

LOGOS

Espinosa – uma filosofia da liberdade

Baruch de Espinosa, expulso pelos judeus e desprezado pelos cristãos, é o exemplo vivo da liberdade de pensamento e de expressão, por ele defendida com o risco de sua própria existência. Libertar os seres humanos do peso de suas superstições e preconceitos, fazê-los compreender e aceitar as causas das suas paixões, convidá-los ao exercício de sua própria capacidade para pensar e agir, eis as principais metas de Espinosa.

A vida livre só pode existir quando os humanos instituem a sociedade política fundada em direitos por ela estabelecidos e conservados – por isso Espinosa demonstra que a democracia é o mais natural dos regimes políticos.

A liberdade só pode ser experimentada por nós se for sentida como felicidade e contentamento, vindos do conhecimento verdadeiro e de afetos que aumentam nossa capacidade de agir – por isso Espinosa escreve uma ética na qual o objetivo essencial é liberar-nos da tristeza e do ódio para assim aumentar as forças de nosso corpo e de nossa alma.



ISBN 85-16-013



9 788516 013882

LOGOSMARILENA CHAUI

Espinosa

uma filosofia da liberdade



MARILENA CHAUI

filosofia da liberdade

199,22
C49t
Ex.1

Es

3^ª
IMPRESS



COORDENAÇÃO EDITORIAL
Maria Lúcia de Arruda Aranha

PREPARAÇÃO DO TEXTO
Valter A. Rodrigues

REVISÃO
Celia Munin
Márcio Della Rosa

EDIÇÃO DE ARTE
Ricardo Postacchini

CAPA
Ilustração baseada em auto-retrato
de Espinosa, no qual ele se representa
como Masaniello, um pescador que liderou
a revolução popular de Nápoles

PESQUISA ICONOGRÁFICA
Marilena Chauí

TRATAMENTO DE IMAGENS
Admir F. Baptista
Marcos A. Arriant

DIAGRAMAÇÃO
Claudinei Corrêa Filho

SAÍDA DE FILMES
Edmundo C. Canado
Helio P. de Souza Filho

COORDENAÇÃO DO PCP
Fernando Dalto Degan

IMPRESSÃO E ACABAMENTO
Bartira Gráfica e Editora Ltda.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Chauí, Marilena de Souza
Espinosa : uma filosofia da liberdade / Marilena
Chauí. - São Paulo : Moderna, 1995. (Coleção logos)

Bibliografia.

1. Filosofia holandesa 2. Política 3. Racionalismo
4. Razão 5. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677 -
Crítica e interpretação I. Título. II. Série.

95-2480

CDD-199.492

Índices para catálogo sistemático:

I. Filosofia holandesa 199.492

ISBN 85-16-01388-X

Todos os direitos reservados

EDITORA MODERNA LTDA.

Rua Padre Adelinho, 758 - Belenzinho
São Paulo - SP - Brasil - CEP 03303-904
Vendas e Atendimento: Tel. (0₁₁) 6090-1500
Fax (0₁₁) 6090-1501
www.moderna.com.br
2001

Impresso no Brasil

Sumário

Introdução, 6

A sinagoga e o templo, 6; Um divisor de águas, 8

Parte I. O PENSAMENTO DE ESPINOSA

1 Espinosa e seu tempo, 14

A comunidade judaica de Amsterdã, 14; O Século de Ouro holandês, 23; O círculo de Espinosa, 29; Cronologia, 32

2 Contra a superstição e a servidão, 34

Racionalismo absoluto, 34; Da imagem à idéia de Deus, 43; Liberdade e felicidade, 52

3 A política, 73

Direito natural e estado de Natureza, 73; Direito civil e Estado civil, 75; Os regimes políticos, 76; A dominação dos espíritos e a liberdade política, 77

4 Conclusão: Espinosa, nosso contemporâneo, 80

Parte II. ANTOLOGIA

Nota introdutória, 84

O método, 85

1. O caminho reflexivo: autoconhecimento do intelecto e de suas forças, 85; 2. O método reflexivo: a idéia verdadeira, índice de si mesma, como ponto de partida do método, 86

Deus, 88

3. A imaginação finalista e a imagem de Deus como monarca do universo, 88; 4. A potência de Deus não é senão a livre necessidade de Sua essência, 90

As paixões, 90

5. A origem e a natureza das paixões: os afetos são naturais aos seres humanos, 90

A ética, 92

6. Perfeição, imperfeição, bom e mau: modos de imaginar e de pensar, 92; 7. Razão e liberdade: a alma interpreta seus afetos e os encadeia interiormente, 94; 8. A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude, 97

A política, 98

9. Por que empreender a interpretação histórico-crítica das Sagradas Escrituras, 98; 10. Por que leis sobre a opinião são inúteis e perigosas para a vida política, 100; 11. A liberdade de pensamento e de expressão é essencial para a segurança e a paz políticas, 101; 12. O moralismo torna os filósofos ineptos em política, 103



Questões para reflexão, 104

Glossário, 105

Bibliografia, 109

Sobre a autora, 112

SPINOZA

Machado de Assis

Gosto de ver-te, grave e solitário,
Sob o fundo de esqualida candeia,
Nas mãos a ferramenta de operário,
Na cabeça a coruscante idéia.
E enquanto o pensamento delinea
Uma filosofia, o pão diário
A tua mão a labutar granjeia
E achas na independência o teu salário.
Soem cá fora agitações e lutas,
Sibila o bafo aspérrimo do inverno,
Tu trabalhas, tu pensas, tu executas
Sóbrio, tranqüilo, desvelado e terno,
A lei comum, e morres e transmutas
O suado labor em prêmio eterno.

SPINOZA

Borges

Las traslúcidas manos del judío
Labran en la penumbra los cristales
Y la tarde que muere es miedo y frío
(Las tardes a las tardes son iguales).
Las manos y el espacio de jacinto
Que palidece en el confin del ghetto
En sí no existen para el hombre quieto
Que está soñando un claro laberinto.
Ni lo turba la gloria, ese reflejo
De espejo en el sueño de otro espejo,
Ni el tenebroso amor de las doncellas.
Libre de la metáfora y del mito,
Labra un arduo cristal: el infinito
Mapa de Aquel que es todas sus estrellas.

Introdução

A SINAGOGA E O TEMPLO

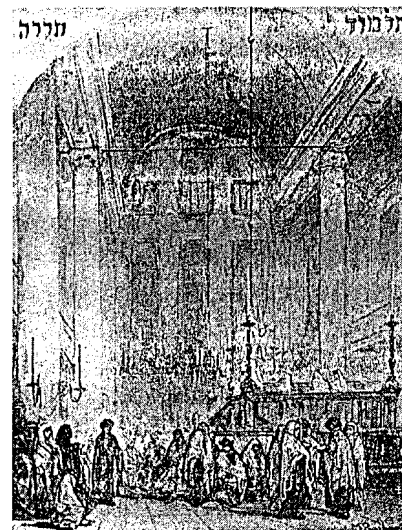
No dia 27 de julho de 1656, a Assembléia de anciãos da comunidade judaica de Amsterdã promulga a excomunhão (*herem*, em hebraico) do jovem Baruch de Espinosa, com as seguintes palavras*:

“Os SSres. do Mahamad fazem saber a V[ossas] M[erces] como ha diaz q[ue] tendo noticias das más opinioins e obras de Baruch de Espinoza procuraraõ p[or] dlifferentes caminhos e promesas retral-o de seus maos caminhos e não podendo remedial-o, antes pelo contrario, tendo cada dia mayores noticias das horrendas horegias que practicava e ensinava e ynormes obras q[ue] obrava, tondo disto muintas testemunhas fldedignas que depugeraõ e tes-

temunharaõ tudo em prezença do dito Espinoza, do q[ue] ficou convesido; o qual tudo examinaraõ em prezença dos SSrs. Hahamin, deliberaraõ com seu parecer que ditto Espinoza seja enhermado e apartado da naçam de Ysrael como actualmente o poin em herem, com o herem seguinte: Con sentensa dos Anjos, com ditto dos Santos, nos emhermamos, apartamos e maldisoamos e praguejamos a Baruch de Espinoza, com o consentimento del Dio Benditto e consentimento de todo este K[ahal] K[ados], diante dos Santos Sepharin, estes con os seis centos e treze preceitos que estan escrittos nelles, con o herem que emheremou Jehosuah a Yericho, con a maldissaõ que maldisse Elisah aos Mossos e con todas as maldisoins que es-

* O texto do *herem* está redigido numa mescla arcaica de português e espanhol que iria tornar-se o idioma falado pelos judeus sefaradis da Península Ibérica, o *ladino* (hoje falado pelas comunidades sefaradis da Grécia, Turquia, Norte da África e Israel). No século XVII, época de redação do *herem* de Espinosa, o ladino ainda não está padronizado, motivo pelo qual variam a grafia e acentuação de uma mesma palavra. É assim que, por exemplo, a palavra “maldições” aparece grafada “maldisoins/maldissoins”, a palavra “nação” vem escrita “naçan/naçam” etc. O próprio nome de Espinosa é grafado de maneiras diversas nos vários documentos oficiais da comunidade, durante o século XVII, aparecendo ora como “de Espinoza”, ora como “de Espinosa”, “Spinosa”, “Espinosa”. Em suas obras, escritas em latim, o filósofo assinava “Benedictus de Spinoza” e é dessa maneira que seu nome aparece nos sonetos de Machado de Assis e Borges. A convenção atual, para a língua portuguesa, é “Espinosa”, e será adotada por nós neste livro.

taõ escrittas na Ley. Malditto seja de dia e malditto seja de noute, malditto seja seu levantar e malditto seja seu deytar, malditto elle em seu sayr e malditto elle en seu entrar. Não querera A[donai] perdoar a elle que entonces fumeará o furor de A[donai] e seu zello nesse hõmen e yazerá nelle todas as maldisoins as escrittas no libro de esta Ley e arremetará Adonai a seu nome debaxo dos ceos e apartaloá Adonai para mal de todas as tribos de Ysrael con todas as maldissoins do firmamento as escrittas no libro da Ley esta. E vós os apegados com A[donai] voso D[eus], vivos todos vos oje. Advitando que ningem lhe pode fallar bocalmente, nem p[or]



As questões religiosas e teológicas perpassam as discussões filosóficas e políticas do século XVII.

escritto, nen darlhe nenhum favor, nen debaixo de tecto com elle, nen junto de quatro covados, nen leer papel feito ou escritto por elle”. *Notta do Herem que Se Publicou da Theba en 6 de Ab contra Baruch de Espinoza, LIBRO DOS ACCORDOS DA NAÇAN, anno 5398-5440.*”

Baruch de Espinosa tinha, na época dessa promulgação, 24 anos.

Em 1670, aos 37 anos, Espinosa publica o *Tratado teológico-político*, impresso sem o nome do autor, e em cuja abertura lemos:

“Se, em todas as circunstâncias, os homens pudessem decidir com segurança, ou se a sorte lhes fosse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas como se encontram freqüentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão-de tomar, e como os incertos benefícios da sorte que desenfreadamente cobizam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar seja no que for (...) A que ponto o medo ensandece os homens! O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição (...) Não há nada mais eficaz do que a superstição para governar

as multidões. Por isso é que estas são levadas, sob a capa de religião, ora a adorar os governantes como se fossem deuses, ora a execrá-los e a detestá-los como se fossem uma peste para todo o gênero humano. Foi, de resto, para prevenir este perigo que houve sempre o cuidado de rodear a religião, fosse ela verdadeira ou falsa, de culto e aparato, de modo a que se revestisse da maior gravidade e fosse escrupulosamente obedecida por todos”.

Se, em 1656, os rabinos expulsaram Espinosa da Sinagoga, em 1674 os pastores protestantes exigiram que ele fosse condenado pelos cristãos. É assim que, a 19 de julho de 1674, trazendo o brasão e as armas de Guilherme de Orange III, os Estados Gerais da Holanda, sob orientação e exigência do Sínodo calvinista, promulgam um édito proibindo a impressão e divulgação do *Tratado teológico-político*, já condenado na Alemanha:

“Para prevenir contra este veneno pernicioso e impedir, na medida do possível, que alguém possa ser por ele induzido ao erro, julgamos nosso dever declarar esse livro de acordo com o quo foi descrito e reputá-lo blasfematório e pernicioso para a alma, cheio de teses infundadas

e perigosas e de abominações em detrimento da verdadeira religião. Como consequência, por este ordenamento, interdítamos a todos e a cada um imprimir, divulgar ou vender tal livro e outros que lhe sejam semelhantes, sob pena de castigos previstos pelos éditos do país”.

Em 1678, um ano após a morte de Espinosa, um novo édito do governo da Holanda proíbe a divulgação de sua obra póstuma, publicada por seus amigos Jarig Jelles e Luiz Meijer.

UM DIVISOR DE ÁGUAS

Afinal, o que dissera o jovem Espinosa – em 1656 –, o que escrevera o filósofo – em 1670 – e o que deixara escrito – em 1678 – para que fosse expulso da comunidade judaica e condenado pelas autoridades cristãs? Que se passa no século XVII para que seu pensamento seja considerado como veneno, blasfêmia e abominação? Por que alguns leitores, seus contemporâneos, afirmam estar diante de “nova encarnação de Satã” e que seu nome, Benedictus, em latim, deveria ser mudado para Maledictus? Sobretudo, porque, diferentemente de outros contemporâneos seus – como Galileu, Descartes e Hob-

bes –, cujas obras também foram condenadas como perigosas para a ordem estabelecida, Espinosa não foi execrado apenas por autoridades políticas e eclesiásticas, e sim também pelos próprios filósofos e cientistas de seu tempo?

Poucos pensadores foram tão odiados quanto ele. No entanto, poucos também têm sido tão admirados e amados quanto ele. Que há em seu pensamento para que ninguém se sinta indiferente ao lê-lo? Por que, ao ser lida a obra, o homem Espinosa se faz tão presente e suscita sentimentos e idéias tão contrários?

Durante os séculos XVII, XVIII e XIX, Espinosa foi aquele de quem não se devia falar ou aquele que devia ser atacado, mesmo e sobretudo sem que sua obra fosse lida. “Espinosismo” e “espinosista” tornaram-se palavras acusatórias. No entanto, ao mesmo tempo, sua obra não cessou de exercer uma atração insuperável, como se por ela passasse a decisão fundamental da filosofia moderna. Atração de tal modo forte que, a um jovem discípulo que começara a ler a *Ética* e fora tomado de dúvidas, seu mestre, o teólogo Padre Malebranche (1638-1715), recomendava que não a lesse porque “é máquina infernal” e aquele que nela penetra é seqüestrado por



A concepção da imanência entre Deus e a Natureza leva a uma nova idéia da felicidade e da liberdade, inédita no pensamento moderno.

suas engrenagens, não podendo nunca mais libertar-se dela. Atração tão poderosa que, no século XIX, o filósofo Hegel dirá que a modernidade filosófica começa com Espinosa e que sem ele nenhuma filosofia é possível.

A inovação espinosana aparece num conjunto de teses que serão minuciosamente demonstradas pelo filósofo. Que demonstra ele?

1. Que Deus e a Natureza são uma só e mesma coisa — *Deus sive Natura* (“Deus, ou seja, a Natureza”).

2. E, portanto, que Deus não é um super-homem dotado

de entendimento onisciente nem de vontade onipotente, não agindo em vista fins misteriosos e não é, como crê a imaginação supererótica, uma Pessoa Transcendente, Monarca do Universo e Juiz do homem.

3. Que o homem é livre não porque seria dotado de livre-arbítrio para escolher entre alternativas igualmente possíveis, mas por ser uma parte da Natureza divina, dotado de força interna para pensar e agir por si mesmo.

4. Que a religião é um impulso natural para dar sentido ao mundo e à vida humana, servindo de consolação para a alma dos devotos e reduzindo-se a dois preceitos universais muito simples: crer na existência de um Deus bom e justo; amar a Deus e ao próximo. Por esse motivo, a verdadeira religião é uma relação espiritual entre a consciência individual e a divindade, dispensando o aparato de igrejas, cerimônias e teologias.

5. Que o poder político não nasce de um contrato social das vontades individuais, mas da força coletiva da massa reunida num só ato de decisão pelo qual institui a si mesma como *sujeito político* detentor do poder; que esse poder é civil, não devendo jamais subordinar-se ao poderio religioso-teológico, sob pena de trans-

formar-se em tirania sobre os corpos e os espíritos.

6. Que, portanto, a teologia difere da política e difere também da filosofia. Esta última é um saber livremente buscado pela razão humana, enquanto aquela forja mistérios revelados por Deus que não poderiam ser conhecidos por nosso entendimento. Em outras palavras, a teologia é uma ausência de saber verdadeiro que pretende conseguir a obediência e submissão das consciências a dogmas indemonstráveis, sendo por isso mesmo um poder tirânico e não um conhecimento.

Com essas teses, a filosofia de Espinosa se apresenta como um divisor de águas entre a liberdade (de pensamento, de expressão e de ação) e a servidão (ética, política e teológica). Nisso reside seu enorme perigo para as idéias vigentes e os poderes estabelecidos.

Por abalar poderes e pensamentos instituídos, a obra espinosana foi lida, no correr dos três últimos séculos, de uma maneira que a fez parecer contraditória em si mesma, quando, na realidade, contradiz o estabelecido. Por essa razão, tem sido interpretada de formas tão variadas que parece impossível captá-la como filosofia coerente ou dotada de alguma identidade.

No século XVII, lida como a mais perniciosa forma de ateísmo por afirmar a identidade entre Deus e Natureza, foi considerada fatalista porque demonstra que a realidade é regida por leis universais, necessárias, imutáveis e eternas, às quais os seres humanos também se encontram submetidos, pois a noção de livre-arbítrio é ilusória, sinal de nossa ignorância quanto às causas necessárias que determinam nossas ações, idéias e desejos. HorrORIZADOS, os leitores cristãos declararam que a obra espinosana retira a liberdade de Deus (pois Este se confundiria com as leis necessárias da Natureza) e a responsabilidade do homem (pois este simplesmente seguiria o curso necessário das leis naturais). No primeiro caso, teriam desaparecido as idéias de Providência divina e de milagre; no segundo, as de recompensa e castigo numa vida futura.

No século XVIII, porém, a afirmação de Espinosa "Deus ou Natureza" leva a interpretar e a valorizar sua obra como primeira doutrina sistemática do deísmo, ou religião natural, defendida pelo racionalismo da Ilustração. Para os deístas, Deus é a força racional e necessária que rege a realidade segundo leis inteligíveis, conhecidas pela filosofia e pela ciência, dispensando os mistérios

teológicos e religiosos. Sob esse ponto de vista, Espinosa surgia como precursor da verdadeira racionalidade moderna.

A partir do Romantismo, no entanto, o século XIX considerou Espinosa, nas palavras do poeta Novalis, "o homem embriagado de Deus" e sua obra, a forma mais profunda do misticismo panteísta, porque, identificando Deus e Natureza, prometeria a felicidade do sábio como fusão de nossa alma no seio do absoluto divino. Espinosa não seria um naturalista, como pretendia a Ilustração, mas um espiritualista, e o maior de todos. Simultaneamente, porém, a filosofia do Idealismo alemão conservou a interpretação da obra tal como fora feita no século XVII: o espinosismo seria um ateísmo fatalista que torna impossível tanto a liberdade e onipotência misericordiosa de Deus quanto o livre-arbítrio do homem. Espinosa seria um naturalista e sua obra, um "frio materialismo".

Eis por que, em nosso século, a obra espinosana, interpretada de inúmeras maneiras, foi, na maioria das vezes, considerada incoerente e contraditória, carregando em seu interior restos de filosofias opostas, isto é, restos de espiritualismo místico e de naturalismo materialista. Fundamentalmente, tem sido considerada inconsistente porque pretendia

conciliar duas perspectivas inconciliáveis: a de uma filosofia da Natureza, na qual esta é entendida como sistema da necessidade absoluta, e como filosofia ética baseada na plena liberdade humana, reunindo, assim, duas idéias que se excluíam reciprocamente, a de necessidade (das leis da Natureza) e a de liberdade (como escolha entre várias alternativas possíveis). Por que inconciliáveis? Porque, dizem os intérpretes, se tudo segue leis necessárias, nada há no mundo que possa ser tido como meramente possível, e sem a idéia de possibilidade não pode haver a liberdade.

Todavia, se nos acercarmos da filosofia espinosana sem idéias pré-concebidas, descobriremos por que, afinal, Espinosa foi excluído da comunidade judai-

ca, da sociedade cristã e da república dos sábios "coerentes".

Sua obra faz desabar os pilares que sustentam a superstição religiosa, a tirania política e a servidão ética. Ao fazê-lo, põe em questão as imagens tradicionais de Deus, da Natureza, do homem e da política que serviam de fundamento à religião, à teologia, à metafísica e aos valores ético-políticos da cultura judaico-cristã, isto é, da cultura ocidental.

É o radicalismo da razão livre e da alegria de pensar sem submissão a qualquer poder constituído – seja este religioso, político, moral ou teórico – e a decisão de afastar tudo quanto nos cause medo e tristeza que torna Espinosa perigoso e odiado, para uns, mas também tão amado, para outros.

COMPRA	
Data	14 / 11 / 05
Preço	R\$ 16,91
Livraria	S. Sordio
	(Sant. Sordio)
Nº NF	178390
V. NF	1.621.12

A. M. C. BIBLIOTECA	
DATA 09/02/06	N.º DE CHAMADA 192.492 C 4968
CÓDIGO EXEMPLAR 592634	CÓDIGO ACERVO 57942

Parte I O PENSAMENTO DE ESPINOSA

1 Espinosa e seu tempo

A COMUNIDADE JUDAICA DE AMSTERDÃ

A formação de Espinosa

Em 1492, após a tomada de Granada pelos reis católicos Fernando e Isabel, os judeus, que há séculos viviam na Espanha, são obrigados a escolher entre a conversão forçada ao cristianismo e a expulsão, com a maior parte de seus bens confiscados para aumentar os recursos da Coroa espanhola na corrida pelos mares e descobertas marítimas. A família de Espinosa, como muitas outras, foge para Portugal. Ali, porém, seis anos depois, pelas mesmas razões que anteriormente as de Espanha, os judeus são obrigados a escolher entre a expulsão e a conversão forçada ao cristianismo.

Todavia, um fato ocorre em Portugal, diverso do que se passara na Espanha: D. Manuel o Venturoso faz com que todos os judeus sejam batizados antes mesmo que houvessem escolhido entre a expulsão ou a conversão. Numa só noite, nas praias portuguesas, onde aguardavam barcos que os levariam para longe, milhares de ju-

deus foram “convertidos”. Tornaram-se *crístãos-novos*, na língua portuguesa, e *marranos*, na língua castelhana. Forçados à nova fé, muitos, porém, guardaram em segredo a antiga, sendo por isso perseguidos ininterruptamente em toda a Península Ibérica.

A família de Espinosa, convertida, permanece em Portugal, mas, no final do século XVI, ao se iniciarem novas perseguições, quando a Coroa portuguesa precisa de recursos para manter o império colonial e usa a prisão e a morte dos judeus para confiscar suas fortunas, o pai de Espinosa, Miguel, nascido nas cercanias de Beja, decide emigrar. Dirige-se primeiro para a cidade francesa de Nantes e, finalmente, para Amsterdã, numa das inúmeras levas que procuravam a Holanda, tanto porque ali reinava maior tolerância religiosa quanto porque nela se iniciava um novo poderio econômico que iria suplantar o de Portugal e Espanha, através da Companhia das Índias Orientais e da Companhia das Índias Ocidentais.

