. 66, julho-setembro de 1994, pp. 367-377.

MEYER, Lodewijk. **Philosophy as the interpreter of Holy Scripture.** Translated by Samuel Shirley. Introduction and notes by Lee C. Rice & Francis Pastijn. Marquette University Press, 2005.

MIRANDOLA, Giovanni Pico della. **Discurso sobre a dignidade dos homens.** Edição bilíngue. Tradução de Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 1989.

MONDOLFO, Rodolfo. **Figuras e ideias da Filosofia da Renascença.** Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Editora Mestre Jou, s/d.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaios.** Tradução de Sérgio Milliet. – 1ª. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores)

MORE, Thomas. **A Utopia.** Tradução e notas de Luís de Andrade. – 1ª. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores)

MORE, Thomas. **Epigramas.** Tradução de Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1996. (Coleção Educadores da Humanidade)

MOREAU, Joseph. **Espinosa e o espinosismo.** Tradução de Lurdes Jacob e Jorge Ramalho. Lisboa: Edições 70, 1982.

MOREAU, Pierre-François. **Spinoza.** Tradução de Ana Luísa Faria e Miguel Serras Pereira. Porto: Publicações Dom Quixote, 1987. (Mestres do Passado)

MORUS, Thomas. **L'Utopie.** Traduction nouvelle par M. Victor Stouvenel avec une introduction, une notice bibliographique et des notes par le traducteur. Paris: Paulin, Libraire-Éditeur, 1842. Disponível em https://gpthome69.wordpress.com/wp-content/uploads/2019/12/utopie_thomas_morus.pdf. Acesso: 14 nov. 2024.

MUHANA, Adma. **Uriel da Costa e a nação portuguesa.** Edição comemorativa do "Exame das tradições fariseias". São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2016.

NADER, Paulo. **A filosofia do direito.** – 5ª. ed. – Rio de Janeiro: Editora Forense, 1997.

NADLER, Steven. Descartes et Cervantes: le malin génie et la folie de Don Quichotte. **Revue Laval Théologique et Philosophique.** Vol. 53, n. 3, octobre 1997, pp. 605–616. Actes du Colloque International Descartes. Disponível em: https://doi.org/10.7202/401116ar. Acesso: 23 set. 2022.

NADLER, Steven. **Espinosa.** Vida e obra. Tradução de J. Espadeiro Martins. Portugal: Publicações Europa-América, 2003. (Coleção Biografias)

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

NAMER, Gérard. **Maquiavel ou as origens da sociologia do conhecimento.** Tradução de Armando Ribeiro Pinto. São Paulo: Editora Cultrix, 1982.

NEGRI, Antonio. **Biocapitalismo.** Entre Spinoza e aconstituição política do presente. Tradução de maria Paula Gurgel Pinheiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil/Iluminuras, 2015.

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

NEGRI, Antonio. **Spinoza subversivo.** Variaciones (in)actuales. Traducción y edición de Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Ediciones Akal, 2000.

NEWTON, Isaac. **Princípios matemáticos; Óptica; O peso e o equilíbrio dos fluidos.** Traduções de Carlos Lopes de Mattos et al. – 2ª. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1985. (Textos filosóficos)

NIETZSCHE, F. **Obras incompletas.** Seleção de textos de Gérard lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Posfácio de Antonio Cândido. – 2ª. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores)

NÓBREGA, Carlos. **O verbo desolado.** Fortaleza: Máquina de Ler, 2019.

NOGUEIRA, Daniel. Spinoza e a arte. **Revista Conatus.** Fortaleza, vol. 4, n. 8, dezembro de 2010, pp. 19-23.

NYDEN-BULLOCK, Tammy. Radical cartesian politics: Velthuyse, De La Court and Spinoza. **Studia Spinozana.** Central Theme: Spinoza and Dutch Cartesianism. Rotterdam, Vol. 15, Wiep Van Bunge (Special Editor), 1999, pp. 35-65.

OLASO, Mercedes Allendesalazar. **Spinoza :** filosofía, pasiones y política. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

PARMÊNIDES. **Da natureza.** Tradução, notas e comentários de José Trindade Santos. – 3ª. ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2013. (Coleção Leituras Filosóficas).

PASCAL. **Oeuvres complètes.** Préface d'Henri Gouhier, présentation et notes de Louis Lafuma. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

PETRARCA. **La vita solitaria.** Bologna: Presso Gaetano Romagnoli, 1879. Disponível em: https://archive.org/details/lavitasolitaria01petr/page/n6/mode/1up?view=theater. Acesso: 22 nov. 2024

PETRARCA. **Poemas de amor.** Tradução de Jamir Almansur Haddad. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.