No dia 24 de novembro de 1632, em Amsterdã, nasce Baruch de Espinosa (Bento, em português;



Retrato de um jovem judeu, de Rembrandt. No século XVII holandês os judeus tinham intensa participação na vida científica e filosófica da comunidade.

Benedictus, em latim), filho de Miguel e de sua segunda esposa, Débora. Tem dois irmãos, do primeiro casamento do pai.

Pouco sabemos da infância de Espinosa. Sua família pertencia ao grupo abastado da comunidade judaica e seu pai o teria iniciado tanto no comércio quanto no aprendizado de uma arte manual (polir lentes), de acordo com o costume judaico. Pelo menos até os 14 anos frequentou uma das escolas da comunidade, a Academia Árvore da Vida, e, a seguir, os seminários livres da Academia da Coroa da Lei, onde eram estudados os textos

sagrados. Possivelmente, durante tais seminários entrou em contato com as obras dos mais importantes pensadores hebraicos: Abrahão Ibn Ezra, com quem passou a duvidar de que o Pentateuco* pudesse ter sido escrito pelo próprio Moisés; Maimônides, no qual descobriu a primeira grande sistematização racionalista e escolástica da religião e teologia hebraicas, sob a influência do Aristóteles arabizado; Leão Hebreu, o grande neoplatônico da Renascença, que propunha uma concepção do mundo fundada no amor como força cósmica; Chasdai Crescas, Delmedigo, Gersonides, com os quais aprendeu as questões relativas à onipotência, onisciência e justiça de Deus e a relação entre o homem e a divindade. Também data dessa época seu contato com os dois grandes rabinos da comunidade de Amsterdã, Saul Levi Morteira e Menasseh ben Israel, este último, provavelmente, responsável pela leitura dos cabalistas feita por Espinosa.

Esses poucos dados nos permitem saber que Espinosa falava português, aprendera o hebraico e estava destinado a ser um comerciante culto e cultivado, e não um rabino, como durante muito tempo se pensou.

* Pentateuco: literalmente, “cinco volumes”. Designa a coleção dos primeiros cinco livros do Antigo Testamento, atribuídos a Moisés. Essa parte da Bíblia passou a ser conhecida pelos judeus como Torah (ver Glossário).

Conflitos na comunidade

A comunidade judaica de Amsterdã estava internamente dividida, sob muitos aspectos. Econômica e politicamente, estava constituída por dois grupos antagonistas: os favoráveis às relações comerciais da Holanda com Portugal (onde muitos possuíam família e negócios) e os favoráveis às relações com a Espanha.

Era uma comunidade dirigida pelos sefaradis*, aristocratas que a organizaram sob a forma de uma oligarquia baseada no sangue, no parentesco e na riqueza. Por isso, dividia-se entre ricos e pobres. Enquanto os ricos dirigiam toda a vida da comunidade, ocupando os postos adminis-

trativos e se encarregando das decisões econômicas, políticas e religiosas, os pobres eram tão-somente seus empregados.

Dividia-se, por fim, religiosa e teologicamente, entre fundamentalistas tradicionalistas e deístas racionalistas, e entre talmudistas e cabalistas místicos. A divisão religiosa recobria e dominava as divergências sociais e políticas, dadas as peculiaridades de uma comunidade que não possuía autonomia política, não constituía propriamente um Estado e cujos costumes eram regulados pela religião e por uma tradição teocrática. Assim, os conflitos sociais, econômicos e políticos da comunidade sempre surgiram sobre-determinados, isto é, sempre apare-

ceram sob a forma de conflitos religiosos e teológicos.

Desses conflitos, dois foram dominantes durante a vida de Espinosa e explicam muito do que lhe iria acontecer. O primeiro deles ocorreu entre marranos e não-marranos; o segundo, entre talmudistas e cabalistas.

Marrano, palavra derivada do árabe *máhrām* ("o que é proibido", "o que é ilícito"), era o termo pejorativo, usado na Península Ibérica, para referir-se a judeus e árabes conversos suspeitos de manter a fé original. Embora aparentemente cristãos, eles continuariam seguindo os preceitos e proibições estabelecidos por suas antigas religiões. Como uma das proibições válidas para judeus e árabes concernia ao interdito de comer carne de porco, "marrano" indicava aquele que não a comia e, gradualmente, passou a significar "porco".

Um marrano, pelas condições em que fora obrigado a viver na Península Ibérica, possuía dois traços principais: de um lado, fundira cristianismo e judaísmo e, mesmo quando pensava estar sendo fiel ao segundo, introduzia nele crenças cristãs como as do paraíso, do inferno e do serviço de Deus através do martírio; de outro lado, e contraditoriamente, por não ter contato pleno com os ensinamentos judaicos, acabava defendendo-se do cristianismo

elaborando uma visão racionalista do judaísmo, de sorte que este lhe aparecia como desprovido de todas as credences e superstições que reconhecia na religião cristã. Um marrano era, assim, ou um judeu cristianizado ou um deísta racionalista contra o cristianismo.

Um não-marrano, isto é, um judeu que não fora convertido ao cristianismo, não via o marrano com bons olhos, tomando-o por alguém que, para salvar a vida, traía sua fé e sua nação, introduzira no judaísmo elementos do cristianismo e se tornara incapaz de praticar leal e inteiramente os preceitos da Lei, a Torah. Em suma, os que jamais se haviam convertido tendiam a considerar os conversos como impuros e indignos de confiança, enquanto muitos ex-marranos, para provar sua fidelidade, tendiam a mostrar-se severos e duros com os conversos, tornando-se mais ortodoxos do que os outros e muito mais intolerantes.

Uma questão teológico-política

Um dos temas mais candentes para a comunidade, durante os séculos XVI e XVII, referia-se ao direito dos marranos à ressurreição, prometida por Jeová aos que permanecessem fiéis à sua Lei. Teriam os marranos esse direito? Se tivessem, como justificar os que haviam sido tor-



A comunidade judaica de Amsterdã estava internamente dividida por divergências religiosas, políticas e sociais.

* Há várias outras grafias para essa palavra: "sefardins", "sefaradins", "sefarditas". (N.E.)

turados o mortos para defender a fé? Se não tivéssemos, como explicar a profecia de Isaias sobre a salvação do "resto de Israel", que ficara submetido aos poderes não-judaicos? Não haveria graças nas faltas, podendo algumas ser perdoadas, como, por exemplo, a dos que foram forçados à conversão, não podendo ser punidos por algo que não fizeram voluntariamente? Essa discussão pouco a pouco trouxe à baila uma outra que se encontrava implícita: a da imortalidade da alma, suas recompensas e castigos numa outra vida.

Ora, muitos conversos haviam-se mantido fiéis ao judaísmo, sob a aparência de professar o cristianismo, justamente por não aceitarem, entre outras coi-



A Lei Mosaica funda o Estado hebraico sob a forma de teocracia.

sas, a idéia cristã da imortalidade da alma e as noções de céu e inferno eternos. Em sua opinião, a Lei Escrita ou a Lei de Moisés jamais afirmara a imortalidade da alma e os suplícios eternos.

Essa opinião não era nova. Na Antigüidade, no final do Reino de Judá, antes que os judeus fossem dispersados pelos poderes de Roma, uma divisão se estabeleceu na sociedade judaica entre a classe dominante – os saduceus – e os intelectuais populares – os fariseus.

Os primeiros, racionalistas e materialistas, recusavam o espiritualismo farisaico, declarando que a única Lei sagrada para o povo era a Lei Escrita, redigida por Moisés no Sinai, não cabendo sacralidade alguma à Lei Oral, ensinada pelos fariseus.

Os fariseus, porém, afirmavam que a Lei Oral fora dada por Moisés aos seus descendentes ao voltar do Sinai, sendo tão sagrada quanto a Escrita. A Lei Oral tornou-se justamente aquela que, durante séculos, os rabinos desenvolveriam através do Talmud, criando o judaísmo propriamente dito e dando-lhe conteúdos espiritualistas, entre os quais a crença na imortalidade da alma e numa vida futura com recompensa para os bons e castigos para os maus. Para os talmudistas, a Lei Oral era o complemento sagrado da Lei

Escrita, formando toda a jurisprudência que, em conformidade com as circunstâncias vividas pelo povo judaico, regulava a religião, os costumes, as relações sociais e as formulações teóricas.

Os ex-marranos talmudistas, assim como os não-marranos também talmudistas de Amsterdã, criticando o racionalismo dos novos "saduceus" (isto é, dos marranos deístas que recusavam a validade da Lei Oral), ensinavam a imortalidade da alma, penas e recompensas futuras e a ressurreição dos mortos no Tempo do Fim.

Espalha-se, então, pela comunidade judaica uma discussão teológica sobre a imortalidade da alma que, na verdade, é também uma discussão política. De fato, questionar o valor dos ensinamentos da Lei Oral significa pôr em questão o poder dos rabinos sobre os membros da nação. Essa discussão, que começara tratando da imortalidade da alma e da vida futura, desloca-se, pouco a pouco, desses temas para o da validade da própria Lei Oral e, com isso, para a validade do Talmud, da Mishnah, de tudo, enfim, quanto fora ensinado, escrito e dito durante séculos, desde o início da Diáspora. A disputa põe em questão a autoridade dos rabinos. Ortodoxos (talmudistas) e heterodoxos (deístas racionalistas) enfrentam-se na comunidade.

Essa oposição entre racionalistas heterodoxos e fundamentalistas ortodoxos leva a acontecimentos que iriam marcar profundamente a vida da comunidade de Amsterdã: o caso de Uriel da Costa, que se desenrola entre 1623 e 1647, e os casos de Juan de Prado, Daniel Ribera e Espinosa, entre 1654 e 1656.

Uriel da Costa, um marrano que estudara direito e filosofia em Coimbra e fugira de Portugal, abandonou o cristianismo para retornar ao judaísmo. No entanto, foi submetido ao *herem* por afirmar que somente a Lei Escrita possuía valor sagrado e que, nesta, não eram ensinados a imortalidade da alma nem os suplícios eternos; que Deus não era um super-homem colérico e voluntarioso, mas a força racional e amorosa que cria, governa e harmoniza a Natureza; e que os preceitos divinos não eram senão as leis da Natureza, distorcidos pelos fariseus e rabinos com a Lei Oral.

O *herem*, em casos graves como o de Uriel, significava a solidão, pois o *enhermado* era expulso do convívio com a comunidade, e essa expulsão atingia suas atividades econômicas. Isso significava, para o excomungado, perder os meios de sobrevivência, pois não poderia manter seus laços comerciais, que dependiam de uma forte e intrincada rede de

relações familiares, comerciais e bancárias montada pelas diferentes comunidades judaicas por toda a Europa e o Oriente. Para sobreviver, Uriel precisava, portanto, suspender o *herem*. Para suspendê-lo, num caso que duraria anos, Uriel foi obrigado a retratar-se perante a comunidade reunida na Sinagoga, submeter-se à flagelação (quarenta vergastadas) e à humilhação pública (seminu, o corpo coberto de cinzas, deitado à porta da Sinagoga para ser pisoteado por todos, conforme exigia o ritual). Desesperado com o acontecido, Uriel se suicida algum tempo depois, deixando uma obra autobiográfica, o *Exemplo de uma vida humana*, na qual expõe e defende suas idéias. Espinosa, desde os 8 anos, acompanha esse longo e trágico episódio. Tem 15 anos quando Uriel comete suicídio.

O episódio aumenta o zelo dos rabinos. O estudo da filosofia – lógica, física e metafísica – é considerado idolatria e blasfêmia, instrumento que obscurece a verdadeira Lei e a autoridade sagrada dos que ensinam a Lei Oral. A filosofia, elevando a razão contra a revelação e a Natureza contra Deus, é contrária à fé e aos seus fundamentos.

Em 1654, o médico Juan de Prado e o poeta Daniel Ribera, ambos ex-marranos espanhóis, iniciam seminários filosófi-

cos em Amsterdã. Espinosa frequenta o grupo de estudiosos. O português Oróbio de Castro, ex-marrano e médico, os acusa de heresia, declarando que ensinam uma religião natural ou racionalista, sem milagres nem revelação ou profecias, negam que o povo judaico seja o eleito de Deus e afirmam que Este não é o Jeová descrito pela Torah. Juan de Prado e Daniel Ribera são submetidos ao *herem* e forçados à reatuação pública, mas sem que seja cumprido todo o ritual, pois teme-se um episódio semelhante ao de Uriel. Ambos se retratam, mas são feitas novas denúncias de que prosseguem, às escondidas, os seminários filosóficos. Em 1656, são submetidos a novo *herem* e, dessa vez, não se retratam. É nesse mesmo ano que o jovem Espinosa é *enhermado*. Ele não se retrata e abandona a comunidade judaica.

Talmudistas e cabalistas

A segunda querela, como dissemos, estabelece-se entre talmudistas e cabalistas, isto é, entre duas maneiras diferentes de interpretar a Torah, ou Palavra de Deus. Os talmudistas interpretam as Sagradas Escrituras numa perspectiva jurídica, legal e ritualística, ou seja, como ordenamentos e decretos divinos para o go-

verno do Povo Eleito. Os cabalistas, ao contrário, interpretam as Escrituras Santas como um conjunto de segredos e mistérios especulativos sobre Deus, o universo e o homem, que, quando decididos, farão com que o mundo se acabe e tudo regresse ao seio da divindade absoluta.

A Cabala espiritual ou mística distingue a letra e o espírito dos textos sagrados, que escondem segredos e mistérios profundos sobre a Criação do mundo e o Reino Espiritual de Deus. Afirma que o Reino de Deus será restaurado no fim dos tempos pelo Messias, cuja vinda, como mestre e regenerador espiritual, suspenderá a Lei de Moisés e a Lei Oral, dadas aos homens apenas durante o período de espera messiânica. Em outras palavras, a Cabala recusa aquilo que os talmudistas ensinam: a validade eterna das leis hebraicas. Por conseguinte, um cabalista tende a minimizar o poder e a autoridade dos rabinos, presos à letra dos textos sagrados e incapazes de alcançar seu espírito profundo e secreto. A essa Cabala mística corresponde uma outra, a Cabala prática, que, mantendo as idéias da primeira, acredita, porém, num Messias que instituirá o Reino de Deus na Terra, Israel.

Dois líderes da comunidade de Amsterdã enfrentam-se nessa disputa: Menasseh ben Israel, um

dos mestres de Espinosa, pertence ao grupo cabalista messiânico, e Saul Levi Morteira, dirigente da Academia Árvore da Vida, pertence ao grupo talmudista. Morteira escreve um *Tratado sobre a verdade da Lei de Moisés*, defendendo a posição jurídica, legalista e ritualística dos rabinos. Menasseh, por seu turno, escreve uma obra messiânica e profética, *Esta é a esperança de Israel*, numa interpretação salvífica das profecias de Daniel e Isaías.

Esperanças milenaristas

Era, na verdade, um tempo de profetas, profecias, esperas messiânicas e esperanças milenaristas. O judaísmo é essencialmente profético e messiânico. Por sua vez, o protestantismo, em sua formulação popular, também sempre teve um cunho profético: ao desfazer a necessidade da mediação dos padres para a relação do fiel com Deus, os protestantes afirmaram que cada um recebia o Espírito Santo em seu próprio coração, e os plebeus radicais, em busca de uma sociedade igualitária e justa, sentiam-se espiritualmente iluminados pelo espírito profético. Qual o tema profético por excelência? A vinda do Messias, para os judeus, e a Segunda Vinda de Cristo, para os cristãos. Em ambos os casos, as

profecias se referiam ao fim da servidão e da injustiça e ao começo da felicidade.

Durante o século XVII, na Inglaterra, a Revolução Inglesa, em seu lado popular radical, era movida pelo milenarismo profético dos Niveladores e dos Quakers, Inspirado nos profetas Daniel e Isaías, com a promessa do Reino de Deus na Terra, que duraria mil anos de felicidade e de abundância, precedendo a Segunda Vinda de Cristo para a luta final contra o Anti-Cristo e o Juízo Final.

No Brasil, inspirando-se também nos profetas Daniel e Isaías, o Padre Vieira (1608-1697), que almejava Portugal livre do jugo espanhol, escrevia a *História do futuro ou do Quinto Império de Portugal*, esperando a volta de El-Rei D. Sebastião como o Imperador dos Últimos Dias que restauraria a glória de Portugal, e fundaria o Reino de Mil Anos, preparando a Segunda Vinda triunfal de Cristo.

Em 1656, vindo das Américas, chegava a Amsterdã o viajante judeu Montezinos, afirmando haver encontrado, entre o Peru e a Venezuela, as dez tribos perdidas de Israel. Esse encontro era tido, segundo a interpretação judaica das profecias de Isaías, como o primeiro sinal da próxima vinda do Messias e do retorno dos judeus a Israel.

Enquanto isso, no Oriente, na cidade de Smirna, surgem o profeta Nathan e o messias Sabbatai Sevi, chamando para o retorno do povo judaico à Terra Prometida.

Os Quakers ingleses buscam contato com Menasseh ben Israel em Amsterdã, pois, do lado cristão, as profecias do Reino de Deus só podem realizar-se após a conversão dos judeus ao cristianismo. Pelo mesmo motivo, Vieira dirige-se a Amsterdã para encontrar-se com Menasseh (encontro que vale ao primeiro um processo pela Inquisição e, ao segundo, a desconfiança de toda a comunidade judaica). Por seu turno, Menasseh dirige-se à Inglaterra para suplicar ao rei a reintegração dos judeus e, na Holanda, insiste para que os membros da comunidade financiem viagens ao Brasil (às possessões holandesas, em Pernambuco), duas atitudes que garantirão o cumprimento das profecias de Isaías, pois o retorno a Israel só se fará depois que os judeus estiverem “espalhados na direção dos quatro ventos”.

Enquanto isso, milhares de judeus de toda a Europa e, entre eles, centenas de Amsterdã, vendem todos os bens e se dirigem a Smirna para reunir-se ao messias, recebendo, no meio da jornada, a notícia de que Sabbatai Sevi renegara o judaísmo e se convertera ao islamismo.

Em 1656, ao ser expulso de sua comunidade, Espinosa entra em contato com os cristãos. O primeiro grupo cristão com o qual teria mantido relações é o dos Quakers ingleses, amigos de Menasseh ben Israel. O segundo grupo, que viria a ser seu círculo de amigos, é formado pelos “cristãos sem igreja”: alguns deles são protestantes racionalistas, que conhecera nos seminários de Juan de Prado, e outros são místicos milenaristas, que conhecera através de Menasseh ben Israel. Milenaristas místicos, com laços que os ligavam aos milenaristas ingleses, e racionalistas seguidores da nova filosofia de Descartes, com laços que os ligavam aos racionalistas ingleses da Royal Society (de Ciências), esses cristãos holandeses heterodoxos tornaram-se conhecidos como os Colegiantes, porque formavam grupos de estudo (os colégios) para a discussão das Sagradas Escrituras e das novas idéias filosófico-científicas. Embora diferentes em suas convicções, milenaristas místicos e racionalistas conviviam pacificamente porque possuíam um traço em comum: a defesa da liberdade de pensamento e da tolerância religiosa e política. Afirmavam o valor da consciência individual ou *luz interior*, da liberdade de crença e de opinião, da igualdade entre homens e mulheres, da justiça entre

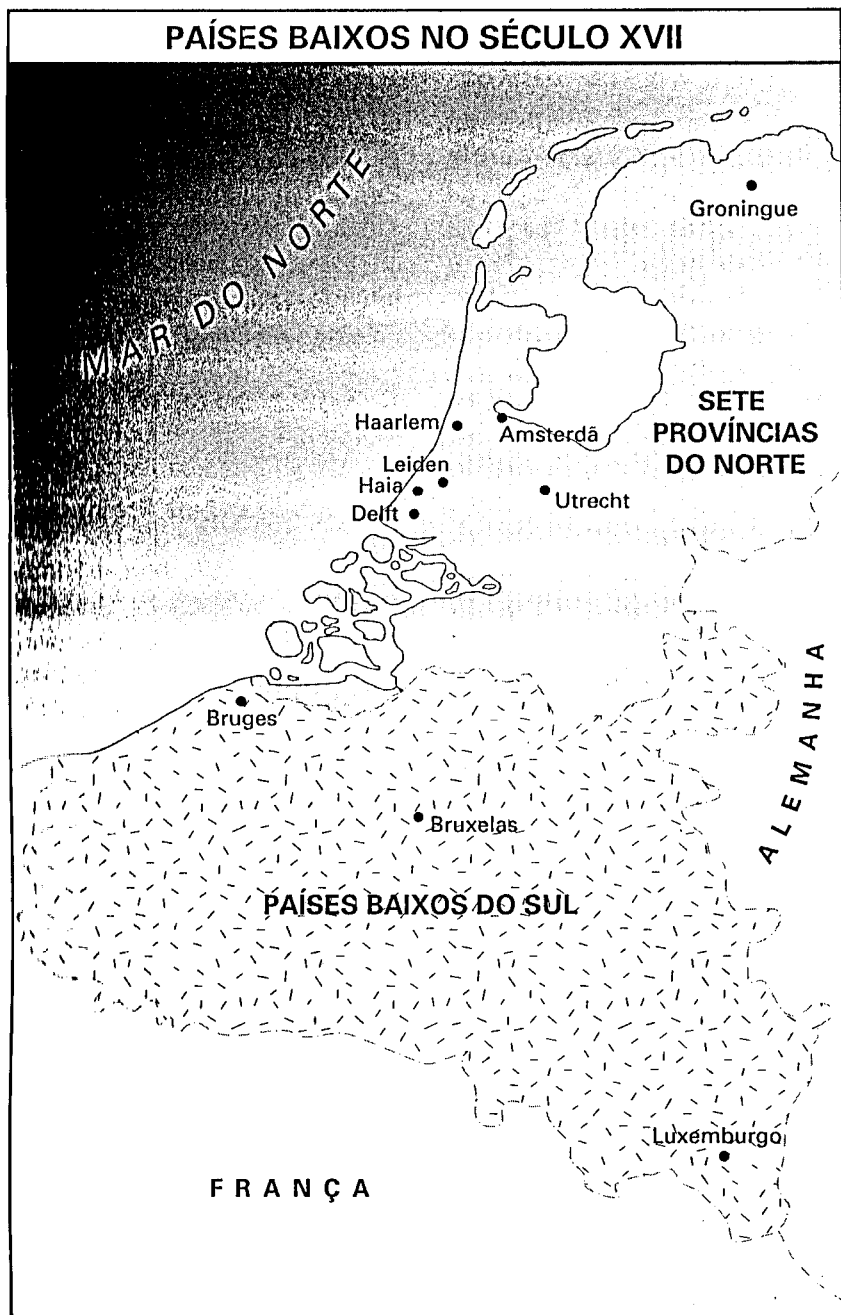
os seres humanos, combatendo a tirania política, a desigualdade econômica e o fanatismo religioso.

Expulso da comunidade judaica como herege, o jovem Espinosa penetra no mundo cristão pela porta da heterodoxia cristã e, à sua volta, formar-se-á um novo grupo colegiante, o Círculo de Espinosa.

O SÉCULO DE OURO HOLANDÊS

O apogeu das Sete Províncias do Norte

Em 1579, com a União de Utrecht, nascem as Sete Províncias do Norte, que depois de longa guerra contra o catolicismo espanhol libertaram-se do jugo da Espanha. Oligarquia republicana dirigida pelos Regentes (a nova burguesia comercial e financeira que domina a economia, as magistraturas e as corporações) e por uma fração da antiga nobreza feudal (a Casa de Orange-Nassau, cujo chefe militar, Guilherme o Taciturno, foi responsável pelas vitórias militares contra os espanhóis), as Sete Províncias do Norte constituem uma federação de cidades e regiões, organizadas em parlamentos provinciais – os Estados – dirigidos por um membro eleito entre os pares, o Pensionário; os



Fonte: *Atlas historique Larousse*, 1987, p. 145.

Estados encontram-se ajustados a um parlamento central – os Estados Gerais –, onde têm assento os representantes de todas as províncias, cujos trabalhos são presididos por um membro eleito, o Grande Pensionário.

Partindo da identificação entre catolicismo espanhol e tirania monárquica, as Sete Províncias protestantes recusam à Casa de Orange-Nassau o direito à monarquia, oferecendo-lhe, como compensação, a chefia dos exércitos e o título de comandante geral.

Durante o século XVII, as Sete Províncias conhecem o apogeu, ou o seu Século de Ouro. A burguesia mercantil se desenvolve de maneira extraordinária, fundando, em 1602, a Companhia das Índias Orientais e, em 1621, a das Índias Ocidentais, iniciando um império ultramarino: os holandeses instalam-se na América do Norte (onde fundam Nova Amsterdã, que iria tornar-se Nova York), nas Antilhas, na América do Sul (tomam parte de Pernambuco, o Suriname e a Guiana Holandesa), na África (Guiné e Cabo) e na Ásia (criando postos comerciais no Japão e no Ceilão, atual Sri-Lanka).

O maior banco europeu encontra-se em Amsterdã, onde também está o maior centro mundial de lapidação de diamantes;

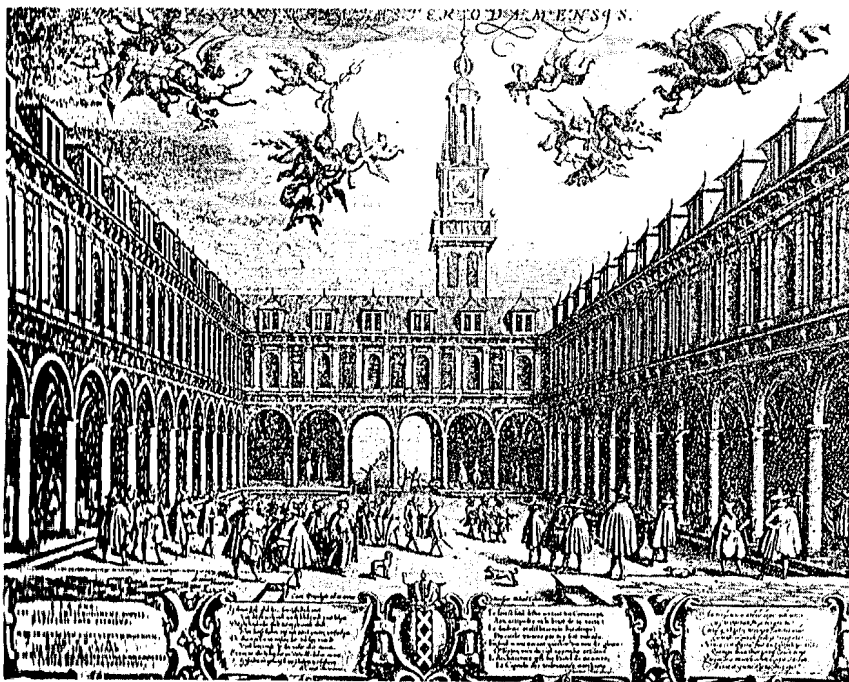
Leiden, Haarlem e Utrecht tornam-se potências da fabricação têxtil; Delft domina a manufatura da porcelana. Leiden e Utrecht possuem importantes universidades, renomadas em toda a Europa. Haia, além do poderio bancário e comercial, é uma potência militar temida por toda a Europa.

É o século da grande pintura holandesa, com Rembrandt e Vermeer, entre outros; da presença marcante das universidades de Leiden e Utrecht; das descobertas científicas dos irmãos Huygens na mecânica e na óptica; da invenção do microscópio por Leuwenhoek; das obras jurídicas de Hugo Grotius e Pieter van Hove; do desenvolvimento e inovação das técnicas de navegação e de guerra. É também a época conhecida como a da tolerância religiosa e da liberdade de consciência, levando inúmeros sábios, como Descartes e outros perseguidos em seus países, a buscar refúgio na Holanda, de cujas editoras partem para a Europa inteira livros e revistas com discussões das novas idéias filosóficas e científicas.

Não nos iludamos, porém. Sob a opulência, a efervescência cultural e a imagem da tolerância, a república holandesa está perpassada por divisões internas, conflitos e lutas de toda ordem.

Rivalidades e disputas

Embora afastado do poder monárquico, o príncipe de Orange-Nassau conserva o posto de comandante geral, título militar que o mantém à testa das forças armadas. A presença de um membro da antiga nobreza num posto tão elevado torna a Casa de Orange-Nassau pretendente contínua ao poder político e instigadora de revoltas em favor da monarquia. Formam-se dois partidos em conflito permanente: o Partido Orangista (monárquico) e o Partido dos Regentes (republicano oligárquico).



As Sete Províncias do Norte são uma potência econômica que domina mares e finanças no século XVII.

Os interesses econômicos divergentes das várias províncias e o grande desenvolvimento de uma delas, a Holanda, instauram rivalidades e disputas no interior do Partido dos Regentes, tanto no continente quanto no além-mar. A divisão interna não atinge apenas o Partido dos Regentes: interesses militares e dinásticos ensejam lutas no interior do Partido Orangista.

Em virtude da tolerância religiosa, pululam seitas e tendências protestantes de todo tipo: anabatistas e quakers libertários milenaristas, cristãos libertinos (isto é, racionalistas), socinianos (contrá-

rios aos dogmas da Santíssima Trindade, da divindade de Jesus e da sacralidade da Bíblia), arminianos (calvinistas tolerantes que afirmam a liberdade de consciência religiosa e a separação entre o poder civil e a autoridade religiosa), gomaristas (calvinistas intransigentes e intolerantes, seguidores do dogma da predestinação e defensores de um regime político de tipo teocrático em que o poder civil fica submetido à autoridade teológica).

Essa multiplicidade de seitas tende a tomar partido em política: anabatistas, quakers e libertinos recusam a validade de uma igreja protestante, pois, em sua opinião, toda igreja pretende controlar a relação dos fiéis com Deus, mas o cristianismo é a religião fundada na relação direta entre o coração e a consciência dos crentes com Deus; arminianos e gomaristas formam o clero calvinista propriamente dito, os primeiros colocando-se a favor dos Regentes burgueses, os segundos, da Casa de Orange-Nassau e suas pretensões monárquicas.

Para os arminianos, a unidade política é nacional, fundada no comércio, nas finanças e, sobretudo, na origem comum dos holandeses, que são os antigos batavos descritos por Júlio César e Tácito. Em contrapartida, o clero gomarista apóia-se no Velho Testamento para condenar a mo-

narquia hereditária, mas não a eletiva, que permitia que os reis hebraicos fossem escolhidos por profetas e juízes. Sob essa inspiração, defende a unidade baseada no poderio militar e apresenta-se como versão moderna dos antigos profetas e juízes de Israel, pretendendo eleger reis para as Sete Províncias, a partir de uma concepção teocrática do poder (todo poder pertence a Deus, que, por meio de juízes e profetas, designa os homens dignos de ocupá-lo como Seus representantes).

À medida que os Regentes constituem a nova classe dominante econômica e politicamente, a divisão social das classes os coloca diante dos camponeses pobres — que enfrentam a decadência das propriedades rurais da nobreza —, da massa de artesãos e operários pobres das cidades, dos contingentes de marinheiros e soldados comandados pelo chefe militar orangista e da velha nobreza, com a qual conseguiram alianças parciais por meio de casamentos e contratos comerciais nas duas Companhias das Índias.

Esses grupos heterogêneos, com os quais a nova burguesia estava obrigada a relacionar-se, unificavam-se contra ela, sob o comando do clero calvinista gomarista que, de um lado, usava a religião para identificar a burguesia com o demônio, responsável pela pobre-

za nos campos e cidades, e, de outro, usava a interpretação do Velho Testamento para afirmar que Deus era favorável à monarquia e, portanto, ao Partido Orangista.

Duas guerras civis marcam o Século de Ouro holandês, ambas açuladas pelo clero gomarista. A primeira delas começa em 1617, no Sínodo de Dort, a partir de uma disputa teológica sobre o dogma da predestinação. O grupo gomarista, sustentando Maurício de Orange, consegue destituir do governo os Regentes, defendidos pelo clero arminiano: condena à prisão perpétua Hugo Grotius e o poeta Dirk Camphuisson, e à morte o Grande Pensionário, Johan Oldenbarnevaldet, decapitado, em 1619, sob a acusação de alta traição.

Sobe ao poder a Casa de Orange. O clero gomarista condena o cartesianismo, censura obras (como as de Hobbes), queima livros e revistas, prende artistas e intelectuais, persegue as soltas libertárias e libertinas, silencia os arminianos.

Em 1648, deveria ser assinado o Tratado de Westfália, que punha fim ao conflito europeu conhecido como Guerra dos Trinta Anos. A burguesia precisava da paz para desenvolver seus negócios e exigia a assinatura do tratado; os orangistas, porém, que controlavam poder e prestígio justa-

mente por meio de guerras, recusavam-se a assiná-lo, sendo a isso forçados pelo Partido dos Regentes.

Todavia, em 1650, Guilherme de Orange II morre, deixando um herdeiro infante. Os Regentes destituem a Casa de Orange, afastam o clero gomarista da direção do Sínodo, transferem o posto de comandante-chefe das forças armadas para o Grande Pensionário e elegem os irmãos Cornelius e Jan de Witt para Grandes Pensionários, sob a hegemonia da província da Holanda. O clero gomarista, porém, valendo-se de reivindicações para que as gratificações e salários políticos não saíssem dos cofres da igreja calvinista, recupera o poder no Sínodo de Dort e passa a exercer pressão contra os De Witt. Nos púlpitos, acusa-os de ateísmo e de pacto com o demônio e exige a condenação de obras científicas, filosóficas e literárias que não estejam de acordo com a ortodoxia calvinista intolerante.

Nessa época, Espinosa verá, pela segunda vez, alguém ser morto por defender idéias contrárias aos poderes religiosos estabelecidos. Se a comunidade judaica levou Uriel da Costa ao suicídio, o clero calvinista, em 1668, excomunga e condena a torturas e prisão perpétua um dos mais íntimos amigos de Espinosa, Adrian Koerbagh, que, depois de ter seus livros queimados e de haver

passado por torturas, morre na prisão, vítima das doenças ocasionadas pelos maus-tratos físicos e sofrimentos psíquicos.

Aproveitando-se de derrotas holandesas na guerra contra a Inglaterra, da aliança da Holanda com a França católica (ou papista) e da recusa de Jan de Witt em atender a inúmeros pedidos de excomunhão e de censura, assim como a inúmeras exigências econômicas e políticas dos gomaristas, os pregadores calvinistas açulam o povo contra os De Witt, enquanto o Partido Orangista dá um golpe de Estado contra o Partido dos Regentes.

No dia 20 de agosto de 1672, os irmãos De Witt são massacrados pelo povo nas ruas de Amsterdã. Espinosa escreve num cartaz: *Ultimi barbarorum* ("Últimos dos bárbaros"), mas é impedido por um amigo de colá-lo nos muros da cidade. Termina a república e tem início a monarquia constitucional holandesa.

Compreendemos, assim, por que, no último capítulo do *Tratado teológico-político*, Espinosa coloca como subtítulo "Onde se demonstra que num Estado livre é lícito a cada um pensar o que quiser e dizer aquilo que pensa", abrindo-o com as seguintes palavras:

"Se fosse tão fácil mandar nos ânimos como é mandar nas

línguas, não haveria nenhum governo que não estivesse em segurança ou que recorresse à violência, uma vez que todos viveriam de acordo com o desígnio dos governantes e só em função de suas prescrições é que ajuizariam sobre o que é bom ou mau, verdadeiro ou falso, justo ou iníquo. Mas isso não é possível. A vontade de alguém não pode estar completamente sujeita à jurisdição alheia, porquanto ninguém pode transferir para outrem, nem a isso ser coagido, o seu direito natural ou a sua faculdade de raciocinar livremente e ajuizar sobre qualquer coisa. Por conseguinte, todo poder exercido sobre o foro íntimo deve ser tido como violento, da mesma forma que se considera ultrajar e usurpar o direito de seus súditos um governante que pretenda 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: porque tudo isso pertence ao direito individual e ninguém, mesmo que quisesse, poderia a ele renunciar".

O CÍRCULO DE ESPINOSA

É nessa Holanda complexa e contraditória que o jovem Baruch, polidor de lentes para telescópios e microscópios, deverá viver a partir de 1656. Muda-se de



Espinosa vive modestamente, embora colobrado polidor de lentes para toloscópios e microscópios procuradas por todos os cientistas da época.

Amsterdã para um vilarejo vizinho a Leiden, Rijnsburg, de onde se transferirá para outro, nas proximidades de Haia, Voorsburg, e, finalmente, para a capital, Haia, onde, aos 44 anos, vítima de tuberculose causada pela poeira das lentes que polia, morre numa manhã de domingo, em 21 de fevereiro de 1677.

Será entre os holandeses o, mais precisamente, no círculo do seu amigos Colegiantes, que ontrará em contato com o ex-jesuita Franciscus van dem Endem, com quem aprenderá o latim, lerá os clássicos – Cícero, Sêneca, Virgílio, Ovídio, Catulo, Tácito – e, sobretudo, descobrirá as obras do Descartes, Hobbes e Galileu,

que irão determinar todo o curso de suas reflexões e sua obra.

Não é verdadeira a imagem de Espinosa como eremita ou solitário. Embora escolhesse cuidadosamente seu pequeno círculo de amigos íntimos, conviveu com os irmãos Huygens, no plano filosófico-científico, e com os irmãos De Witt, no plano político. Mantve correspondência com os principais nomes da vida cultural de sua época, como Oldenburg, secretário-geral da Royal Society (a maior academia científica do século XVII), o químico inglês Robert Boyle, o filósofo Leibniz.

Interessou-se pelas questões políticas, defendendo a liberdade de pensamento e de expressão contra a tirania teológico-religiosa e a idéia de que a “democracia é o mais natural dos regimes políticos” porque realiza nosso direito natural pelo qual todos os homens “desejam governar e não serem governados”.

Ocupou-se com questões científicas, escrevendo um *Tratado sobre o cálculo algébrico do arco-íris* e um *Cálculo de probabilidades*. Um comentário sobre a obra de Descartes, *Princípios da filosofia cartesiana*, única obra publicada com seu próprio nome, valeu-lhe um convite para ensinar filosofia na Universidade de Heidelberg. Espinosa, entretanto, recusou, por julgar que lhe seria

exigido renunciar à liberdade de pensamento, pois o convite estipulava que todos os cuidados deveriam ser tomados para “não ofender os princípios da religião estabelecida”.

Seus amigos mais íntimos eram os médicos Luiz Meijer e Johannes Hudde, os jovens estudantes Simon de Vries e Johannes Bowmeester, os comerciantes Jarig Jelles e Pieter Balling, o jurista, médico e poeta Adriaan Koerbagh e o editor Jan Rieuwertz.

Para esse pequeno círculo, expôs, durante os anos de 1660 e 1661, a primeira versão da futura *Ética*, o *Breve Tratado sobre Deus, o homem e sua felicidade*, cujo manuscrito, em duas versões (uma em holandês e outra em latim), só foi encontrado no século XIX. Foi também para esse pequeno círculo de amigos que iniciou, a pedido deles, um tratado sobre o método que iria permanecer inacabado: o *Tratado da correção do intelecto*. Foi em defesa de Koerbagh que escreveu o *Tratado teológico-político*, cuja composição o levou a escrever um



Huygens (vizinho de Espinosa em Rijnsburg, é um dos expoentes da ciência moderna, sobretudo no campo da óptica e dióptrica.

Compêndio de gramática hebraica que servisse de guia aos que desejavam ler e interpretar o Antigo Testamento, escrito em hebraico. Ao morrer, preparava uma obra política que permaneceria inacabada, o *Tratado político*.

Sua obra mestra é a *Ética, demonstrada à maneira dos geometras*, concluída em 1675, mas publicada apenas em 1677, juntamente com outras que formaram o volume das *Obras póstumas*.

ANO	VIDA	MORADIA	OBRA	EVENTOS
1632	• Nascimento.	Amsterdã		• Rembrandt, <i>Lição de Anatomia</i> . • Galileu, <i>Diálogo sobre os dois maiores sistemas</i> . 1637 Descartes, <i>Discurso do método</i> .
1639-55	• Anos de estudos (Academia Árvore da Vida; Academia Coroa da Lei). • Aprendizado de polimento de lentes. • Trabalho com o pai (comércio). • Seminários filosóficos de Juan de Prado.			1641 Descartes, <i>Meditações metafísicas</i> . 1642 Hobbes, <i>De Cive</i> ; morre Galileu, depois de passar dez anos sob a vigilância do Santo Ofício; interdição ao ensino do cartesianismo na Universidade de Utrecht. 1645 Criação da Royal Society de Londres; morre Grotius. 1646 Nasce Leibniz. 1647 Grotius, <i>De Imperio S. Potestate</i> ; a obra de Descartes é criticada na Universidade de Leiden; suicídio de Uriel da Costa. 1648 Tratado de Westfália. 1648 Lutas entre o Partido dos Regentes e o Orangista; Paz de Munster. 1650 Descartes, <i>Tratado das paixões da alma</i> ; Descartes morre na Suécia. 1651 Hobbes, <i>Leviatã</i> ; morte de Guilherme de Orange; convocação dos Estados Gerais. 1653 Vitória do Partido dos Regentes; os irmãos De Witt como Grandes Pensionários do Século de Ouro. 1653-55 Juan de Prado cria o seminário filosófico em Amsterdã. 1654-68 Revolução Inglesa. 1655 Morte de Gassendi.
1656	• Herem.			• Sabbatai Levi: o Messias surge em Smirna. • Herem de Juan de Prado e Daniel Ribera. • Primeiros trabalhos de Christien Huygens.
1656-58	• Contatos com quakers. • Estudos clássicos com Van dem Endem. • Círculo de amigos Colegiantes.		1658 Início da redação do <i>Tratado da correção do intelecto</i> .	

ANO	VIDA	MORADIA	OBRA	EVENTOS
1660-63	• Polidor de lentes. 1661 Início da correspondência com Oldenburg. 1663 Início do contato com Huygens; aulas particulares para Caesarius; exposição do <i>Breve tratado</i> para os amigos.	Rijnsburg	1660-61 Redação do <i>Breve tratado</i> . 1662 Reformulação da parte geométrica do <i>BT</i> . 1663 Publicação de <i>Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos</i> .	1660 Restauração da Monarquia Inglesa. 1661 Robert Boyle, <i>O químico céptico</i> . 1661-63 Vieira visita Amsterdã. 1662 Pieter Balling, <i>Luz do candelabro</i> ; Pieter van Hove, <i>A balança política</i> ; morre Pascal; Robert Boyle, <i>Algumas considerações sobre a utilidade dos experimentos na Filosofia Natural</i> .
1664-70	• Possíveis contatos com De Witt.	Voorburg	1664 Publicação da versão holandesa dos <i>PFC</i> . 1665 Início do <i>Tratado teológico-político</i> ; início de uma primeira versão da <i>Ética</i> . 1670 Publicação do <i>TTP</i> .	1666 Luiz Meijer, <i>A filosofia intérprete da Sagrada Escritura</i> ; Leibniz, <i>Da arte combinatória</i> ; Locke, <i>Sobre a tolerância</i> ; Newton começa os experimentos de decomposição da luz. 1668 Koerbagh, <i>Um jardim florido</i> ; morte de Koerbagh; Huygens, <i>Da natureza da luz</i> . 1669 Morte de Rembrandt. 1670 Pascal, <i>Pensamentos</i> .
1670-77	1672 Quer colar nos muros o cartaz <i>Ultimi barbarorum</i> , como protesto pelo assassinato dos De Witt. 1673 Convite da Universidade de Heidelberg. 1675 Desiste da publicação da <i>Ética</i> . 1676 Recebe a visita de Leibniz. 1677 20.02, pela manhã, visita médica de Meijer; 21.02, manhã, morre.	Haia	1674 Proibição do <i>TTP</i> pelos Estados da Holanda 1675 Conclui a <i>Ética</i> . 1676 Início do <i>Tratado político</i> . 1677 Meijer e Jelles publicam a <i>Opera posthuma</i> .	1671 Leibniz, <i>Teoria do movimento concreto e abstrato</i> . 1672 Guerra Civil; assassinato dos De Witt; subida da Casa de Orange ao poder; Puffendorf, <i>Do direito natural e das gentes</i> . 1673 Jarig Jelles, <i>Confissão da fé cristã</i> . 1674 Malebranche, <i>Investigação da verdade</i> . 1675 Boyle, <i>Algumas considerações sobre a compatibilidade entre fé e razão</i> ; morre Vermeer. 1676 Leibniz inventa o cálculo diferencial.
			1690 <i>Opera posthuma</i> colocada no Index Católico e condenada pelo Santo Ofício.	

RACIONALISMO ABSOLUTO

A superstição religiosa

A filosofia espinosana é um racionalismo absoluto.

De fato, Espinosa afirma e demonstra que a totalidade do real é inteligível e pode ser inteiramente conhecida por nosso intelecto, não havendo no mundo lugar para mistérios, milagres e coisas ocultas. Por esse motivo, seu pensamento é uma crítica radical a todas as formas de irracionalismo e superstição, seja na religião, na política, seja na filosofia.

De onde nasce a superstição que leva ao irracionalismo? Do medo de males futuros ou de que bens não aconteçam, mas também da esperança de bens futuros ou de que males não aconteçam. Tanto o medo quanto a esperança exprimem a maneira confusa e inadequada com que

nossa imaginação* – conhecimento por meio de imagens que representam confusamente as coisas –, incapaz de compreender as leis necessárias que regem o universo e as ações humanas, é levada a forjar a imagem de uma Natureza caprichosa e contingente, em cujo interior somos meros joguetes.

Não podendo compreender o que realmente se passa na Natureza, a imaginação nos leva a forjar a imagem de um ser supremo, onipotente e onisciente, que tudo governaria segundo os caprichos de sua vontade e segundo fins incompreensíveis para os humanos: Deus. Para conseguir benefícios, afastar malefícios, obter a boa vontade e aplacar a cólera desse ser supremo, a imaginação dá mais um passo, inventando a religião como conjunto de cultos à divindade.