PINTO, F. Cabral. **A heresia política de Espinosa.** Lisboa: Livros Horizonte, 1990. (Coleção Horizonte Universitário)

PLATÃO. **O Banquete; Fédon. Sofista; Político.** Traduções de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. – 1ª. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. **Teeteto ou da ciência.** Tradução, prefácio e notas de Fernando Melro. – 2ª. ed. – Lisboa: Editorial Inquérito, s/d. (Cadernos Culturais).

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja.** São Paulo: Edições Paulinas, 1999.

POPKIN, Richard. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza.** Tradução de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

PRÉ-SOCRÁTICOS. **Fragmentos, doxografia e comentários.** Seleção de textos de José Cavalcante de Souza; traduções de José Cavalcante de Souza et al. – 2ª. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

QUIDORT, João. **Sobre o poder régio e papal**. Tradução de Luís de Boni. Rio de Janeiro: Vozes, 1989. (Coleção Clássicos do Pensamento Político)

RAMOND, Charles. **Le vocabulaire de Spinoza.** Paris: Ellipses, 1999. (Collection Vocabulaire de...)

RIBEIRO, Leonardo Lima. **Ciência intuitiva e suprema liberdade na *Ética* de Spinoza.** Fortaleza: EdUECE, 2013.

RIBEIRO, Renato Janine. **A marca do Leviatã.** São Paulo: Ática, 1978. (Coleção Ensaios 42)

RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem medo:** Hobbes contra o seu tempo. – 2ª. ed. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

RODIS-LEWIS, Geneviève. **Descartes.** Uma biografia. – 1ª. ed. – Rio de Janeiro: Record Editorial, 1995.

RODRIGUES, Elisa. Lutero, questões hermenêuticas e a Reforma Protestante. Campinas, **Reflexão**, 41(2), jul./dez., 2016, pp. 155-163.

ROJAS, Fernando de. **La celestina.** Introducción Juan Alarcón Benito. Madrid: Edimat Libros, 2009. (Letras Mayúsculas)

ROSA, João Guimarães. **Ficção completa em dois volumes.** Volume II. Grande sertão: veredas; Primeiras estórias; Tutameia; Estas estórias; Ave, palavra. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. (Biblioteca Luso-Brasileira)

ROSENFIELD, Denis. **Descartes e as peripécias da razão**. São Paulo: Editora Iluminuras, 1996.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes.** Tradução de Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. – 2ª. ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores)

SACROBOSCO, Johannes de. **Tratado da esfera.** Tradução e comentários de Pedro Nunes; atualização para o português contemporâneo de Carlos Ziller Camenietzki. – 2ª. ed. – São Paulo: Editora UNESP, 2011. (Clássicos)

SADEK, Maria Tereza. **Maquiavel:** a política como ela é. São Paulo: FTD, 1996. (Coleção Por Outro Lado)

SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. Rousseau e os limites da lei natural. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 21, pp. 119-128. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/56555/59611. Acesso em: 18 ago. 2024

SANTIAGO, Homero. Carta sobre Espinosa. **Cadernos Espinosanos.** Estudos sobre o século XVII. São Paulo: n. XVI, jan-jun de 2007, pp. 131-138.

SANTIAGO, Homero. **Espinosa e o cartesianismo.** O estabelecimento da ordem nos *Princípios de filosofia cartesiana*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

SANTOS, Arlindo Veiga dos. **Filosofia política de Santo Tomás de Aquino.** Prefácio do Dr. L. Van Acker. 3ª. edição melhorada. São Paulo: José Bushatsky Editor, 1955.

SANZ, Victor. Filosofía y religión en Spinoza. **Estudios Filosóficos.** Instituto Superior de Filosofía, vol. XLVI, n. 132. Valladolid: Editorial San Esteban, año 1997, pp. 217-255.

SANZ, Victor. La religión en la correspondencia de Spinoza: Boxel-Spinoza. **In umbra inteligentiae.** Estudios en homenaje al prof. Juan Cruz Cruz, pp. 729-745. GONZÁLEZ, Ángel Luis e ZORROZA, Maria Idoya (editores). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2001. (Colección de Pensamiento Medieval y Renascentista). Disponível em: https://hdl.handle.net/10171/19227. Acesso: 16 ago. 2024.

SCALA, André. **Espinosa.** Tradução de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. (Figuras do Saber).

SÊNECA. **Sobre a providência divina; Sobre a firmeza do homem sábio.** Edição bilíngue: tradução, introdução e notas de Ricardo da Cunha Lima. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.

SÊNECA. **Tratado sobre a clemência.** Introdução, tradução e notas de Ingeborg Braren. Petrópolis: Editora Vozes, 1990. (Coleção Clássicos do Pensamento Político).

SILESIUS, Angelus. **O peregrino querubínico.** Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 1996. (Coleção Educadores da Humanidade).

SILVA, Samuel da. **Tratado da imortalidade da alma.** Fixação do texto, prefácio e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda,1982. (Colecção Pensamento Português).