* No século XVII, "imaginação" não significa fantasia criadora, mas sensação, percepção e memória. Em outras palavras, imaginação é o conhecimento sensorial que produz imagens das coisas em nossos sentidos e em nosso cérebro. Com essas imagens representamos as coisas externas e supomos conhecê-las, mas, na realidade, estamos conhecendo apenas o efeito interno (as imagens) das coisas exteriores. A imagem é o que se passa em nós, é algo subjetivo e não nos dá a natureza verdadeira da própria coisa externa.

Instaurada a religião, sob essa forma, imediatamente instituiu-se uma casta de homens encarregados de realizar os cultos, receber revelações ou profecias do ser supremo e interpretar as vontades secretas Dele. No entanto, diz Espinosa, é da natureza humana a inconstância dos medos e esperanças, levando-nos a mudar de deuses conforme mudem as circunstâncias, as coisas que tememos e as que esperamos. Essa inconstância enfraquece o poder da religião sobre nós.

Eis por que a casta religiosa, visando a manter o domínio sobre a alma supersticiosa, precisa estabilizar nossos medos e esperanças e impedir que mudem ou flutuem. Ela o faz codificando as revelações divinas, estabelecendo leis, regras e mandamentos fixos que teriam sido ordenados eternamente por Deus, punindo com a morte e a tortura os transgressores e estabelecendo, para a sustentação de seu poderio, um aparato militar e político que opera por meio do terror, amedrontando os transgressores com ameaças de castigos e adulando o servilismo dos obedientes com promessas de recompensas.

Assim, a tirania religiosa e a política fundam-se no medo e na esperança irracionais, alimentando-os com nossa ignorância

sobre a verdade de Deus, da Natureza e de nós mesmos.

Racionalismo absoluto significa, portanto, libertar-se das causas da ignorância para com isso libertar-se das causas do medo e da esperança e, ao fazê-lo, libertar-se de seus efeitos religiosos e políticos. Racionalismo absoluto é a confiança na capacidade liberadora da razão.

Para alcançá-lo, Espinosa oferece duas vias complementares: a interpretação histórico-crítica da Bíblia (para afastar o poderio supersticioso da religião e da teologia) e a correção de nosso intelecto (para que sua força suplante a da imaginação).

A interpretação das Sagradas Escrituras

Entre as várias religiões conhecidas, três delas, o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, têm a mesma origem: o Livro da Gênese. Daí possuem um traço comum: a afirmação de que as verdades eternas são reveladas por Deus a homens especiais e depositadas, por escrito, num livro sagrado, a Torah (para os judeus), a Bíblia (para os cristãos), o Alcorão (para os muçulmanos).

Sobre o texto sacralizado instala-se o poderio da teologia política, que subordina o poder político ao religioso, pois seu modelo

inspirador é o Estado teocrático hebraico instituído por Moisés. Eis por que o racionalismo espinosano volta-se para a análise crítica das Sagradas Escrituras, inaugurando, no Ocidente, o moderno método de interpretação dos textos sagrados. Esse método baseia-se no conhecimento da língua em que os textos foram escritos (filologia, gramática e retórica hebraicas), dos acontecimentos que cercaram a produção e circulação dos textos (história e paleografia), da personalidade dos autores e personagens (psicologia dos escritores), bem como das condições em que viviam aqueles aos quais os escritos eram destinados.

Duas são as principais teses que norteiam o *Tratado teológico-político*. A primeira afirma que não há segredos e mistérios na Bíblia,



Escrevendo o *Tratado teológico-político*, Espinosa cria o método moderno de interpretação das Sagradas Escrituras.

pois o que nos parece misterioso e incompreensível decorre de um problema histórico, o de não conseguirmos compreender o significado de palavras de uma língua arcaica, destruída juntamente com a destruição do Estado hebraico. A segunda diz que as Sagradas Escrituras foram dirigidas à imaginação de um povo que saíra do cativeiro do Egito e temia ser novamente esmagado por outros povos mais poderosos ou ser destruído por lutas internas e que, por isso, precisou crer num Deus que fosse mais poderoso que os deuses de seus inimigos, protegendo-o, e que punisse severamente os judeus que não cumprissem as leis dadas por Moisés. Essas duas teses, uma vez demonstradas, permitem concluir, em primeiro lugar, que a Bíblia não foi escrita para doutos filósofos e teólogos, mas para a alma popular devota, e, em segundo lugar, que ela não contém verdades e leis universais e eternas, válidas para toda a humanidade, mas é um texto sagrado apenas para os judeus e os cristãos.

A interpretação histórico-crítica das Sagradas Escrituras, compreendida pelo *Tratado teológico-político*, permite a Espinosa demonstrar que o Antigo Testamento é um documento histórico de um povo determinado: o povo hebraico. Moisés, o fundador político, ao lhe dar as leis, julgou que elas se-

riam mais bem cumpridas e respeitadas se o povo acreditasse que haviam sido dadas diretamente pelo próprio Deus e que Ele vigiaria a obediência através de homens de imaginação muito viva e grande retidão moral, os profetas.

Documento histórico-político de um povo determinado, a Bíblia não pretende ser, como desejariam sacerdotes, pregadores, pontífices e teólogos, um tratado de teologia acerca da verdadeira essência de Deus e do homem, nem um código de leis universais para todos os regimes políticos e todos os governos. Nas Sagradas Escrituras não há, propriamente, *verdades* eternas, mas *preceitos* morais muito simples, dirigidos à alma do crente, e ordenamentos políticos destinados apenas ao antigo Estado hebraico.

Em outras palavras, a Bíblia não tem como finalidade oferecer uma teoria política sobre o bom governo nem uma teoria filosófica sobre a essência verdadeira de Deus e do homem, mas apenas oferecer à imaginação dos devotos um conjunto muito simples de crenças religiosas e preceitos morais, necessários aos que não aspiram ao conhecimento racional e filosófico da verdade. Dessa maneira, usar a Bíblia como tratado filosófico ou como tratado político de origem divina é usá-la de maneira fraudulenta, alimentando a

superstição a serviço da ambição e tirania dos reis e teólogos.

A correção do intelecto

A correção do intelecto, desenvolvida por Espinosa no *Tratado da correção do intelecto*, consiste, antes de mais nada, em fazer com que nosso intelecto se conheça a si mesmo, diferenciando-se da imaginação. Trata-se de um caminho reflexivo, pois nele o intelecto realiza uma reflexão, voltando-se sobre si mesmo para conhecer-se como capacidade inata de conhecimento verdadeiro.

Imaginar é conhecer as imagens das coisas e, por meio delas, conhecer uma imagem de nós mesmos. A imagem é um efeito da ação de causas externas sobre nós: coisas luminosas produzem em nós imagens visuais; coisas sonoras, imagens auditivas; a textura das coisas nos oferece imagens tácteis; sabor e cheiro são imagens de coisas em nosso paladar e nosso olfato. Assim, a imagem não nos oferece a própria coisa tal como é em si mesma e sim o que julgamos que ela seja pelo efeito que produz em nós. A imagem é um acontecimento subjetivo causado pelo objeto externo que afeta nossos órgãos dos sentidos e nosso cérebro. Por isso indica o que se passa em nós e não a natureza verdadeira da coisa externa.

A idéia, ao contrário, é um ato de nosso intelecto que apreende a natureza íntima ou essência de um ser porque conhece sua causa e os nexos que a ligam necessariamente a outras idéias. A imagem depende da ação externa das coisas sobre nosso corpo. A idéia depende exclusivamente da ação interna de nosso próprio intelecto.

No *Tratado da correção do intelecto*, Espinosa parte da experiência individual e intersubjetiva como experiência trágica: o sentimento de perder um bem desejado cada vez que se imagina tê-lo alcançado. Essa fuga interminável de bens que se consomem e nos consomem divide os homens e os aliena porque imaginam a felicidade depositada em coisas que precisam ser possuídas com exclusividade. Essa perda incessante torna impossível não só a realização do desejo de felicidade, mas também a liberdade, lançando os homens numa guerra sem freios pela posse dos objetos nos quais investiram sua esperança. Eis por que Espinosa dirá que a felicidade e a infelicidade dependem da qualidade do ser ao qual nos unimos por amor, porque há entre o desejar e o desejado um vínculo intrínseco. Amando coisas perecíveis e cuja posse exclui os demais, a felicidade será perecível e ameaçada pelo desejo de outrem. A felicidade é desejar um Bem imperecível que,

sendo capaz de “comunicar-se igualmente a todos” e de ser por todos compartilhado, permite o exercício da liberdade. Espinosa não duvida da existência desse Bem como não duvida de que possamos alcançá-lo. O *Tratado* visa a oferecer à inteligência os recursos para chegar ao bem verdadeiro. Com isso, Espinosa articula internamente o desejo da felicidade, da liberdade e da verdade.

Espinosa distingue três gêneros de conhecimento: a imaginação, a razão e a intuição intelectual.

A imaginação opera com as *idéias inadequadas*, isto é, imagens confusas e obscuras provenientes de nossa experiência sensorial e de nossa memória. A idéia inadequada ou imaginativa é uma *opinião* em que depositamos nossa confiança enquanto nenhuma outra imagem a puser em dúvida.

A razão conhece adequadamente as *noções comuns*, isto é, as leis necessárias ou as relações necessárias entre um todo e suas partes, bem como as relações necessárias entre as partes de um mesmo todo (na linguagem contemporânea, a noção comum corresponde ao que chamamos de *estrutura*).

A intuição intelectual alcança as *idéias adequadas*, isto é, as idéias das coisas enquanto essências singulares, conhecendo sua natureza íntima por conhecer suas

causas e efeitos necessários, assim como suas relações internas necessárias com outras e com a Natureza inteira. Ao contrário da opinião, a idéia adequada é uma *certeza* intelectual que nos faz saber que sabemos.

Nas idéias inadequadas ou imaginativas, somos passivos: as imagens se formam em nós em decorrência da ação das coisas exteriores sobre nós. Nossa atividade se reduz a associar imagens que nos parecem semelhantes e a separar as que nos parecem diferentes, para com elas formarmos idéias imaginativas gerais ou universais sobre a realidade e sobre nós próprios. As idéias imaginativas ou inadequadas não são falsas em si mesmas, pois correspondem ao modo como realmente as coisas exteriores nos afetam: são parciais e confusas porque se formam em nós sem que conheçamos as causas verdadeiras que as produziram.

Assim, o erro é simplesmente ignorância. E o falso, ausência do verdadeiro. É falso que o Sol seja menor do que a Terra, mas é verdade que é dessa maneira que o percebemos, isto é, que o temos em imagem. Quando o astrônomo ensinar-me a verdadeira dimensão do Sol e da Terra, não deixarei de continuar percebendo imagens que dizem o contrário, mas, agora, saberei que são simplesmente ima-

gens, nada me dizendo sobre a natureza verdadeira do Sol e da Terra. A imagem exprime a maneira como nosso corpo é afetado pelas coisas externas e a maneira como as afeta. Como tal, a imagem é sempre verdadeira. Só será falsa quando a tomarmos por uma idéia de nosso intelecto, pois este não conhece segundo as afecções corporais, mas segundo sua força interna para pensar. Em outras palavras, a *imagem* é verdadeira enquanto imagem e é falsa enquanto *idéia*. Donde a expressão espinosana, *idéia inadequada*.

Nas idéias adequadas ou intelectuais, somos plenamente ativos: nosso intelecto, por uma força que lhe é própria, conhece por si mesmo as causas e efeitos das idéias, a gênese necessária delas, os nexos que formam com outras em conexões e ordens internas e necessárias. Na razão, as idéias adequadas nos oferecem sistemas de relações (aquilo que os cientistas chamam de leis da realidade); na intuição intelectual, oferecem-nos o conhecimento de essências singulares, isto é, a natureza e a realidade íntimas e verdadeiras de alguma coisa.

Para distinguir intelecto e imaginação, Espinosa começa afastando duas modalidades de conhecimento imaginativo que formam nossas opiniões e crenças costumeiras: o conhecimento por

ouvir dizer e por *experiência vaga*. Por ouvir dizer, sei, por exemplo, o dia de meu nascimento e quem são meus pais; por *experiência vaga*, sei que o fogo aquece, o vento esfria, a água umedece, a luz ilumina, mas desconheço a causa do calor, do frio, da umidade ou da luminosidade. Ora, conhecer é conhecer pela causa, diz Espinosa.

No entanto, há um conhecimento pela causa que é inadequado. Trata-se daquele produzido pela imaginação, através da *experiência vaga*. De fato, essa *experiência* baseia-se na repetição dos mesmos fatos (o fogo sempre aquece, a luz sempre ilumina), levando-nos ao hábito de associar em relações de causa e efeito coisas que se repetem. Também temos o hábito de estabelecer relações causais entre coisas semelhantes, sucessivas no tempo, contíguas no espaço. É dessa maneira, por exemplo, que uma criança, vendo todas as manhãs e tardes Pedro passar em frente de sua casa e, logo depois, João, passa a supor que a passagem de Pedro é a causa da passagem de João. É dessa maneira que operam astrólogos, magos e adivinhos. Em outras palavras, nossa imaginação tende a estabelecer relações causais entre as imagens, supondo tratar-se de relações causais entre as próprias coisas.

Que é conhecer pela causa? É conhecer a origem necessária de alguma coisa conhecendo a maneira como é produzida por outra. É conhecer a *gênese* de uma coisa determinada. Esse conhecimento nos é dado por uma operação de nosso intelecto que produz a *definição real* ou a idéia verdadeira do objeto conhecido, dando-nos a razão ou causa necessária de sua essência e de sua existência. Dizer, por exemplo, que o círculo é a figura geométrica na qual todos os pontos são equidistantes do centro é apresentar uma propriedade do círculo, não é defini-lo realmente. A *definição real* ou idéia verdadeira é aquela que nos mostra que o círculo é a figura geométrica causada/produzida pela rotação de um segmento de reta em torno de um centro fixo ou de um ponto extremo central. Temos, agora, a razão ou a causa que faz o círculo ser o que é, existir como existe e ter as propriedades que tem.

A teoria espinosana da *definição real* ou da idéia verdadeira como conhecimento da *gênese* de seu objeto afasta uma tradição filosófica que viera desde Aristóteles, que consistia em definir alguma coisa descrevendo suas propriedades e, por meio destas, a inseria numa espécie e num gênero. Definia-se o homem, por exemplo, dizendo-se que pertence à espécie

racional, que pertence à espécie animal, que pertence ao gênero mortal. Ora, diz Espinosa, “racional”, “animal” e “mortal” são termos universais abstratos que não permitem definir a essência de um ser determinado: não só não sabemos o que seja a essência humana, mas também não sabemos, com esses termos, qual a essência de Sócrates, Pedro ou Maria.

Ao contrário dessa tradição, existe uma outra que, justamente, se caracteriza por oferecer definições reais e genéticas de seus objetos: a da matemática. Eis por que Espinosa a considera um exemplo a ser seguido pela filosofia, pois a matemática opera com a construção intelectual de seus objetos, apresentando a maneira como são produzidos e deles deduzindo, por meio de demonstrações rigorosas, as propriedades e as conexões necessárias com outros. Assim, quando na *Ética* o filósofo afirma que tratará Deus, o homem, suas paixões e ações como se estivesse tratando de triângulos e círculos, pretende dizer-nos que deles oferece definições reais, dando-nos a conhecer, apenas pelo intelecto, suas causas e efeitos necessários, sua origem e a maneira como suas essências e existências são produzidas.

Como passar das definições imaginativas inadequadas à *definição intelectual, real e verdadeira?*

Desembaraçando nosso intelecto da teia da imaginação. Como fazê-lo? Por meio do método.

Ora, para formular um método, diz o filósofo, precisamos conhecer sua causa. A busca dessa causalidade revela, então, que a origem do método é a própria inteligência reflexiva. Em outras palavras, é no conhecimento do poder ou da capacidade intelectual de pensar que se encontra a causa do método. A reflexão faz com que o intelecto se perceba como inteligência, isto é, como ato de pensamento que possui internamente a potência para o verdadeiro, potência não devendo ser entendida em termos aristotélicos, ou seja, como virtualidade, mas em termos espinosanos, ou seja, como força atual. Assim, curiosamente, o conhecimento pela *gênese* faz com que, em lugar do trabalho intelectual depender do método, este é que dependerá das operações da inteligência.

Para que o método seja descoberto e utilizado não há precedência das “regras” sobre os atos de pensar que as aplicariam, pois o método não é, como supusera Descartes, um conjunto de “regras certas e fáceis” para pensar. O método nada mais é do que o próprio trabalho intelectual, a atividade ordenada da própria inteligência. Daí a metáfora usada por Espinosa para esclarecer

a origem do método: para forjar o ferro, diz ele, precisamos de um martelo de ferro forjado e este supõe, portanto, a existência do ferro forjado, de modo que regressaremos ao infinito nessa série concluindo, contra os fatos, que não há ferro forjado nem martelo de ferro forjado. Mas os há. Para forjar pela primeira vez o ferro, os homens usaram os recursos naturais de que dispunham, de sorte que dessa relação imediata com os instrumentos naturais irão nascer os instrumentos humanos de trabalho. Assim também com o método, cujo ponto de partida é um instrumento natural: a força nativa do intelecto para pensar, ou a inteligência. Para tanto, é preciso que o primeiro ato de pensamento, de onde possa nascer o método, seja a reflexão ou o conhecimento que a inteligência adquire de si mesma como sua própria causa.

A inteligência, demonstrará a *Ética*, é a potência interna da alma para pensar. Ora, como veremos adiante, Espinosa identifica essência (ser) e potência (agir ou causalidade interna). Isto significa que a essência da alma é a potência interna para pensar. E assim é porque a alma é um modo finito, singular e ativo do atributo infinito Pensamento que constitui o ser da Substância infinitamente infinita. O conhecimen-

to genético da alma nos conduz ao de sua causa – o Pensamento infinito, do qual nossa inteligência é uma manifestação singular finita – e essa causa, juntamente com outras, tão infinitas quanto ela, constitui a causa absoluta do real. Essa causa absoluta é a Substância infinitamente infinita e o Bem verdadeiro. Por essa razão, conhecê-lo, desejá-lo e compartilhá-lo com outros será a felicidade, a liberdade e a verdade.

Por que o intelecto, ou a razão, é capaz desse conhecimento? Porque é uma força interna espontânea de conhecimento das causas e essências de todas as coisas. Por si mesmo, quando liberado das imagens, é capaz de conhecimento verdadeiro porque não é senão, por sua própria essência, uma força inata de pensamento ou potência pensante. E nada demonstra melhor essa potência pensante do que a existência da matemática, que conhece plenamente seus objetos porque os constrói intelectualmente de acordo com as causas internas necessárias que os definem tais como são.

Ao demonstrar que o intelecto ou razão é uma potência inata para pensar, conhecendo as essências das coisas graças ao conhecimento de suas causas necessárias, Espinosa pôde introduzir uma nova e inovadora concepção da verdade.

Na tradição filosófica, a verdade sempre fora tomada como a correspondência entre uma idéia e seu objeto, ou entre o conteúdo e a coisa. Visto, porém, que uma idéia é um ato mental, enquanto uma coisa é uma realidade externa à nossa mente, a tradição filosófica sempre foi obrigada a fornecer um conjunto de critérios pelos quais poderíamos aferir se uma idéia corresponderia ou não àquilo de que é idéia. Dessa maneira, o conhecimento verdadeiro encontrava-se subordinado a duas exterioridades: aquela entre a idéia e o ideado por ela; e aquela entre a idéia e o critério de garantia de sua verdade.

Ora, ao demonstrar que uma idéia verdadeira é aquela que apresenta a gênese necessária de seu objeto, oferecendo as causas necessárias de sua essência, Espinosa já não precisa de critérios exteriores que garantam a veracidade de uma idéia. Por isso pode definir a verdade como *index sui* ou *índice de si mesma*: a idéia verdadeira é aquela que mostra as operações realizadas pelo intelecto para concebê-la, construindo o objeto (o ideado, ou conteúdo da idéia) através de suas causas necessárias. Em lugar de dizer, como a tradição, que uma idéia é verdadeira porque corresponde ao seu ideado, Espinosa afirma que uma

idéia corresponde ao seu objeto porque é verdadeira. A verdade é intrínseca à idéia verdadeira que não precisa de outro critério de verdade senão apresentar-se a si mesma como conhecimento da gênese necessária de seu objeto.

Graças à separação entre filosofia, religião e teologia – feita pelo *Tratado teológico-político* – e à distinção entre imaginação e intelecto – efetuada pelo *Tratado da correção do intelecto* –, Espinosa pode oferecer-nos seu pensamento na *Ética*.

DA IMAGEM À IDÉIA DE DEUS

Receando males e esperando bens, a imaginação busca uma entidade suprema que atenda aos nossos desejos, favoreçamos sempre, prejudique aqueles que odiamos ou tememos, e curve a Natureza às nossas paixões. Sobre essa base imaginativa e supersticiosa, a imaginação constrói o edifício teológico e metafísico.

A tradição teológico-metafísica, fundada numa *imagem* de Deus, forjou teorias imaginativas nas quais a Divindade, separada do mundo e dos homens e antropomórfica, possui as características de uma Pessoa, com as seguintes propriedades:

- transcendente, isto é, acima e separada do mundo;

• onipotente por sua vontade livre e onisciente por seu intelecto;

• eterna porque sem começo e sem fim no tempo;

• infinita porque sem começo e sem fim no espaço;

• onipresente porque, estando em toda parte e em todo tempo, tudo vê e tudo sabe, como se fora um vigia universal;

• criadora de todas as coisas a partir do nada, como se fora um artesão;

• legisladora e monarca do universo, governando como um príncipe que segue apenas os caprichos de sua própria vontade e que pode, à maneira de um rei que promulga e suspende leis em seu reino, suspender as leis da Natureza com atos extraordinários, isto é, os milagres;

• juiz que pune ou recompensa o homem, criado por Ele à Sua semelhança, dotado de livre-arbítrio e destinatário preferencial de toda a obra divina da criação.

Deus surge, assim, na imagem de um super-homem que cria e governa todos os seres de acordo com os desígnios ocultos de Sua vontade, a qual opera segundo fins incompreensíveis para nosso intelecto finito. Antropomorfizado, Deus é adorado como sumamente bom, justo, misericordioso, amoroso, colérico e vingativo. Em suma, com paixões hu-

manas. Porque o imaginamos como incompreensível, também o supomos ininteligível e cremos adivinhá-lo por meio das coisas da Natureza, imaginada como belo e harmonioso artefato divino, destinado a suprir todas as necessidades e carência humanas.

Identificando liberdade e escolha voluntária e imaginando os objetos da escolha como *contingentes* (isto é, como podendo ser ou não ser, ser estes ou outros, ser como são ou ser de outra maneira), a tradição teológico-metafísica afirma que o mundo existe simplesmente porque a liberdade de Deus assim o quis ou porque Sua vontade assim decidiu e escolheu, e poderia não existir ou ser diferente do que é, se Deus assim houvesse escolhido.

Se o mundo é contingente, porque fruto de uma escolha contingente de Deus, então as leis da Natureza e as verdades (como as da matemática) são, em si mesmas, contingentes, só se tornando necessárias por um decreto de Deus que as conserva imutáveis. Assim, a necessidade (isto é, o que só pode ser exatamente tal como é, sendo impossível que seja diferente do que é) identifica-se com o ato divino de decretar leis, ou seja, a necessidade nada mais é senão a autoridade de Deus que decide arbitrariamente que, enquanto assim o desejar, 2

e 2 serão 4, a soma dos ângulos de um triângulo será igual a dois ângulos retos, os corpos pesados cairão, os astros girarão elipticamente nos céus etc. Por Sua Providência, Deus pode fazer com que tais coisas sejam sempre da mesma maneira – necessárias para nós, mas contingentes em si mesmas –, como também pode manifestar a onipotência de Sua liberdade fazendo-as sofrer alterações, como no caso dos milagres.

Compreende-se, então, por que tradicionalmente *liberdade* e *necessidade* foram consideradas opostas e contrárias, pois a primeira é imaginada como escolha contingente de alternativas também contingentes e a segunda como decreto de uma autoridade absoluta. Donde o mito do pecado original, quando o primeiro homem teria usado a liberdade (o poder de escolha) para desobedecer aos mandamentos ou leis de Deus. Com esse mito, ergue-se a imagem da liberdade humana como um poder para escolher o mal, porta aberta para nossa perdição. A um Deus autoritário corresponde um homem decaído e desobediente, por culpa da liberdade. Como, indaga Espinosa, foi possível tanta ignorância e superstição para transformar o que temos de mais precioso – a liberdade – em culpa, perversidade e perigo?

Não por acaso teólogos e metafísicos viram-se enredados em dificuldades insolúveis: se Deus é onisciente, então sabe eternamente que o homem pecará e não é possível compreender que o puna por aquilo que, de antemão, sabe que ele fará. Se Deus é onipotente e infinitamente bom, como explicar a existência do mal, isto é, como uma causa infinitamente boa pode dar origem à sua negação? Se Deus possui infinita liberdade para escolher o melhor, por que, entre todos os mundos possíveis, escolheu este? Se Deus não cessa de intervir sobre o mundo (como atestam os milagres), por que deixa que os bons sofram e os maus sejam felizes? Se Deus é plenitude infinita, que necessidade teria de criar um mundo finito e imperfeito? Se Deus é puro espírito e se uma causa só pode produzir um efeito de mesma natureza que ela, como explicar a origem da matéria? A tradição acostumou-se a considerar que, quanto mais contraditória e mais incompreensível a imagem de Deus, mais provas haveria da majestade divina; acostumou-se também a dar uma única resposta a todas as perguntas: “Tal é a vontade de Deus”. Resposta que, escreve Espinosa, faz de Deus o asilo de toda nossa ignorância, depois de havê-lo transformado num abismo de irracionalidade.

A Idéla adequada de Deus

"... el infinito,
Mapa de Aquel que es todas sus
estrellas."
Borges

Essa imagem de Deus, demonstra Espinosa, não é senão a projeção antropomórfica de uma imagem do homem, confundindo propriedades humanas imaginárias com a essência divina. Porque os homens se imaginam dotados de vontade livre ou livre-arbítrio (imaginando que ser livre é escolher entre coisas ou situações opostas e agir segundo fins escolhidos pela vontade); porque imaginam que o poder é supremo quando se separa dos que a ele estão submetidos, dominando-os do alto e de fora; porque imaginam a Natureza agindo segundo fins e para servi-los; por todas essas razões os homens imaginam Deus como arquiteto que constrói o mundo e como príncipe que o governa do alto e de longe.

Se, portanto, quisermos alcançar o conhecimento verdadeiro da essência e da potência divinas, precisamos ultrapassar esse imaginário e chegar à idéla adequada de Deus. Será preciso demonstrar que Deus não é um intelecto nem uma vontade, que não age por finalidade e que Nele liberdade e necessidade são uma só e mesma coisa.

A substância

× Espinosa parte de um conceito muito preciso, o de *substância*, isto é, de um ser que existe em si e por si mesmo, que pode ser concebido em si e por si mesmo e sem o qual nada existe nem pode ser concebido. Toda substância é substância por ser causa de si mesma (causa de sua essência, de sua existência e da inteligibilidade de ambas) e, ao causar-se a si mesma, causa a existência e a essência de todos os seres do universo. A substância é, pois, o absoluto.

Causa de si inteligível em si e por si mesma, a essência de uma substância absoluta é constituída por infinitos atributos infinitos em seu gênero, isto é, por infinitas qualidades infinitas, sendo por isso uma essência infinitamente complexa e internamente diferenciada em infinitas qualidades infinitas. Existente em si e por si, essência absolutamente complexa, a substância absoluta é potência absoluta de autoprodução e de produção de todas as coisas. A existência e a essência da substância são idênticas à sua potência ou força infinita para existir em si e por si, para ser internamente complexa e para fazer existir todas as coisas. A identidade da existência, da essência e da potência substanciais é o que chamamos de *eternidade: eterno*, escreve Es-

pinosa, é o ser no qual a essência, a existência e a potência são idênticos. A eternidade, portanto, não é um tempo sem começo e sem fim, mas ausência de tempo.

Ora, se uma substância é o que existe por si e em si pela força de sua própria potência que é idêntica à sua essência, e se esta é a complexidade infinita de infinitas qualidades infinitas, torna-se evidente que só pode haver uma única substância no universo, caso contrário teríamos de admitir um ser infinito limitado por outro ser infinito, o que é absurdo. Há, portanto, uma única e mesma substância constituindo o universo inteiro, e essa substância é eterna porque, nela, existir, ser e agir são uma só e mesma coisa. Essa substância é Deus.

Ao causar-se a si mesmo, fazendo existir sua própria essência, Deus faz existir todas as coisas singulares que O exprimem porque são efeitos de Sua potência infinita. Se, pois, no mesmo ato pelo qual Deus é causa de si e causa de todas as coisas, conclui-se que não houve nem poderia haver criação do mundo a partir do nada. O mundo é eterno porque exprime a causalidade eterna de Deus, mesmo que nele as coisas existam temporalmente, surgindo e desaparecendo sem cessar, ou melhor, passando incessantemente de uma forma a outra.

Modos da substância

Há, assim, duas maneiras de ser e de existir: a da substância e seus atributos (existência em si e por si) e a dos efeitos da substância (existência em outro e por outro). A essa segunda maneira de existir, Espinosa dá o nome de *modos da substância*. Os modos ou modificações são efeitos necessários produzidos pela potência dos atributos divinos. À substância e seus atributos, enquanto atividade infinita que produz a totalidade do real, Espinosa dá o nome de *Natureza Naturante*. À totalidade dos modos produzidos pelos atributos, dá com o nome de *Natureza Naturada*.

Deus, demonstra Espinosa, não é causa eficiente transitiva de todas as coisas ou de todos os seus modos, isto é, não é uma causa que se separa dos efeitos após havê-los produzido, mas é causa eficiente imanente de seus modos, não se separa deles, e sim se exprime neles e eles O exprimem. A causa imanente faz com que a totalidade constituída pela Natureza Naturante e pela Natureza Naturada seja a unidade eterna e infinita cujo nome é Deus. Donde a célebre expressão espinosana: *Deus sive Natura*, Deus ou Natureza. Ou, nos versos de Borges: "o infinito, mapa Daquele que é todas as suas estrelas."

A *Ética* demole o edifício teológico-metafísico que se alicerçava na transcendência de Deus ao mundo, isto é, na imagem de um ser supremo separado do mundo, criando-o a partir do nada segundo fins incompreensíveis para os humanos. Deus, agora, é a força imanente ao mundo e este O exprime.

Dos infinitos atributos infinitos de Deus, conhecemos verdadeira e adequadamente dois: o Pensamento e a Extensão. A atividade da potência do atributo Pensamento produz um modo infinito, o Intelecto de Deus, e este produz todas as modificações ou modos finitos do Pensamento, isto é, as idéias ou mentes ou almas. A atividade da potência do atributo Extensão produz um modo infinito, o Universo Material, isto é, proporções de movimento e de repouso que dão origem a todos os modos finitos da Extensão, os corpos.

Idéias e corpos, ou almas e corpos, são modos finitos imanentes à substância infinitamente infinita, exprimindo-a de maneira determinada segundo a ordem necessária que rege todos os seres do universo. Suas essências e potências são efeitos dos atributos divinos, através dos modos infinitos, e suas existências são efeitos da conexão de causas necessárias que constituem a ordem universal da Natureza Naturada. Tudo o que existe, portanto, possui causa de-

terminada e necessária para existir e ser tal como é: é da essência dos atributos causar necessariamente as essências e potências de todos os modos; é da essência dos modos infinitos encadear as séries causais de idéias e de corpos que dão existência aos modos finitos. Não há contingência no universo. Tudo o que existe, existe pela essência e potência necessárias dos atributos e modos de Deus.

Os seres humanos, constituídos pela união de um corpo e uma alma, não são substâncias criadas, mas modos finitos de Deus. Ou, como demonstra Espinosa, são partes da natureza infinita de Deus.

Princípios do livro I
Deus ou Natureza

No Livro I da *Ética*, Espinosa constrói geometricamente a gênese da idéia adequada de Deus, liberando-a da superstição teológica e da imaginação metafísica ao demonstrar que:

1. Tudo o que existe, existe em si e por si (é substância) ou existe em outro e por outro (é modo).

2. Tudo o que existe em si e por si pode ser concebido por si mesmo (é inteligível) e o que existe em outro e por outro deve ser concebido por outro (a inteligibilidade do mundo e dos seres humanos depende da inteligibilidade de

A REALIDADE NA TRADIÇÃO TEOLÓGICO-METAFÍSICA

Ser pleno e infinito

DEUS



O mundo das criaturas

- inteligências incorpóreas ou espirituais (anjos)
- almas humanas incorpóreas imortais
- mundo material ou Natureza física material onde vivem os seres humanos, compostos de corpo e alma

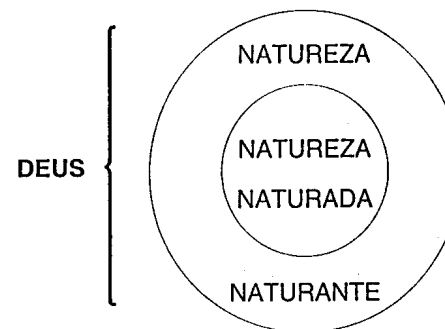
Graus hierárquicos de perfeição e de realidade

Não-ser

NADA

- Deus é transcendente: infinito, existe separado, fora e acima de tudo que foi por Ele criado.
- Deus é criador: por um ato soberano de sua vontade tira o mundo do nada.
- Mundo: criado por Deus a partir do nada; finito porque possui começo e fim no espaço e no tempo.
- Homem: composto de corpo mortal e alma imortal.
- Nada: vazio, treva distante infinitamente de Deus, que é luz pura.

ESPINOSA



- Deus é causa imanente à realidade; é a Natureza Naturante imanente à Natureza Naturada.
- Deus não é criador.
- O mundo é infinito e eterno porque exprime a essência e a potência de Deus.
- O Homem é a união de dois modos finitos de Deus, o corpo e a alma.
- Não há hierarquia de perfeição dos seres.
- O Nada não existe; Deus é tudo e o todo.

mente

Deus), de sorte que tudo o que existe pode ser conhecido adequadamente por nós porque Deus pode ser conhecido perfeitamente por nós e Deus é o fundamento da racionalidade do universo inteiro.

3. É da natureza da substância ser causa de si e de todas as coisas, ser constituída por infinitos atributos infinitos, ser única e eterna.

4. Deus é a substância única, eterna, absolutamente complexa ou absolutamente infinita.

5. Deus é causa livre, necessária e imanente de todas as coisas (Livre: porque age apenas segundo a necessidade interna de sua essência.) Necessária: porque sua potência é idêntica à sua essência. Imanente: porque não se separa de seus efeitos, mas neles se exprime e eles O exprimem.

6. Deus não age por vontade e entendimento, nem orientado por fins, pois vontade e entendimento não são atributos de sua essência, mas modos infinitos de um de seus atributos (o Pensamento), e a finalidade é uma projeção imaginária da ação humana em Deus, projeção que, aliás, não corresponde sequer à própria causa das ações humanas, pois os homens também não agem movidos por fins. Deus é uma causa eficiente que age segundo a necessidade interna e espontânea de sua essência, jamais uma cau-

sa final e jamais movido por causas finais, pois isso levaria a supor a existência de algo fora Dele que o incitaria a agir, mas nada existe fora de Deus (pois há uma única substância infinita) e nada pode incitá-lo ou coagi-lo a agir, uma vez que Sua ação não é senão a manifestação necessária de Sua essência.

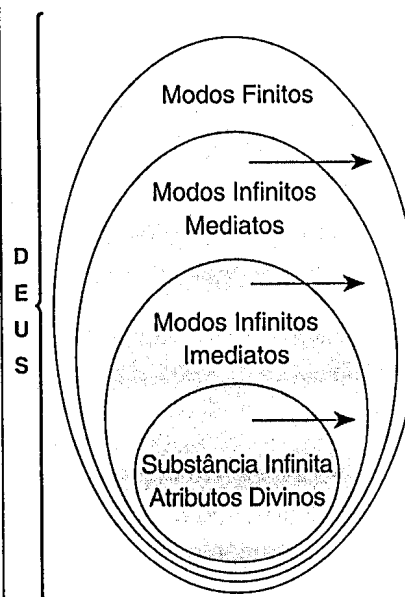
7. Sendo o Pensamento um atributo de Deus, tudo quanto existe – Deus, seus atributos e seus modos –, isto é, a Natureza Naturante e a Natureza Naturada, são plenamente inteligíveis, não havendo no universo mistérios, milagres, forças ocultas, nem fins incompreensíveis.

8. Sendo a Extensão um atributo de Deus, todos os corpos, todas as proporções de movimento e de repouso que dão origem aos corpos e às suas ações, determinando-lhes a forma e as relações recíprocas que mantêm uns com os outros, fazem parte da natureza divina.

9. Tudo o que existe é duplamente determinado quanto à existência e à essência, isto é, os modos finitos são determinados a existir e a ser pela atividade necessária dos atributos divinos e pela ordem e conexão necessárias de causas e efeitos na Natureza Naturada, de sorte que tudo o que existe é necessário e não há contingência no universo.

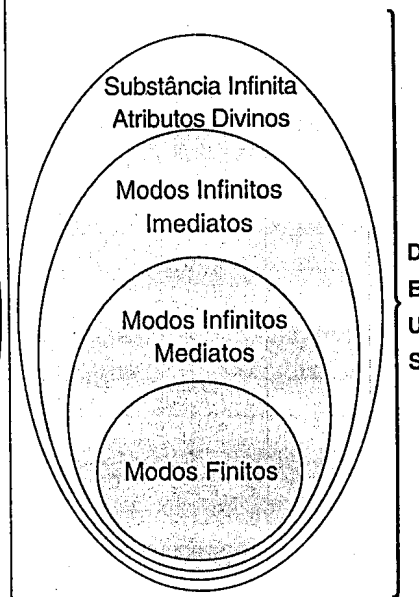
A REALIDADE NA FILOSOFIA DE ESPINOSA

A *potência de Deus* é imanente ao mundo



- Deus causa a si mesmo, causando seus atributos.
- Os atributos causam os modos infinitos imediatos.
- Os modos infinitos imediatos causam os modos infinitos mediatos.
- Os modos infinitos mediatos causam os modos finitos.
- Os modos finitos causam-se uns aos outros.

A *essência do mundo* é imanente a Deus



- Os modos finitos corporais (corpos) são indivíduos constituídos por relações de movimento e repouso. Os modos infinitos da Extensão são as leis físicas de movimento e repouso do universo. O modo infinito mediato do atributo Extensão é o universo físico. A Extensão é a essência do mundo físico.
- Os modos finitos anímicos ou psíquicos (as almas) são indivíduos constituídos por encadeamentos e nexos de idéias. O modo infinito mediato do Pensamento é o conjunto de todas as idéias existentes. O modo infinito imediato do Pensamento é o Intelecto divino. O Pensamento é a essência da inteligibilidade.

10. Necessidade e liberdade não são idéias opostas, mas concordantes e complementares, pois a liberdade não é senão a manifestação espontânea e necessária da força ou potência interna da essência da substância (no caso de Deus) e da potência interna da essência dos modos finitos (no caso dos humanos). Dizemos que um ser é livre quando, pela necessidade interna de sua essência e de sua potência, nele se identificam sua maneira de existir, de ser e de agir. A liberdade não é, pois, escolha voluntária nem ausência de causa (ou uma ação sem causa), e a necessidade não é mandamento, lei ou decreto externos que forçariam um ser a existir e agir de maneira contrária à sua essência.

Não temos, portanto, que nos surpreender com a violência da reação dos poderes teológicos e políticos à obra espinosana. Despersonalizando Deus, desfinalizando a atividade divina, recusando a transcendência divina, demolindo a imagem da criação do mundo pela vontade divina, identificando liberdade e necessidade da essência-potência de Deus, e demonstrando que nosso intelecto é capaz de conhecimento adequado ou verdadeiro da natureza divina, Espinosa faz desabar as construções imaginárias, nascidas do medo, da igno-

rância e da superstição, e as tiranias que sobre elas repousavam.

LIBERDADE E FELICIDADE

[...] que toda a nossa infelicidade e toda a nossa felicidade dependem da qualidade do ser ao qual nos unimos por amor.”
Espinosa

A ética da alegria e da liberdade

A filosofia de Espinosa é uma ética da alegria, da felicidade, do contentamento intelectual e da liberdade individual e política. Na abertura do *Tratado da correção do intelecto*, escreve: “Tendo eu visto que todas as coisas de que me arreceava ou temia não continham em si nada de bom nem de mau senão enquanto o ânimo se deixava abalar por elas, resolvi, enfim, indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro e capaz de comunicar-se a todos e pelo qual unicamente, afastado tudo o mais, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se existia algo que, uma vez encontrado, me desse para sempre a fruição de uma alegria contínua e suprema”.

A filosofia espinosana germina nessa busca e a ela se dedica até seu florescimento no Livro V da *Ética*, em cuja conclusão lemos: “Se o caminho que mostrei conduzir a este estado [de plenitude e contentamento] pare-

ce muito árduo, pode, todavia, ser encontrado. E com certeza há de ser árduo aquilo que muito raramente se encontra. Como seria possível, com efeito, se a salvação estivesse à mão e pudesse encontrar-se sem muito trabalho, que fosse negligenciada por quase todos? Mas tudo que é precioso é tão difícil quanto raro”.

Essa ética é a verdadeira entrada da filosofia na modernidade, pois se oferece liberada do peso de duas tradições: a da transcendência teológico-religiosa ameaçadora, fundada na idéia de culpa originária, e a da normatividade repressiva da moral, fundada na heteronomia do agente submetido a fins e valores externos não definidos por ele.

A primeira coloca a ética sob a tutela da teologia do pecado, imaginando a liberdade como livre-arbítrio e transgressão aos mandamentos divinos. A segunda submete a ética às idéias imaginativas de bom e mau, isto é, a modelos externos da conduta virtuosa (conforme ao bem) e viciosa (conforme ao mal), identificando a liberdade com o poder para escolher entre valores postos como regras e normas para o agente moral.

Ambas consideram o corpo a causa das paixões da alma e julgam as paixões vícios em que caímos por nossa culpa, contra-

riando as leis da Natureza e a vontade de Deus.

Uma inovadora concepção de corpo

A ética espinosana busca o livre exercício do corpo, da alma e da razão. Sua viga mestra é a idéia de que o homem é parte imanente da Natureza, não sendo um império num império – um poder rival ao da Natureza – nem, por suas paixões e ações, um agente perturbador da ordem natural, mas uma parte dela que possui a peculiaridade de não *ser apenas parte* e sim capaz de *tomar parte* na atividade do todo do universo.

O que é a Natureza? É a expressão imanente de uma atividade infinitamente infinita cujo nome é Substância. A Substância, una e única, é uma unidade infinitamente complexa constituída por infinitos atributos infinitos, isto é, por infinitas qualidades infinitas, diferenciadas, unificadas pela potência infinita de autoprodução e de produção de todas as coisas. Unidade internamente diferenciada e unificada pela maneira como opera, a Substância é o Ser e a Causa: o Ser, porque plenitude da identidade da essência e da existência; a Causa, porque é causa de si mesma e causa livre imanente de todas as coisas, existe nelas e exprime-se nelas.

Na medida em que a Substância é a unidade imanente e ativa de seus infinitos atributos infinitos, isto é, de uma complexidade causal ou produtora, sua ação se realiza diferenciadamente, cada uma de suas qualidades produzindo efeitos próprios ou exprimindo de maneira própria a ação comum do todo, pois os atributos são potências infinitas de produção do real.

Como vimos, a atividade do atributo Extensão dá origem aos corpos; a do atributo Pensamento, às almas. Assim, a ação dos atributos produz regiões diferenciadas de realidade, campos diferenciados de entes, mas essas regiões ou campos exprimem sempre o mesmo Ser. Em outras palavras, a unidade e a relação entre os entes produzidos pelos atributos são internas ao próprio Ser ou à Substância. O que um atributo realiza numa esfera de realidade é realizado de maneira diferente noutra por um outro atributo, e as atividades de ambos se exprimem reciprocamente porque são ações da mesma Substância complexa.

O homem, portanto, contrariamente ao que imaginara toda a tradição, não é uma substância composta de duas outras, mas é um modo singular finito da Substância, isto é, efeito imanente da atividade dos atributos substanciais. É uma maneira de

ser singular constituída pela mesma unidade complexa que a de sua causa imanente, possuindo a mesma natureza que ela: pelo atributo Pensamento, é uma idéia ou mente ou alma; pelo atributo Extensão, é um corpo.

O que é o corpo humano? Um modo finito do atributo Extensão, isto é, um indivíduo extremamente complexo constituído por uma diversidade e pluralidade de corpúsculos duros, moles e fluidos relacionados entre si pela harmonia e equilíbrio de suas proporções de movimento e repouso. É uma unidade estruturada: não é um agregado de partes, mas unidade de conjunto e equilíbrio de ações internas interligadas de órgãos, portanto é um *indivíduo*. Sobre tudo, é um indivíduo dinâmico, pois o equilíbrio interno é obtido por mudanças internas contínuas e por relações externas contínuas, formando um sistema de ações e reações centrípeto e centrífugo, de sorte que, por essência, o corpo é relacional: é constituído por relações internas entre seus órgãos, por relações externas com outros corpos e por *afecções*, isto é, pela capacidade de afetar outros corpos e ser por eles afetado sem se destruir, regenerando-se com eles e os regenerando. O corpo, sistema complexo de movimentos internos e externos, pressupõe e põe a intercorporeidade como originária.

Se Espinosa revoluciona a tradição negando que o homem seja uma substância e um composto substancial, e afirmando que o corpo é uma individualidade dinâmica e intercorpórea, maior ainda é a revolução operada quanto à alma.

A concepção tradicional da alma

A tradição recebeu dois legados: o platônico, que define a alma como o piloto no navio, isto é, como uma entidade alojada numa outra para comandá-la, mantendo-se a distância dessa outra, que simplesmente lhe serve de morada temporária; e o aristotélico, que define o corpo como *organon*, isto é, instrumento da alma, que dele se vale para agir no mundo e relacionar-se com as coisas. No caso de Aristóteles, diferentemente do de Platão, não há exterioridade completa entre corpo e alma, porém, se o corpo é a via de acesso ao mundo para a alma, ele o é na qualidade de instrumento. A alma é vista como princípio da vida e do movimento do corpo.