SPINOZA, B. **Compendio de gramática de la lengua hebrea.** Introducción, traducción y notas de Guadalupe González Diéguez. Madrid: Editorial Trotta, 2005. (Clásicos de la Cultura).

SPINOZA, B. **Correspondencia.** Traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990. (Sección: Clásicos)

SPINOZA, B. **Éthique démontrée selon l'Ordre Géometrique.** Bilingue latin-français. Presenté, traduit et commenté par Bernard Pautrat. Paris: Éditions de Seuil, 1999.

SPINOZA, B. **Ética demonstrada segundo a ordem geométrica.** Edição bilíngue latim-português. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. – 2ª. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

SPINOZA, B. **Ética demostrada según el orden geométrico.** Traducción de Oscar Cohan. Cuarta reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
SPINOZA, B. **Ética demostrada según el orden geométrico.** Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. – 3ª. ed. – Madrid: Alianza Editorial, 1998. (Filosofía/Materiales)

SPINOZA, B. **Opera quae supersunt omnia ex editionibus principibus denuo edidit et praefatus est Carolüs Hermannus Brüder.** Vol. II. De intellectus emendatione, Tractatus politicus, Epistolae. Ex Officina Beknhardi Tauchnitz. MDCCCXLIV. Disponível em:

https://archive.org/details/operaquaesupersu01spin/page/n5/mode/2up. Acesso em: 08 dez. 2024.

SPINOZA, B. **Oeuvres complètes.** Texte présenté, traduit et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi. Éditions Gallimard, 1992. (Bibliothèque de la Pléiade)

SPINOZA, B. **Tratado breve.** Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

SPINOZA, B. **Tratado de la reforma del entendimento; Princípios de filosofía de Descartes; Pensamientos metafísicos.** Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

SPINOZA, B. **Tratado teológico-político.** Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

SPINOZA, B. **Trattato teologico-politico.** Traduzione e commenti di Antonio Droetto ed Emilia Giancotti Boscherini. Giulio Einaudi Editore, 1980.

SPINOZA, B. **Tratatto teologico-politico.** Testo latino a fronte. Prima edizione. A cura di Alessandro Dini. Rusconi, 1999.

STAROBINSKI, Jean. **Montaigne em movimento.** Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SUHAMY, Ariel; DAVAL, Alia. **Spinoza por las bestias.** Traducción de Sebastian Puente. – 1ª. ed. – Buenos Aires: Editorial Cactus, 2016. (Serie Occursus Once)

SZACHI, Jerzy. **As utopias ou a felicidade imaginada.** Tradução de Rubem César Fernandes. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1972.

TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva. Revisitando uma carta em português sobre Sabbatai Zvi. **Revista Sefarad (*Sef*).** Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. 67, 1, janeiro-junho de 2007, pp. 155-190. Disponível em https://doi.org/10.3989/sefarad.2007.v67.i1.436. Acesso em 03/11/2022.

TEIXEIRA, Lívio. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa.** São Paulo: Editora UNESP, 2001. (Coleção Biblioteca de Filosofia).

THEOBALDO, Maria Cristina. Montaigne, os canibais e todos os outros do mundo. **Modernos & contemporâneos.** Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas, v. 4, n. 10., jul./dez., 2020, pp. 96-111.

THIMOUNIER, Samuel. Epístolas: Espinosa e Boxel. São Paulo, **Cadernos Espinosanos.** Estudos sobre o século XVII, n. 35, jul-dez. 2006, pp. 523-571.

TORRES, Sebastián. Machiavelli y Spinoza: entre securitas y libertas. **Revista Conatus**. Fortaleza, volume 1, número 1, julho de 2007, pp. 87-103.

VARELA, Nicolás González. **Racismo & filosofía.** Sobre un sueño de Spinoza. Copyleft, 2013.

VICO, Giambattista. **Ciência nova.** Tradução de Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

VOLTAIRE, François Marie Arouet. **Cartas inglesas; Dicionário filosófico; O filósofo ignorante; Tratado de metafísica.** Tradução de Bruno da Ponte, João Lopes Alves e Marilena de Sousa Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores)

WIENPAHL, Paul. **Por un Spinoza radical.** Traducción de Adolfo Castanón, Leticia García Urriza y Alfredo Herrera Patino. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

YATES, Frances A. **Giordano Bruno e a tradição hermética.** Tradução de Yolanda Steidel de Toledo. São Paulo: Cultrix, 1995.

YOVEL, Yirmiyahu. **Espinosa e outros hereges.** Tradução de Maria Ramos e Maria Elisabete C. A. Costa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993. (Estudos Gerais/ Série Universitária)

ZUMTHOR, Paul. **A Holanda no tempo de Rembrandt**. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1989. (A Vida Cotidiana)