Esses dois legados, embora diferentes, trazem um outro que lhes é comum: a idéia de que a alma é uma substância dotada de faculdades, isto é, funções específicas e autônomas, existentes em estado potencial, e que ela atualiza

se dispuser das condições corporais adequadas para isso. Donde a idéia platônico-aristotélica, herdada da medicina grega, de localização anatômico-fisiológica das faculdades da alma: a vegetativa ou nutritiva, no fígado; a motriz, nos membros locomotores e preênseis; a autodefensiva ou colérica, no coração; a racional, no cérebro. Donde também a apropriação da teoria médica (de Hipócrates e Galeno) dos temperamentos e dos caracteres, segundo a combinação dos elementos (quente, frio, seco, úmido) e dos humores (sangue, fleuma, bilis amarela, bilis negra) nos órgãos do corpo, determinando o *ethos* (caráter, índole) individual a partir de uma tipologia geral: melancólicos (predomínio do frio e da bilis negra), coléricos (predomínio do seco e da bilis amarela), sanguíneos (predomínio do quente e do sangue), fleumáticos (predomínio do úmido e do fleuma) e suas variantes ou combinações. E, enfim, a idéia de que as paixões e os vícios decorrem de conflitos entre as faculdades da alma, enquanto a virtude provém da harmonia entre elas, sob o comando da faculdade racional.

Esses legados chegam ao século XVII, quando serão apropriados e transformados pela filosofia cartesiana. Descartes introduz uma separação radical entre corpo e alma, definindo-os como

substâncias de essências diferentes, cada qual seguindo suas leis próprias, sem comunicação. Substância extensa, o corpo animal e humano é, do ponto de vista anatômico e fisiológico, uma máquina, descrita segundo o modelo da mecânica clássica, portanto do princípio de inércia e das leis do movimento, pensadas por Descartes como ação por choque ou por contato direto. A alma ou substância pensante é definida por um conjunto de faculdades próprias e autônomas que são modos de pensar – imaginação, memória, sentimento, vontade e razão.

O homem é, agora, definido como composto substancial e união da alma e do corpo. Descartes traz duas inovações. A primeira delas consiste em mostrar que a alma não é princípio da vida e do movimento do corpo, este explicando-se inteiramente pelas leis da mecânica; e que o corpo não é causa dos pensamentos e sentimentos na alma, estes devendo ser explicados inteiramente pela essência da substância pensante. A segunda inovação consiste em negar o que a tradição afirmara, isto é, que as paixões nascem de conflitos no interior da alma, entre suas faculdades. Descartes mostrará que as paixões nascem de um conflito externo: aquele que se estabelece entre a alma e o corpo, ou me-

lhor, entre os pensamentos da alma e os movimentos do corpo.

Todavia, o dualismo substancial criará todos os problemas que Descartes não poderá resolver. De fato, o conceito cartesiano de substância exige que cada ente substancial seja conhecido exclusivamente pelas propriedades características de sua essência, inconfundíveis com as de outros. Ora, o homem é um enigma, pois não é uma substância simples (como deve ser toda substância cartesiana), mas um composto substancial heterogêneo. Não só isso. Toda a filosofia cartesiana apóia-se numa pilastra, qual seja a de que o conhecimento verdadeiro se faz por idéias claras e distintas; no entanto, o homem, por ser um composto e uma união de duas naturezas heterogêneas, não é uma idéia clara e distinta, mas confusa e obscura de duas substâncias incomunicáveis.

Assim, após demonstrar que a alma, sendo substância pensante, não causa movimentos no corpo, pois estes decorrem da natureza mecânica da matéria, Descartes afirma que a alma, por meio da vontade, pode alterar a direção e a velocidade desses movimentos, alterando suas próprias paixões; e depois de demonstrar que o corpo, sendo uma substância extensa, não causa pensamentos na alma, afirma que o corpo pode im-

primir impressões da alma, determinando seus sentimentos.

Descartes é obrigado a essas duas afirmações em consequência de sua teoria física e metafísica, que não admite ação e reação a distância, mas exige contato entre o agente e o paciente, de sorte que, de alguma maneira, a alma precisa de contato direto com o corpo e este com ela para que possa haver paixão e ação. Em outras palavras, as ações do corpo (seus movimentos) devem agir sobre a alma, causando-lhe paixões, enquanto os pensamentos e vontades da alma devem agir sobre o corpo para que a alma possa ser ativa e virtuosa, dominando seu corpo. Onde a teoria cartesiana da glândula pineal (uma pequeníssima glândula instalada na base de nosso cérebro, servindo de sede corporal para nossa alma), encarregada da tarefa impossível de estabelecer a comunicação entre a alma e o corpo.

O dualismo cartesiano, disse Merleau-Ponty (1908-1961), determina que há duas e apenas duas formas de existência: ou se existe como coisa (o corpo mecanicamente explicado por relações de causa e efeito) ou se existe como consciência (a alma como entendimento e vontade livre). Posta a disjunção, o homem se torna obscuro e incompreensível, e mais obscuro ainda a causa das paixões

e ações do corpo e da alma, pois não sabemos como o corpo poderia agir sobre a alma – causando-lhe paixões – nem a alma sobre o corpo – dominando-o pela vontade. Justamente porque esse terreno é o das idéias confusas, Descartes nunca chegará a escrever uma ética, forçando-se a permanecer no campo do que, otimistamente, designara como moral provisória, na esperança de que poderia elaborar a definitiva.

Relação corpo-alma: a inovação espinosana

Em face da tradição e do dualismo cartesiano, a inovação espinosana é sem precedentes.

Como já observamos, Espinosa nega que a alma, o corpo e o homem sejam substâncias (portanto, seres em si e por si), demonstrando que são modificações ou expressões singulares da atividade imanente de uma substância única e infinita. Assim, a comunicação corpo e alma, de um lado, e, de outro, a singularidade do homem como unidade de um corpo e de uma alma são imediatas. Em outras palavras, a união corpo e alma e a comunicação entre eles decorrem direta e imediatamente do fato de serem expressões finitas determinadas de uma mesma e única substância, cujos atributos se exprimem

diferenciadamente numa atividade comum a ambos.

Espinosa pode, assim, criticar a idéia de união substancial cartesiana, como também a idéia platônica da alma piloto do corpo e a aristotélica do corpo órgão da alma, isto é, a alma como dirigente do corpo e o corpo como instrumento da alma. Porque são efeitos simultâneos da atividade de dois atributos substanciais de igual força ou potência e de igual realidade, corpo e alma não estão numa relação hierárquica de comando, o corpo comandando a alma na paixão e no vício, a alma assumindo o comando sobre o corpo na ação e na virtude. Corpo e alma são isonômicos, isto é, estão sob as mesmas leis e sob os mesmos princípios, expressos diferenciadamente. Rompe-se, portanto, a longa tradição hierárquica que definira a alma como superior ao corpo e devendo ter comando sobre ele.

A essa ruptura vem acrescentar-se outra, de igual envergadura: a recusa espinosana da idéia de faculdades da alma.

A alma – *mens*, na linguagem de Espinosa – é uma força pensante. Pensar é conhecer alguma coisa afirmando ou negando sua idéia. Afirmar ou negar são atos singulares de afirmação ou negação, de sorte que uma idéia ou um pensamento é um ato de

pensar. Não temos uma faculdade racional ou intelectual, somos um intelecto porque somos pensantes.

A alma pode afirmar ou negar idéias de maneira inadequada, isto é, pode afirmar ou negar imagens julgando que são idéias, pois o pensamento não é apenas afirmação ou negação de idéias adequadas, mas também de idéias imaginativas. Não temos uma faculdade de imaginar, somos imaginantes porque somos pensantes.

O que é o querer, ou a vontade? É a afirmação ou negação de uma idéia ou de uma imagem, segundo as determinações do desejo. Não temos uma faculdade de querer ou uma vontade, mas somos atos singulares de querer ou não querer, somos atos singulares de volição que nada mais são do que atos de afirmar ou negar alguma idéia ou alguma imagem. Em suma, querer e pensar são a mesma coisa.

A alma é, pois, atividade pensante que se realiza como *imaginação, querer e reflexão*. Os atos do entendimento e os atos da vontade são indissociáveis porque sua unidade lhes é dada pela alma como atividade pensante.

A virtude é pensar

Ora, o que é pensar, em suas várias formas? Pensar é afirmar ou negar alguma coisa. É

ter consciência de alguma coisa e ser consciência de alguma coisa. Isso significa que a alma, como potência pensante, está natural e essencialmente voltada para os objetos que constituem os conteúdos ou as significações de suas idéias ou imagens. É da natureza da alma estar internamente ligada a seu objeto porque ela não é senão atividade de pensá-lo, potência para abrir-se ao objeto e para acolhê-lo. Se assim é, podemos avaliar a revolução espinosana ao definir e demonstrar que *a alma é idéia do corpo*.

Recordemos, brevemente, o enunciado de algumas proposições da demonstração geométrica do Livro II da *Ética*:

“A ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (proposição 7).

“A primeira coisa que constitui o ser atual da alma humana não é senão a idéia de uma coisa singular existente em ato” (proposição 9).

“Tudo o que acontece no objeto da idéia que constitui a alma humana deve ser percebido pela alma humana; em outras palavras, a idéia dessa coisa existirá necessariamente na alma. Se o objeto da idéia que constitui a alma humana é um corpo, nada poderá acontecer com esse corpo que não seja percebido pela alma” (proposição 12).

“O objeto da idéia que constitui a alma humana é o corpo, ou seja, um modo determinado da extensão, existente em ato, e não outra coisa” (proposição 13).

“A alma humana é apta a perceber um grande número de coisas e é tanto mais apta quanto mais seu corpo estiver disposto de um grande número de maneiras” (proposição 14).

“A alma humana não conhece o próprio corpo humano nem sabe que este existe senão pelas idéias das afecções de que o corpo é afetado” (proposição 19).

“A alma humana percebe não só as afecções do corpo, mas também as idéias dessas afecções” (proposição 22).

“A alma não se conhece a si mesma a não ser enquanto percebe as idéias das afecções do corpo” (proposição 23).

Esse conjunto de proposições, com suas demonstrações, corolários e escólios, marca a revolução espinosana na metafísica, na psicologia, na antropologia e na ética.

Antes de mais nada, a proposição 7 demonstra que a ordem e a conexão das idéias na alma é a mesma que a ordem e a conexão das causas no corpo, pois, sendo ambas modos ou efeitos imanentes dos atributos infinitos que constituem a unidade da Substância, as



O rabino Menasseh ben Israel, grande conhecedor do misticismo e do racionalismo judaicos, foi professor de Espinosa.

idéias e as causas possuem a mesma origem e seguem as mesmas leis, mas de maneira qualitativamente diferenciada porque referidas a esferas diferenciadas de realidade. Há, pois, correspondência entre os acontecimentos corporais e os psíquicos, manifestando a causalidade única da Substância. Somos a unidade de um complexo corporal (os milhares de corpos que constituem nosso corpo) e de um complexo psíquico (as inumeráveis idéias que constituem nossa mente ou nossa alma).

A alma é, então, definida como consciência das afecções de seu corpo e das idéias dessas afecções: é consciência do corpo e consciência de si, ou, em linguagem espinosana, idéia do corpo e idéia da idéia do corpo. O corpo

constitui o objeto atual da alma: Espinosa emprega um verbo fortíssimo, *constituir*, indicando com isso que é da natureza da alma estar ligada internamente ao seu corpo porque ela é atividade de pensá-lo (seja por meio de idéias imaginativas, seja por meio de noções comuns, seja por meio de idéias reflexivas, seja por meio de desejos) e ele é o objeto pensado (imaginado, concebido, compreendido, desejado) por ela. A ligação entre a alma e o corpo não é algo que *acontece* a ambos, mas é o que ambos são quando são corpo e alma *humanos*.

Todavia, Espinosa enfatiza algo decisivo. De que a alma é idéia? A alma não é idéia de uma máquina corporal que ela observaria de fora e sobre a qual formaria representações. Espinosa demonstra com precisão: ela é idéia das *afecções corporais*. Em outras palavras, é consciência dos movimentos, das mudanças, das ações e reações de seu corpo na relação com outros corpos, das mudanças no equilíbrio interno de seu corpo sob a ação das causas externas. *A alma é consciência da vida de seu corpo e consciência de ser consciente disso*. Deixa de existir, portanto, o problema metafísico da união entre a alma e o corpo: é da essência da alma, por ser atividade pensante (ou, em nossa linguagem contemporânea, atividade consci-

ente), estar ligada ao seu objeto de pensamento, o corpo. Melhor, à vida do seu objeto. Como demonstra a proposição 23, a alma só tem consciência de si através da consciência das modificações, dos movimentos, da vida ou das afecções de seu corpo.

A idéia imaginativa

No entanto, não nos precipitemos. Dizer que a alma é idéia das afecções de seu corpo e que só é idéia de si através delas não significa, de maneira alguma, que por isso a alma seria e teria imediatamente um conhecimento verdadeiro de seu corpo e de si. Pelo contrário. A alma começa e vive num conhecimento confuso de seu corpo e de si. Tem idéias imaginativas e vive imaginariamente.

Imaginar não é uma atividade da alma, mas do corpo. Afetando outros corpos e sendo por eles afetado de inúmeras maneiras, o corpo cria imagens de si a partir do modo como é afetado pelos demais corpos. Imaginar exprime a primeira forma da intercorporeidade, aquela na qual a imagem do corpo e de sua vida é formada pela imagem que os demais corpos oferecem do nosso.

A imagem, por nascer do sistema das afecções corporais, é instantânea e momentânea, volátil, fugaz e dispersa, não oferecen-

do a duração contínua da vida do próprio corpo, mas instantes fragmentados dela. Nascida de encontros corporais na ordem comum da Natureza, a imagem institui o campo da experiência vivida como relação imediata e abstrata com o mundo. Imediata, porque contato direto de nosso corpo com os outros corpos. Abstrata, porque fragmentada, parcial, mutilada.

A alma, consciente do corpo através dessas imagens, representa-o e aos outros corpos por meio delas, tendo por isso dele e deles um conhecimento inadequado ou imaginativo, isto é, não o conhece tal como é em si mesmo, nem tal como é sua vida própria, mas o pensa segundo imagens externas que ele recebe ou forma na relação intercorporal.

A alma pensa seu corpo e a si mesma segundo a ação causal externa exercida sobre nosso corpo pelos outros corpos e sobre eles pelo nosso. Por esse mesmo motivo, na experiência imediata, não possui uma idéia verdadeira dos corpos exteriores, pois os conhece segundo as imagens que seu corpo deles forma a partir das imagens que eles formaram dele, de sorte que há espelhamento dele neles e deles nele, e é isso o objeto atual que constitui o ser da alma. Ora, a marca da imagem é a abstração, no sentido rigoroso do termo: a imagem é o que está sepa-

rado de sua causa real e verdadeira e que, por esse motivo, leva a alma a fabricar causas imaginárias para o que se passa em seu corpo, nos demais corpos e nela mesma, enredando-se num tecido de explicações ilusórias sobre si, sobre seu corpo e sobre o mundo, porque explicações parciais, nascidas da ignorância das verdadeiras causas.

A idéia imaginativa é o esforço da alma para associar, diferenciar, generalizar e relacionar abstrações ou fragmentos, criando conexões entre imagens para com elas orientar-se no mundo.

Essa operação, aliás, é favorecida pelo corpo, uma vez que neste, como demonstra a física-fisiologia do Livro II da *Ética*, as relações de movimento entre as partes fluidas e moles, em seus contatos com outros corpos, gravam em nosso corpo todos os vestígios dessas relações. Dessa forma, o corpo, além de imaginante, é memorioso, fazendo com que nossa alma tome como presentes imagens do que está ausente e com elas represente o tempo, isto é, seqüências associativas e generalizadoras de imagens instantâneas gravadas em nossa carne.

Como vimos anteriormente, em si mesma, a imagem, presente ou passada, não é verdadeira nem falsa: é uma vivência corporal. A idéia imaginativa não é falsa em sentido positivo, pois o falso não é

posição nem afirmação de coisa alguma, e sim privação do verdadeiro. A imagem é uma força do corpo e, lembra Espinosa, seria uma força da alma se esta, ao imaginar, soubesse que imagina. A idéia imaginativa torna-se fraqueza da alma quando tomada por uma idéia reflexiva, pois a causa desta última é a própria força pensante da alma, enquanto a causa da primeira é a consciência imediata que a alma tem de seu corpo. A idéia imaginativa é "uma conclusão com ausência das premissas", ou seja, um conhecimento desprovido de sua causa ou de sua razão.

Isso não significa, porém, como sempre afirmou a tradição intelectualista, que a alma esteja impedida do conhecimento verdadeiro de seu corpo, de si e do mundo porque estaria essencialmente ligada a seu corpo como se encarcerada numa prisão. O bloqueio à verdade não nasce da ligação corpo-alma, e sim do fato de que a alma deixa a iniciativa do conhecimento ao corpo e este só é capaz de imaginar, pois não é de sua natureza pensar. O acesso ao verdadeiro abre-se para a alma quando esta assume sua natureza própria, sua potência própria, isto é, o poder para pensar, e toma a iniciativa do conhecimento.

Ora, é aqui que, mais uma vez, Espinosa inova de maneira radical. Como a alma passa da

confusão entre o poder imaginante de seu corpo e seu próprio poder pensante à iniciativa do conhecimento? Como poderá ter uma força para pensar equivalente à força de seu corpo para imaginar?

O *conatus*

Longe de afirmar, como faria a tradição intelectualista, que tal iniciativa depende de um afastamento da alma em face do corpo, Espinosa demonstrará que, pelo contrário, será aprofundando essa relação que a alma poderá tomar iniciativa para pensar. Para compreendermos de onde vem a ruptura espinosana ante a tradição, precisamos acercar-nos do lugar e do modo fundamental da relação entre a alma e o corpo.

As afecções do corpo e as idéias das afecções na alma não são representações cognitivas desinteressadas. Se fossem apenas representações, seriam apenas experiências dispersas e sem sentido. São modificações da vida do corpo e significações psíquicas dessa vida corporal, fundadas no interesse vital que, do lado do corpo, o faz mover-se (afetar e ser afetado por outros corpos) e, do lado da alma, a faz pensar. Qual é o interesse vital? O interesse do corpo e da alma é a *existência* e tudo quanto contribua para mantê-la.

Todos os seres possuem, em decorrência da atividade dos atributos substanciais infinitos, uma potência natural de autoconservação que Espinosa, seguindo a terminologia do século XVII, denomina *conatus*. Os seres são indivíduos quando possuem *conatus*, isto é, quando possuem uma força interna para permanecer na existência conservando seu estado.

Os humanos, como os demais seres, são dotados de *conatus*, com a peculiaridade de que somente os humanos são conscientes de possuir o esforço de perseveração na existência. Na verdade, os humanos não possuem *conatus*, são *conatus*.

O *conatus*, demonstra Espinosa no Livro III da *Ética*, é a essência atual do corpo e da alma. Mais do que isso. Sendo uma força interna para existir e conservar-se na existência, o *conatus* é uma força interna positiva ou afirmativa, intrinsecamente indestrutível, pois nenhum ser busca a autodestruição. O *conatus* possui, assim, uma duração ilimitada até que causas exteriores mais fortes e mais poderosas o destruam. Definindo corpo e alma pelo *conatus*, Espinosa faz com que sejam essencialmente vida, de maneira que, na definição da essência humana, não entra a morte. Esta é o que vem do exterior, jamais do interior.

No corpo, o *conatus* se chama *apetite*; na alma, *desejo*. Eis por que Espinosa afirma que a essência do homem é desejo, consciência do que, no corpo, se chama *apetite*. Assim, dizer que somos *apetite* corporal e *desejo* psíquico é dizer que *as afecções do corpo são afetos da alma*. Em outras palavras, as afecções do corpo são imagens que, na alma, se realizam como idéias afetivas ou sentimentos. Assim, a relação originária da alma com o corpo e de ambos com o mundo é a relação afetiva.

Afecções e afetos, exprimindo nosso *conatus*, obedecem à lei natural que rege o esforço de preservação na existência. Isso significa, antes de mais nada, que atuamos passivamente enquanto somos causas eficientes parciais (na paixão) do que se passa em nós, e somos ativos ou atuamos ativamente (na ação) quando somos a causa total do que se passa em nós. Somos causa inadequada de nossos afetos quando são causados em nós pelo poder de causas externas; somos causa adequada de nossos afetos quando são causados em nós por nossa própria potência interna. Ser causa inadequada é ser passivo e passional. Ser causa adequada é ser ativo e livre.

Com a definição da paixão e da ação pelo *conatus* como causa eficiente inadequada ou

adequada, Espinosa afasta a posição tradicional de que somos movidos (seja na paixão, seja na ação) por causas finais externas e que somos livres quando nosso *apetite* e nosso *desejo* são levados por nossa vontade a escolher os fins bons e virtuosos. Somos causas eficientes, apenas. Em outras palavras, assim como não há finalismo para Deus, não há finalidades para nós. Os propósitos e intenções que realizamos, passiva ou ativamente, não são fins externos escolhidos por nossa vontade, mas exprimem a causalidade eficiente de nosso *apetite* e de nosso *desejo*, isto é, de nosso *conatus*.

A lei natural da autoconservação, no caso dos humanos, não determina apenas a conservação da existência como perseverança no mesmo estado (como ocorre com os demais seres da Natureza), mas a determina como perseverança no ser, e, por esse motivo, determina a variação de intensidade do *conatus*.

Nosso ser é definido pela intensidade maior ou menor da força para existir – no caso do corpo, da força maior ou menor para afetar outros corpos e ser afetado por eles; no caso da alma, da força maior ou menor para pensar. A variação da intensidade da potência para existir depende da qualidade de nossos *apetites* e dese-

jos e, portanto, da maneira como nos relacionamos com as forças externas, sempre muito mais numerosas e mais poderosas do que a nossa. A força do *desejo* aumenta ou diminui conforme a natureza do desejado, e a intensidade do *desejo* aumenta ou diminui conforme ele seja ou não conseguido, havendo ou não satisfação.

O *desejo* realizado aumenta nossa força para existir e pensar. Chama-se *alegria*, definida por Espinosa como o sentimento que temos de que nossa capacidade de existir aumenta, chamando-se *amor* quando atribuímos esse aumento a uma causa externa (o objeto do *desejo*). O *desejo* frustrado diminui nossa força para existir e pensar. Chama-se *tristeza*, definida por Espinosa como o sentimento que temos de que nossa capacidade para existir diminui, chamando-se *ódio*, se considerarmos essa diminuição existencial um efeito proveniente de uma causa externa (o objeto do *desejo*). Todos os demais *apetites* e afetos são derivados ou variantes dos três originários: *desejo*, *alegria* e *tristeza*.

Na vida imaginária, as afecções corporais e os afetos são paixões. As paixões, diz Espinosa, não são vícios nem pecados, nem desordem nem doença, mas efeitos necessários do fato de sermos uma parte finita da Natureza circundada por um número ilimitado

de outras partes, que, mais poderosas e mais numerosas do que nós, exercem poder sobre nós. Além disso, como vimos, a relação originária do corpo com o mundo é a imagem, e a da alma com o corpo e o mundo, a idéia imaginativa. A passividade natural possui, assim, três causas: a necessidade natural do *apetite* e do *desejo* de objetos para sua satisfação; a força das causas externas maior do que a nossa; e a vida imaginária, que nos dirige cegamente ao mundo, esperando encontrar satisfação no consumo e apropriação das imagens das coisas, dos outros e de nós mesmos.

Por isso, na paixão, diz Espinosa, somos *causa inadequada* de nossos *apetites* e de nossos *desejos*, isto é, somos apenas parcialmente causa do que sentimos, fazemos e desejamos, pois a causa mais forte e poderosa é a imagem das coisas, dos outros e de nós mesmos, portanto a exterioridade é mais forte e mais poderosa do que a interioridade causal corporal e psíquica.

A ligação corpo-alma

A originalidade de Espinosa não está em naturalizar a paixão – sob este aspecto, é um cartesiano –, nem em fazer do *apetite* e do *desejo* nossa essência – nisto, pensa da mesma maneira

que Hobbes. Sua originalidade encontra-se noutra lugar.

A tradição e o século XVII definem a paixão e a ação como termos reversíveis e recíprocos: a ação está referida ao termo de onde algo parte; a paixão, ao termo onde algo incide. Eis por que se fala na paixão da alma como ação do corpo sobre ela e na passividade corporal como ação da vontade e da razão sobre ele. A um corpo ativo corresponderia uma alma passiva. A uma alma ativa, um corpo passivo.

Espinosa rompe radicalmente com essa concepção da vida passional. Sendo a alma idéia de seu corpo e idéia de si a partir da idéia de seu corpo, sendo ela desejo como expressão consciente do apetite, será passiva juntamente com seu corpo e ativa juntamente com ele. Pela primeira vez, em toda a história da filosofia, corpo e alma são ativos ou passivos juntos e por inteiro, em igualdade de condições e sem relação hierárquica entre eles. Nem o corpo comanda a alma nem a alma comanda o corpo. A alma vale e pode o que vale e pode seu corpo. O corpo vale e pode o que vale e pode sua alma.

Como seus contemporâneos, Espinosa julga a paixão natural. Essa naturalidade não decorre, porém, da observação empírica que constata o fato bruto de

que temos experiências passionais e passivas. A naturalidade decorre da demonstração de que há leis da Natureza que determinam as causas, os efeitos e as formas da passividade. A inovação espinosana, ante seus contemporâneos, provém da maneira como nosso filósofo determina a ligação profunda entre corpo e alma, fazendo-os ativos ou passivos por inteiro e conjuntamente.

Se reunirmos essa ligação profunda entre corpo e alma à crítica espinosana da teoria da vontade como faculdade da alma, encarregada de dirigir a razão para o domínio total sobre as paixões, compreenderemos a outra originalidade de Espinosa: no Livro IV da *Ética*, demonstrará que uma idéia verdadeira ou a razão jamais vencem uma paixão simplesmente por serem uma idéia verdadeira ou razão. Somente uma paixão vence outra paixão, se for mais forte e contrária a ela.

Estão desfeitos tanto o voluntarismo quanto o intelectualismo que pretenderam, durante séculos, outorgar à vontade e à razão um poder que não possuem e que, justamente para encobrir a impotência de ambas, inventou a moral ascética e a moral dos fins e valores como paradigmas externos a serem obedecidos pelos humanos. O moralismo, impondo finalidades externas ao apetite e ao

desejo humanos, impondo modelos de virtudes e vícios, é a forma imaginária de suprir o fracasso de um outro imaginário: o da vontade onipotente e da razão onisciente capazes de exercer o pleno império da alma sobre o corpo.

Desfaz-se, assim, uma das imagens do homem que, durante séculos, servira de modelo para a invenção da imagem antropomórfica de Deus: uma divindade dotada de vontade onipotente e razão onisciente agindo em vista de fins externos, definidos como bons e justos em si mesmos.

Dáí decorre outra inovação espinosana: bom e mau não são valores em si nem correspondem a qualidades que existiriam nas próprias coisas. Bom é tudo quanto aumente a força de nosso *conatus*; mau, tudo quanto a diminua. Eis por que Espinosa afirma que algo não é desejado por nós por ser bom, mas é bom porque o desejamos.

A servidão

A naturalidade da paixão e o fato de que bom e mau dependam inteiramente da qualidade de nosso próprio desejo não significam, porém, que seus efeitos sejam necessariamente positivos. Pelo contrário. Espinosa demonstrará que a paixão aumenta imaginariamente a intensidade do co-

natus e a diminui realmente. Esse aumento imaginário da força para existir e sua diminuição real é a servidão humana.

A servidão não resulta dos afetos, mas das paixões. Resulta da força de algumas delas sobre outras. Passividade significa ser determinado a existir, desejar, pensar a partir das imagens exteriores que operam como causas de nossos apetites e desejos. A servidão é o momento em que a força interna do *conatus*, tendo-se tornado excessivamente enfraquecida sob a ação das forças externas, submete-se a elas imaginando submetê-las.

Ilusão de força na fraqueza interior extrema, a servidão é deixar-se habitar pela exterioridade, deixar-se governar por ela e, mais do que isso, Espinosa a define literalmente como *alienação* (o indivíduo passivo-passional é servo de causas exteriores, está sob o poder de um outro ou, em linguagem espinosana, é *alterius juris*, está *alienus juris*). Alienados, não só não reconhecemos o poderio externo que nos domina, mas o desejamos e nos identificamos com ele. A marca da servidão é levar o apetite-desejo à forma limite: a carência insaciável que busca interminavelmente a satisfação fora de si, num outro que só existe imaginariamente.

Entre seus vários efeitos, a servidão produz dois de consequências gigantescas: do lado do indivíduo, coloca-o em contradição consigo mesmo, levando-o a confundir exterior e interior, perdendo a referência de seu *conatus* e, justamente por isso, provocando sua própria destruição, como no caso do ciúme, da auto-abjeção e do suicídio; do lado da vida intersubjetiva, torna cada um contrário a todos os outros, em luta contra todos os outros, temendo e odiando todos os outros, cada qual imaginando satisfazer seu desejo com a destruição do outro, percebido como obstáculo aos apetites e desejos de cada um e de todos os outros.

Ao suicídio individual corresponde, no plano intersubjetivo, a luta mortal das consciências e, no plano político, a guerra civil como luta entre facções.

A ética

Ora, se somos passivos por Natureza, se somos passivos de corpo e alma, se a alma tem conhecimento inadequado dos apetites de seu corpo e de seus desejos, se não há uma vontade racional capaz de dominar as paixões, como a ética há de ser possível?

A ética supõe e exige seres autônomos, mas somos naturalmente heterônomos; a ética



Os burgueses de Amsterdã celebram sua riqueza e a liberdade republicana, representados pela função gloriosa das milícias civis que velam pela república.

supõe e exige seres racionais, mas somos naturalmente afetos e desejos. Como sair do imaginário sem sair dos afetos? Como sair da passividade sem separar corpo e alma? Em suma, como passar da paixão à ação? Ou, na linguagem espinosana, como nos tornarmos *causa adequada*, isto é, causa total dos efeitos daquilo que se passa em nós?

“Ninguém pode desejar ser feliz, agir bem e bem viver que não deseje ao mesmo tempo ser, agir e viver, isto é, existir em ato”, lemos na proposição 21 do Livro IV da *Ética*, imediatamente seguida, na proposição 22, pela demonstração de que “não se pode conceber nenhuma virtude anterior a esta, isto é, ao esforço para se conservar a si mesmo”. E, no corolário dessa proposição, Espinosa escreve: “O esforço para se conservar é o primeiro e único fundamento da virtude”.

A chave da ética encontra-se nessa posição do *conatus* como fundamento primeiro e único da virtude, palavra que, como vemos, é empregada por Espinosa não no sentido moral de valor e modelo a ser seguido, mas em seu sentido etimológico de força interna (em latim, *virtus* deriva de *vis*, força).

A virtude do corpo é poder afetar de inúmeras maneiras simultâneas outros corpos e ser por eles afetado de inúmeras maneiras simultâneas, pois, como vimos, o

corpo é um indivíduo que se define tanto pelas relações internas de equilíbrio de seus órgãos quanto pelas relações de harmonia com os demais corpos, sendo por eles alimentado, revitalizado e fazendo o mesmo para eles.

A virtude da alma, seu *conatus* próprio, é pensar, e sua força interior dependerá, portanto, de sua capacidade para interpretar as imagens de seu corpo e dos corpos exteriores, passando dessas imagens às idéias propriamente ditas. Assim, ela é a única causa possível das idéias. Em suma, passar da condição de causa inadequada à de causa adequada exige passarmos das idéias inadequadas às adequadas, de sorte que, para nossa alma, conhecer é agir, e agir é conhecer.

Em outros termos, um desejo só se encontra em nossa alma ao mesmo tempo que a idéia da coisa desejada. Na paixão, a coisa desejada surge na imagem de um fim externo; na ação, como idéia posta internamente por nosso próprio ato de desejar e, portanto, como algo de que nos reconhecemos como causa, interpretando o que se passa em nós e adquirindo a idéia adequada de nós mesmos e do desejado. E é no interior do próprio desejo que esse desenvolvimento intelectual acontece.

Em outras palavras, a virtude é, por um lado, um movimen-

to e um processo de interiorização da causalidade – ser causa interna ou adequada dos apetites, dos desejos e das idéias – e, por outro lado, a instauração de nova relação com a exterioridade, quando esta deixa de ser sentida como ameaçadora ou como supressão de carências imaginárias. Mas isso significa que a possibilidade da ética encontra-se, portanto, na possibilidade de fortalecer o *conatus* para que se torne causa adequada dos apetites e imagens do corpo e dos desejos e idéias da alma.

A originalidade inovadora de Espinosa está em considerar que essa possibilidade e esse processo são dados pelos próprios afetos e não sem eles ou contra eles.

A alegria e todos os afetos dela derivados, mesmo quando passiva, é o sentimento do aumento da força para existir. Por isso, lemos na proposição 18 do Livro IV da *Ética*: “O desejo que nasce da alegria é mais forte do que o desejo que nasce da tristeza”. Ora, vimos que uma paixão não é vencida por uma idéia verdadeira, mas por uma outra paixão contrária e mais forte. Espinosa nos mostra que a alegria e o desejo nascido da alegria (e, portanto, o desejo nascido de todos os afetos de alegria, como o amor, a amizade, a generosidade, o contentamento, a misericór-

dia, a benevolência, a gratidão, a glória) são as paixões mais fortes.

A vida ética começa, assim, no interior das paixões, pelo fortalecimento das mais fortes e enfraquecimento das mais fracas, isto é, de todas as formas da tristeza e dos desejos nascidos da tristeza (ódio, medo, ambição, orgulho, humildade, modéstia, ciúme, avareza, vingança, remorso, arrependimento, inveja). Uma tristeza intensa é uma paixão fraca; uma alegria intensa, uma paixão forte, pois fraco e forte se referem à qualidade do *conatus* ou da potência de ser e agir, enquanto a intensidade se refere ao grau dessa potência. Passar dos desejos tristes aos alegres é passar da fraqueza à força. Ora, força se diz *vis* e *virtus*, literalmente, virtude.

Eis por que, no último livro da *Ética*, Espinosa escreve:

“Como os pensamentos e as idéias das coisas se ordenam e se encadeiam na alma, exatamente da mesma maneira as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, se encadeiam e se ordenam no corpo” (proposição 1).

“Se, pelo pensamento, separarmos uma emoção da alma de sua causa externa e a ligarmos a outros pensamentos, então o amor ou o ódio para com a causa externa serão destruídos” (proposição 2).

“Um afeto que é paixão deixa de ser paixão quando dele

formamos uma idéia clara e distinta” (proposição 3).

“Não há nenhuma afecção do corpo de que não possamos formar um conceito claro e distinto” (proposição 4).

O que torna possíveis essas proposições é o processo liberador iniciado no interior das paixões. À medida que as paixões tristes vão sendo afastadas e as alegres vão sendo aproximadas, a força do *conatus* aumenta, de sorte que a alegria e o desejo dela nascido tendem, pouco a pouco, a diminuir nossa passividade e preparar-nos para a atividade.

O primeiro instante da atividade é sentido como um afeto decisivo: quando, para nossa alma, pensar e conhecer for sentido como o mais forte dos afetos, o mais forte desejo e a mais forte alegria, um salto qualitativo tem lugar, pois descobrimos a essência de nossa alma e sua virtude no instante mesmo em que a paixão de pensar nos lança para a ação de pensar.

É o momento em que descobrimos a diferença entre a potência imaginante-memorial do corpo e a potência pensante da alma. E, simultaneamente, como afirma a proposição 5, quando sabemos que os pensamentos se encadeiam na alma exatamente como as imagens se encadeiam

no corpo, mas que uma idéia difere de uma imagem porque é o conhecimento verdadeiro das causas das imagens e das idéias, conhecimento verdadeiro da essência do corpo e da alma, conhecimento verdadeiro da relação entre ambos e deles com o todo da Natureza.

A partir desse momento, as quatro primeiras proposições do Livro V da *Ética* ganham sentido: a ética não é senão o movimento de reflexão, isto é, o movimento de interiorização no qual a alma interpreta seus afetos e as afecções de seu corpo, destruindo as causas externas imaginárias e descobrindo-se e a seu corpo como causas reais dos apetites e desejos. A possibilidade da ação reflexiva da alma encontra-se, portanto, na estrutura da própria afetividade: é o desejo de alegria que a impulsiona rumo ao conhecimento e à ação. Pensamos e agimos não contra os afetos, mas graças a eles.

Pela primeira vez, depois de séculos – isto é, desde Aristóteles e Epicuro – a filosofia deixa de diabolizar e culpabilizar os afetos, para tomá-los como essência do humano.

A essência da alma, escreve Espinosa, é o conhecimento e, quanto mais conhece, mais realiza sua essência ou sua virtude. Por isso mesmo, quanto mais

apto for seu corpo para o múltiplo simultâneo, mais ativa será a alma, que, finalmente, poderá compreender-se como idéia da idéia de seu corpo, isto é, como poder reflexivo que alcança pelo pensamento o sentido de si mesma, de seu corpo, do mundo e da Natureza inteira.

É isto a liberdade: reconhecer-se como causa eficiente interna dos apetites e imagens, dos desejos e idéias, afastando a miragem ilusória das causas finais externas.

É isso a felicidade suprema, pois reconhecemos agora que somos uma atividade plena e, como tais, não somos meras partes do todo da Natureza, mas tomamos parte ou participamos da atividade infinita.

É isso a eternidade, pois descobrimos que somos o que fazemos e sentimos, que nossa existência, nossa essência e nossa potência são idênticas, como o são na substância divina (a eternidade, não tempo sem começo e sem fim, mas identidade do existir, ser e agir).

E é isso o "amor intelectual da alma por Deus", pois esse amor não é senão o amor infinito dos homens uns pelos outros e seu amor por todos os seres da Natureza.

O amor é, para Espinosa, o ato da alegria como percep-

ção do aumento de nossa força para ser, agir e viver em ato. A reflexão como interiorização e como interpretação das causas reais e do sentido verdadeiro da vida afetiva é, assim, uma liberação que nos faz chegar à liberdade. Somos, agora, livres de corpo e alma, pois "quem tem um corpo apto para um grande número de coisas simultâneas tem uma alma cuja maior parte é eterna".

Na paixão e na servidão, os humanos são contrários a si mesmos e contrários uns aos outros, cada qual cobiçando como o maior de todos os bens a posse de um outro humano – pois, escreve Espinosa no Livro IV da *Ética*, o desejo passivo-passional mais intenso não é o da posse de bens possuídos por outros, mas o desejo de apropriar-se do outro e do desejo do outro. O bem supremo da vida servil exclui os demais de sua fruição.

Em contrapartida, na ação e na liberdade, os humanos se descobrem como concordantes e, sobretudo, que sua força para existir e agir aumenta quando existem e agem em comum, de sorte que o bem supremo da vida afetiva e intelectual livre é justamente o que buscava o jovem Espinosa quando, na abertura do *Tratado da correção do intelecto*, escreveu: "um bem verdadeiro capaz de comunicar-se a todos".

3

A política

DIREITO NATURAL E ESTADO DE NATUREZA

Observando a tradição da filosofia política, Espinosa declara que os filósofos têm sido incompetentes para tratar da política, escrevendo tratados para homens que fossem anjos – puros e bons – ou demônios – impuros e perversos –, e não para os seres humanos tais como realmente são. Angelizando ou diabolizando os seres humanos, os filósofos apenas escreveram utopias e sátiras, jamais uma política aplicável. Propuseram modelos de bons governantes, virtuosos e amados, confundindo as qualidades privadas dos indivíduos e as qualidades públicas das instituições políticas. Ou execraram governantes como flagelos do gênero humano, não indagando que tipo de instituição política permite a existência de tiranos.

Como os humanos realmente são? São seres naturalmente passionais, buscando seu interesse próprio, mesmo com prejuízo para os outros. São naturalmente ambiciosos, invejosos, imprudentes, medrosos, im-

pedosos, mas também amorosos, compassivos, generosos. Para escrever sobre a política é preciso, portanto, aceitar e compreender os seres humanos tais como são e indagar como e por que decidem instituir o Estado e a vida social.

Vimos acima que a essência humana se define pelo *conatus*, isto é, pela potência interna de agir ou esforço de autopersistência na existência. Na política, o *conatus* se chama *direito natural*.

Na tradição filosófica, o direito natural era considerado a forma espontânea pela qual os seres humanos, criados por Deus como seres racionais, possuíam o sentimento inato de justiça e o respeitavam. Desse respeito nascia a vida em sociedade e o Estado como uma comunidade cujo objetivo era o bem comum. Nessa tradição, o Estado surgia como desígnio divino, Deus encontrando meios para indicar o governante como Seu representante entre os homens.

Ora, o Livro I da *Ética* desmontou o imaginário teológico do Deus Monarca que gover-

na o mundo segundo decretos de Sua vontade e, com isso, demoliu o edifício da teologia política no qual se alojava a figura do bom governante desejado por Deus à Sua imagem e semelhança. Não há fundamento teológico para o Estado.

Além disso, desde Maquiavel, o pensamento político europeu já não podia manter a antiga idéia do direito natural, pois o escritor florentino mostrara que os homens não vivem em comunidades justas e sim em sociedades internamente divididas entre o desejo dos grandes de oprimir e comandar e o desejo do povo de não ser oprimido nem comandado. Mostrara também que o Estado não nasce da razão, nem do sentimento natural de justiça, nem de um decreto divino, mas da lógica de forças e conflitos que rege a vida social.

Por sua vez, Hobbes, procurando explicar a origem do Estado, afirmou que a vida civil nasce para superar o estado de Natureza, no qual, por direito natural, cada homem é o lobo de outro homem, reinando a guerra de todos contra todos.

Elogiando Maquiavel e inspirando-se em Hobbes, Espinosa considera que o Estado nasce para ultrapassar o estado de Natureza e a guerra de todos contra todos, própria do direito

natural, pois o *conatus* desconhece bondade e justiça (palavras que só têm sentido depois da criação da vida social e política). Todavia, a filosofia política de Espinosa difere da de Maquiavel e de Hobbes, como veremos mais adiante.

Porque o direito natural não é senão o *conatus* individual, Espinosa o define como direito a tudo quanto alguém tenha o poder para conseguir. Meu direito vai até onde for minha potência para exercê-la, defendê-la e fazê-la valer contra a de outros.

Sendo assim, o estado de Natureza é aquele no qual cada um faz sua própria lei, fazendo valer seus apetites e desejos contra os de todos os outros.

Ora, isso que parece ser uma grande vantagem e uma grande liberdade acaba por revelar-se miserável e terrível. De fato, como cada um exerce seu poder contra todos os outros, a força individual é muito menor do que a de vários outros, de sorte que cada um não faz senão temer todos os outros. Cada um é ameaça de morte e dano para os demais, e o estado de Natureza, longe de ser a condição na qual tudo podemos, mostra-se como a condição na qual nada podemos realmente. Em lugar de fortalecer a potência natural do *conatus*, o estado de Natureza a enfraquece, pois, pelo

medo, pelo ódio, pela inveja, enfraquece o direito natural, enfraquecimento tanto maior quanto mais o estado de Natureza impõe o isolamento como regra de sobrevivência.

Quando os homens tomam consciência de que a vida em solidão, própria do estado de Natureza, não lhes é favorável, e que encontrarão maior utilidade se reunirem suas forças, descobrem as vantagens da vida social e política. Ela não tem como finalidade (como imaginava a tradição) estabelecer a vida justa pelo bem comum, e sim garantir a liberdade de cada um, proporcionando, assim, a paz e a segurança de todos. O bem comum não é a finalidade da política, mas efeito de uma política adequada aos interesses e costumes dos cidadãos que a instituíram.

DIREITO CIVIL E ESTADO CIVIL

Hobbes supôs que os homens saem do estado de Natureza renunciando ao direito natural por meio de um contrato social que lhes permita transferir todo o poder ao soberano (seja este uma assembleia, na democracia; um colegiado de nobres, na aristocracia; ou um rei, na monarquia). O Estado nasceria, portanto, na seqüência de um contrato

social, de uma alienação de direitos e do fim do direito natural. Evidentemente, salienta Hobbes, não há contrato político, pois um contrato pressupõe partes contratantes livres e iguais, e não há igualdade entre os cidadãos e o soberano, pois este resulta da decisão anterior dos indivíduos de alienar para ele seu direito natural. Entretanto, se não há contrato político, pois não é possível um contrato entre os súditos e o soberano, há contrato social, isto é, um pacto pelo qual os homens concordam entre si em alienar seu direito natural, transferindo-o para o soberano. Sem o pacto não há Estado civil.

Para Espinosa, todo direito é um poder, isto é, nosso direito vai até onde possuímos poder para realizá-lo e força para garanti-lo. Por esse motivo, diferentemente de Hobbes, Espinosa afirma que o direito civil (as leis positivas escritas que definem para a coletividade o justo e o injusto) e o Estado civil (o poder soberano) não nascem contra o direito natural e o estado de Natureza, mas para realizá-los concretamente. Em outras palavras, aquilo que o direito natural e o estado de Natureza não conseguem – utilidade, liberdade, segurança –, o direito civil e o Estado civil devem conseguir e garantir. Eis por que Espinosa

define o poder soberano exatamente como definira o direito natural: é soberano aquele que tem o poder para fazer valer seus direitos, e terá tanto direito quanto poder tiver para impor, defender e garantir esse direito-poder.

Também diferentemente de Hobbes, Espinosa recusa tanto a idéia de contrato social quanto a de alienação do direito natural no direito civil. De fato, quando os homens, em estado de Natureza, descobrem as vantagens de unir forças para a vida em comum, não fazem pactos nem contratos, mas formam a *multidão* ou a *massa* como algo novo: o *sujeito político*. A massa, constituindo um sujeito único, cria um indivíduo coletivo cujo *conatus* é mais forte e superior ao de cada um dos indivíduos isolados. Esse *conatus* coletivo é o soberano ou o Estado civil. Dessa maneira, ninguém transfere a um outro o direito e o poder para governá-lo, mas cada um e todos conservam, aumentado, o direito natural, agora transformado em direito civil e Estado.

Diferentemente de Maquiavel, para quem o povo precisava do um príncipe que fosse capaz de realizar o desejo popular de não ser oprimido nem comandado, Espinosa afirma que a política conserva a marca principal do direito natural: o desejo de cada um de governar e não ser gover-

nado. Longe de precisar de alguém para governá-lo, o sujeito político (o *conatus* coletivo da massa ou do povo) deseja governar e não ser governado.

OS REGIMES POLÍTICOS

Ora, qual o regime político mais propício e mais apto para realizar o desejo de governar e não ser governado? Responde Espinosa: a democracia.

Por que a democracia? Porque nela todos são autores das leis, todos participam do governo (diretamente ou por meio de representantes), de sorte que, ao obedecer às leis, cada um obedece a si mesmo, pois é autor da legislação.

Assim, num século que viu o surgimento e a consolidação das monarquias absolutas e no qual todos os filósofos tenderam a defender o regime monárquico, Espinosa é o único pensador que afirma a superioridade da democracia para realizar o desejo político de todos e de cada um.

Se assim é, se a democracia é o mais natural dos regimes políticos, por que existem monarquias, aristocracias e tiranias?

A causa da monarquia, escreve Espinosa, é o medo da morte durante guerras. O povo, desarmado e apavorado, entrega a direção do Estado àquele que pos-

sua as armas e saiba manejá-las, de tal maneira que, ao voltar a paz, o poder já pertence ao guerreiro transformado em rei. Por medo da guerra, diz Espinosa, o povo acaba aceitando viver na ausência da paz, pois um rei ameaça continuamente seus súditos por ser o detentor do poderio militar.

A causa da aristocracia, escreve Espinosa, é a desigualdade econômica que leva um grupo de particulares mais ricos a apossar-se do poder político e a persuadir os demais de que têm o direito de exercê-lo justamente por suas riquezas. O povo, diz Espinosa, costuma ficar deslumbrado e abobalhado com a exibição do luxo e da riqueza, aceitando submeter-se politicamente por julgar-se inferior aos detentores do poderio econômico.

A causa da tirania é o enfraquecimento do *conatus* coletivo ou do direito-poder do sujeito político coletivo que, fraco e amedrontado, mas também deslumbrado com as exibições militares e a vida luxuosa de um indivíduo, deixa-o tomar o poder e governar segundo seus caprichos.

As análises espinosanas são perturbadoras, pois não atribuem as causas da monarquia, da aristocracia e da tirania a alguma maldade ou perversidade nem do rei, nem dos aristocratas nem do tirano, mas ao próprio povo. É este

que se deixa dominar e não terá que se queixar nem se lamentar, pois o poder do governante depende da renúncia popular aos direitos. Porém, se assim é, reis, nobres e tiranos também não terão por que se queixar e se lamentar se perderem o poder quando o povo o reconquistar, pois se o perderem é porque seu direito é mais fraco do que a potência do *conatus* do sujeito político coletivo.

Observamos, assim, por que a política espinosana não lida com anjos nem com demônios, mas com seres humanos, seus direitos, poderes, fraquezas e forças, conflitos e entendimentos.

A DOMINAÇÃO DOS ESPÍRITOS E A LIBERDADE POLÍTICA

Vimos, no início deste livro, Espinosa afirmar que a liberdade individual de pensamento e expressão não é perigosa para o Estado, mas condição da segurança política e da paz.

Vimos, agora, que a liberdade coletiva (realizada na democracia) é a condição do melhor dos regimes políticos, na medida em que garante o direito natural e o desejo natural de governar e não ser governado.

Vimos, enfim, que, apesar disso, outros regimes políticos podem ser instituídos contra a li-



Embora haja tolerância religiosa e liberdade de expressão durante o período republicano, o clero calvinista ortodoxo força os governantes a praticar a censura, proibindo a impressão e circulação de livros, entre os quais os de Espinosa, que defende a plena liberdade de pensamento e expressão.

berdade, a paz e a segurança do sujeito político coletivo. Medo da morte no povo desarmado, admiração e respeito pelas riquezas dos ricos, fraqueza do *conatus* coletivo levam à monarquia, à aristocracia e à tirania. Mas por que tais regimes se conservam, se neles o direito natural e o desejo natural não podem realizar-se?

Conhecemos a resposta de Espinosa: os regimes políticos violentos são conservados por meio da superstição, do medo de castigos, da esperança de benefícios, da censura do pensamento e da palavra, da submissão aos

poderes religiosos e teológicos. Eis por que a filosofia espinosana ergue-se contra essas formas de dominação, pois aprisionam os espíritos, submetem as consciências, alimentam a tristeza, o ódio e o medo, enfraquecendo o *conatus* de cada um e o do sujeito político coletivo.

Assim como a liberdade individual exprime a força do corpo e da alma enquanto causas adequadas de suas afecções, afetos e idéias, assim também a liberdade política só se realiza quando o direito civil (as leis) e o Estado (as instituições de governo) fortalecem o *conatus* coletivo, em lugar

de enfraquecê-lo e subjogá-lo no medo, na ilusão supersticiosa e nas promessas de recompensas numa vida celeste futura para os ofendidos e humilhados nesta vida.

Donde o cuidado de Espinosa em examinar os diferentes regimes políticos, analisando as instituições que lhes são próprias, de maneira a garantir que, seja qual for o regime – exceção para a tirania, evidentemente –, é do interesse do governante, assim como do poder soberano e do sujeito político coletivo, garantir três condições sem as quais nenhuma forma política pode conservar-se:

- em primeiro lugar, que a legislação se refira exclusivamente aos atos externos dos cidadãos, jamais ao que se passa no íntimo de suas consciências;

- em segundo lugar, que em momentos de crise e dificuldade nenhum particular nem qualquer grupo de particulares possa apresentar-se como defensor das leis;

- em terceiro lugar, que a legislação e as instituições não estejam em contradição com os costumes políticos dos cidadãos.

Que significam essas três exigências?

A primeira delas afirma que os sentimentos e as idéias não podem ser legislados, sob pena

de passar-se da política à tirania. A segunda, que a tirania se instala justamente quando um indivíduo ou grupo de indivíduos procura ocupar o lugar da soberania, sob a aparência de defesa das leis coletivas. A terceira, que um corpo político torna-se muito frágil e fraco quando propõe um regime para o qual os hábitos dos cidadãos não estão preparados: um povo acostumado à democracia matará reis, se a monarquia for instituída; um povo acostumado à monarquia delegará a outros o direito de legislar, se for instituída a democracia; e assim por diante. Significaria essa terceira condição que um povo estará fadado a estar sempre sob o mesmo regime político? De modo algum. O que Espinosa afirma é que a forma política depende, em todas as circunstâncias, do próprio povo (como vimos acima) e que impor-lhe um regime no qual não veja como exercer o direito natural por meio do direito civil é preparar uma política de simulacros, em que se vive sob um tipo de regime, mas atua-se como se se estivesse noutro. A terceira exigência só ganha pleno sentido quando ligada às duas primeiras: para habitar um povo à monarquia ou à tirania, terá sido preciso que as duas primeiras condições não tenham sido respeitadas.

4 Conclusão: Espinosa, nosso contemporâneo

Einstein declarou que a teoria da relatividade, ao identificar espaço e tempo, matéria e energia, conduz a uma metafísica, e que esta é a de Espinosa. Muitos físicos contemporâneos têm estudado a idéia espinosana de Natureza, procurando os pontos de contato entre ela e a física einsteiniana.

Do mesmo modo, muitos psicanalistas têm insistido no parentesco entre a obra de Espinosa e a de Freud: a teoria espinosana das relações entre a alma e o corpo, das paixões, do desejo; a teoria da imaginação como relação de espelhamento entre o eu e o outro; a afirmação de Espinosa de que a razão não vence um sentimento, mas somente um sentimento vence outro se for mais forte e contrário ao primeiro; a concepção espinosana da passagem da passividade à atividade como trabalho interpretativo que a alma realiza sobre seus afetos para descobrir-se como causa interna deles; tudo isso, dizem vários estudiosos, leva-nos diretamente à psicanálise.

Outros intérpretes, que acompanharam o processo de



"Tudo o que é precioso é tão difícil quanto raro." Espinosa, *Ética*, Livro IV.

constituição do pensamento de Marx (que leu e anotou o *Tratado teológico-político* e a *Ética*), consideram inegável que ele deve a Espinosa muito do que elaborou na teoria da alienação, na crítica à idéia burguesa de contrato social, e sobretudo na compreensão do peso do poder teológico-político na Alemanha, o que lhe permitiu fazer a crítica da filosofia política de Hegel. Para tais intérpretes, o verdadeiro predecessor de Marx não é Hegel, mas Espinosa.

Como se observa, a filosofia de Espinosa tem sido lida,

atualmente, como um pensamento fundamental para as formulações contemporâneas sobre a Natureza, o homem, a história e a política. Para quem lê a obra espinosana, em cujo centro estão conceitos que, hoje, parecem desprovidos de sentido (causa de si, causa imanente, essência infinita, existência finita, substância, modo, *conatus*, virtude etc.), pode parecer surpreendente que seu autor possa ser considerado nosso contemporâneo. Como seria isso possível?

De maneira geral, fomos acostumados a estudar os filósofos do passado com duas atitudes opostas: ou como inteiramente determinados por sua época e, portanto, irremediavelmente superados e ultrapassados, ou como gênios que são eternos por sua genialidade, como se não houvesse qualquer diferença entre sua época e a nossa. Esses dois hábitos interpretativos rivais são gêmeos, pois ambos esquecem o que é propriamente um clássico e o que é uma obra de pensamento.

Um clássico, escreveu certa vez Merleau-Ponty, é aquele que sempre terá alguma coisa a nos dizer porque, ao pensar, nos deu o que pensar. No modo como enfrenta as questões de seu tempo e a elas oferece respostas, ensina-nos a interrogar nosso próprio tempo.

Uma obra de pensamento é grande quando é fecunda. É fecunda quando nos faz pensar para além dela, e graças a ela. E nos dá a pensar porque cria, por sua própria força, um campo de pensamento no qual aprendemos a ouvir uma interrogação que abre caminho para a nossa. Quanto mais imerso em seu tempo, mais o verdadeiro pensador se abre para o tempo futuro.

O que preocupa Espinosa? A servidão humana, em todas as suas formas, ilusoriamente imaginada como liberdade. Por esse motivo, voltou seu pensamento para as causas reais e os efeitos reais da servidão como ilusão de liberdade. Ao fazê-lo, buscou ca-



MARILENA CHAUI

"Somente as pessoas livres são gratas umas às outras e procuram ligar-se pelos fortes laços da amizade." Espinosa, *Ética*, Livro IV.

minhos pelos quais a verdadeira liberdade pudesse tornar-se desejada e acessível a todos os seres humanos.

Localizou em sua época os lugares onde se alojavam as causas da servidão: superstição religiosa, tirania teológica, despotismo político, ignorância filosófica e científica. Buscou as causas dessas causas e as encontrou em nós mesmos enquanto seres passionais. Indagou, então, o que poderia ser feito para governar as paixões de maneira a desfazer a superstição religiosa, quebrar a tirania teológica, derrubar o despotismo político e alcançar o saber verdadeiro, oferecendo sua própria filosofia como exemplo desse caminho liberador.

É verdade que a superstição religiosa e a tirania teológica de que fala eram próprias do século XVII. Porém, ao analisá-las, buscando-lhes a gênese, não nos torna mais capazes de compreender as formas de nossa alienação contemporânea, cuja origem se encontra na mídia, na imprensa, na escola, na propaganda?

É verdade que o despotismo monárquico de que fala é o das monarquias absolutas do século XVII. Porém, ao analisar a gênese do poder violento que controla corpos e almas, beneficia os corruptos, persegue os honestos, censura as idéias, não

nos ajuda a compreender com mais clareza os poderes autoritários, corruptos e violentos que hoje nos dominam e bloqueiam a liberdade de pensamento e de expressão, o direito à opinião e à participação política?

É verdade que a idéia de uma "reforma do intelecto" é típica do século XVII. Mas ao conhecer a diferença profunda entre conhecer por imagens e opiniões e conhecer por idéias verdadeiras, entre conhecer por repetição mecânica do que nos ensinam e o exercício livre do próprio intelecto, não nos ajuda a compreender melhor por onde passa a diferença entre ilusão e verdade, irracionalidade e razão?

Ao articular internamente alma e corpo, força pensante e força imaginante, virtude e aptidão para pensar e agir, e ao tornar inseparáveis o pensamento e o sentimento, a liberdade e a felicidade, não nos oferece uma via ampla – embora árdua e difícil – para compreendermos as relações entre o psíquico e o físico, o intelectual e o afetivo, a autonomia e a alegria de viver? Que é o Deus-Natureza de Espinosa se não nós mesmos quando descobrimos a força para pensar e agir livremente na companhia dos outros? Que é a filosofia espinosana se não o mais belo convite a perder o medo de viver em ato?

Parte II

ANTOLOGIA

Nota introdutória

Os textos aqui citados são retirados das seguintes traduções:

1. Textos 1 e 2, sobre o conhecimento e o método, são do *Tratado da reforma da inteligência*, tradução de Lívio Teixeira (São Paulo, Ed. Nacional, 1966). O professor Lívio Teixeira preferiu "reforma da inteligência", em lugar de "correção do intelecto", forma escolhida pelo professor Carlos Lopes de Mattos na tradução feita para a Coleção Pensadores, da Abril Cultural.

2. Textos 3, 4, 5, 6, 7 e 8, sobre Deus e o homem, são da *Ética*, traduções de Joaquim de Carvalho (texto 3), Joaquim Ferreira Gomes (texto 4) e Antônio Simões (texto 8) (São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1972) e de Lívio Xavier (textos 5, 6 e 7) (São Paulo, Ediouro, s/d).

3. Textos 9, 10 e 11, sobre a liberdade política, são do *Tratado teológico-político*, na tradução de Diogo Pires Aurélio (Lisboa, Casa da Moeda-Imprensa Nacional, 1988).

4. Texto 12, sobre a teoria política, é do *Tratado político*, na tradução de Manuel de Castro (São Paulo, Abril Cultural, Coleção Pensadores, 1972).

5. Os subtítulos são meus.

6. As traduções constantes desta Antologia foram cotejadas com o original em latim e, quando necessário, foi dada nova versão de alguns trechos e palavras; elas estão indicadas por [*] e acompanhadas por nota de rodapé, com a tradução originalmente publicada.

7. Nas traduções portuguesas foi mantida a grafia do original.

O método

1. O CAMINHO REFLEXIVO: AUTOCONHECIMENTO DO INTELECTO E DE SUAS FORÇAS

Tratado da reforma da inteligência, trad. de Lívio Teixeira.

Para isso, a ordem que naturalmente temos exige que resuma aqui todos os modos de perceber de que até agora me servi ingenuamente para afirmar ou negar alguma coisa, a fim de escolher o melhor e começar a conhecer minhas forças e minha natureza, que desejo levar à perfeição.

A considerá-los com atenção, estes modos podem, em suma, reduzir-se a quatro:

I) Há uma percepção que temos pelo ouvir ou por algum outro sinal que se designa convencionalmente.

II) Há uma percepção que se adquire da experiência vaga, isto é, de uma experiência que não é determinada pela inteligência e que assim é chamada porque um fato ocorre de certo modo e não temos nenhuma outra experiência que a ele se oponha e por isso ela permanece firme.

III) Há uma percepção em que a essência de uma coisa se conclui de outra, mas não adequadamente; o que se dá quando de algum efeito deduzimos sua causa, ou quando se conclui a partir de algo universal, que vem sempre acompanhado de alguma outra propriedade.

IV) Finalmente há uma percepção em que uma coisa é percebida só pela sua essência ou pelo conhecimento de sua causa próxima.

.....

Para que tudo isso fique mais claro, quero valer-me de um exemplo único, a saber: dados três números, procurar um quarto que esteja para o terceiro como o segundo está para o primeiro. Os comerciantes, habitualmente, dizem que sabem o que se deve fazer para descobrir o quarto número, isso porque ainda não esqueceram aquela operação que, pura, sem demonstração, aprenderam de seus professores; outros, da experiência de casos simples, tiram uma regra geral, por exemplo, quando o quarto número se encontra explícito, como nos seguintes 2, 4, 3, 6, vê-se pela experiência que o segundo multiplicado pelo terceiro e dividido pelo primeiro dá o quociente 6. E como vêem que se apresenta o próprio número que já antes da

operação sabiam ser o proporcional, daí concluem que essa operação é sempre boa para descobrir o quarto número proporcional. Os matemáticos, porém, por força da demonstração da 19ª Proposição do livro 7º de Euclides, sabem quais números são proporcionais entre si, isto é, sabem-no pela natureza da proporção e por esta propriedade sua, segundo a qual o produto do primeiro número pelo quarto é igual ao produto do segundo pelo terceiro. Entretanto não vêm a adequada proporcionalidade dos números dados e, se a vêm, não a vêm por força daquela Proposição, mas intuitivamente, sem fazer nenhuma operação.

Agora, para que entre esses se escolha o melhor modo de percepção, é preciso enumerar brevemente os meios necessários para atingir nosso fim, a saber:

- I) conhecer exatamente nossa natureza, que desejamos levar à perfeição e, igualmente, conhecer a natureza das coisas tanto quanto for necessário;
- II) para que corretamente se possa saber quais as diferenças, as concordâncias e as oposições das coisas;
- III) e compreender assim, de modo justo, o que podem e o que não podem admitir;
- IV) a fim de confrontar isto com a natureza e a força do homem. Destas condições facilmente surgirá a suma perfeição à qual o homem pode chegar.

2. O MÉTODO REFLEXIVO: A IDÉIA VERDADEIRA, ÍNDICE DE SI MESMA, COMO PONTO DE PARTIDA DO MÉTODO

Tratado da reforma da inteligência, trad. de Lívio Teixeira.

Sabendo agora qual o conhecimento que nos é necessário, importa indicar o Caminho e o Método pelos quais conheçamos as coisas que, por essa espécie de conhecimento, há necessidade de conhecer. Para isso, deve-se, primeiramente, considerar que não há aqui lugar para uma inquirição infinita; isto é, para descobrir o melhor método de investigar a verdade, não é necessário outro método para investigar o melhor método de investigação da verdade; e para este segundo método não é necessário um terceiro e assim ao infinito: por esse modo, na verdade, nunca se chegará a um conhecimento verdadeiro e nem mesmo a qualquer espécie de conhecimento.

As coisas se passam neste caso como com os instrumentos materiais; em referência a eles seria possível argumentar do mesmo modo. Assim, para forjar o ferro é necessário um martelo e, para ter um martelo, é necessário fabricá-lo, para o que são necessários outro martelo e outros instrumentos, os quais, por sua vez, para que os possuíssemos, exigiriam ainda outros instrumentos, e assim ao infinito; e desta maneira se poderia, vãmente, querer provar que os homens não têm nenhum poder de forjar o ferro. Mas do mesmo modo que os homens, de início, conseguiram, ainda que dificultosa e imperfeitamente, fabricar, com instrumentos naturais, certas coisas muito fáceis e, feitas estas, fabricaram outras coisas mais difíceis já com menos trabalho e maior perfeição e assim, progressivamente, das obras mais simples aos instrumentos, e dos instrumentos a outras obras e outros instrumentos, chegaram a fabricar com pouco trabalho coisas tão difíceis; assim também a inteligência pela sua força natural fabrica para si instrumentos intelectuais com os quais ganha outras forças para outras obras intelectuais e com estas outros instrumentos ou capacidades de continuar investigando; e assim, progressivamente, avança até atingir o cume da sabedoria.

.....

Visto, pois, que a verdade não necessita de nenhum critério, mas que é suficiente ter a essência objetiva das coisas ou idéias, (...) daqui se segue que o verdadeiro método não é procurar um critério da verdade após a aquisição das idéias, mas o verdadeiro método é o caminho pelo qual a própria verdade, ou a essência objetiva das coisas, ou as idéias (todas estas palavras significam a mesma coisa) são procuradas na devida ordem. Ainda uma vez, o Método deve necessariamente falar de raciocinar e de entender, isto é, o Método não é o próprio raciocinar para entender as causas das coisas e muito menos é o entender as causas das coisas, mas é entender o que seja a idéia verdadeira, distinguindo-a das outras [1], investigando a natureza dela, a fim de que, por esse meio, conheçamos nosso poder de conhecer e assim obriguemos nossa mente a conhecer, segundo aquela norma, as coisas que deve conhecer, dando, como auxílio, regras certas, e fazendo também que a mente evite fadigas inúteis. Donde se conclui que o Método não é outra coisa senão o conhecimento reflexivo ou a idéia da idéia; e como não há idéia da idéia a não ser que primeiro haja a idéia, segue-se que não há Método a não ser que haja primeiramente uma idéia [verdadeira]².

1 Na tradução: "percepções". (N.E.)

2 Não consta da tradução. (N.E.)

3. A IMAGINAÇÃO FINALISTA E A IMAGEM DE DEUS COMO MONARCA DO UNIVERSO

Ética, apêndice do Livro I, trad. de Joaquim de Carvalho, p. 117-118.

Os homens supõem comumente que todas as coisas da Natureza agem, como eles mesmos, em consideração de um fim, e até chegam a ter por certo que o próprio Deus dirige todas as coisas para determinado fim, pois dizem que Deus fez todas as coisas em consideração do homem, e que criou o homem para que este lhe prestasse culto. (...) [Isto acontece porque toda] gente nasce ignorante das causas das coisas e que todos desejam alcançar o que lhes é útil e de que são cônscios.

Com efeito, disso resulta, *em primeiro lugar*, que os seres humanos têm a opinião de que são livres por estarem cônscios das suas volições e das suas apetências, e nem por sonhos lhes passa pela cabeça a idéia das causas que os dispõem a apetecer e a querer, visto que as ignoram.

Resulta em *segundo lugar* que os homens procedem em todos os seus atos com vistas em um fim, a saber, a utilidade, de que têm apetência; daqui o motivo por que sempre se empenham em saber somente as causas finais dos acontecimentos já passados e ficam tranquilos quando as ouvem dizer, certamente por não terem uma causa que os leve a propor dúvidas para além disto. Se não puderem, porém, vir a sabê-las por outrem, nada mais têm a fazer do que se voltarem para si mesmos e refletirem sobre os fins por que habitualmente se determinam em atos semelhantes, e desta maneira julgam necessariamente a compleição alheia pela sua própria.

Além disso como encontram em si e fora deles bastantes coisas que são meios que contribuem não pouco para que alcancem o que lhes é útil, como, por exemplo, olhos para ver, dentes para mastigar, vegetais e animais para alimentação, sol para iluminar, mar para o sustento de peixes, são levados a considerar todas as coisas da Natureza como meios para a sua utilidade pessoal. E porque sabem que tais meios foram por eles achados e não dispostos, daqui tiraram motivo para acreditar na existência de outrem que os dispôs para que os utilizassem.

Com efeito, depois de haverem considerado as coisas como meios, não podiam acreditar que elas se criassem a si mesmas, e dos meios que costumam dispor para seu uso próprio foram levados a tirar a conclusão de que houve alguém ou alguns regentes da Natureza, dotados como os homens de liberdade, e que cuidaram em tudo que lhes dissesse respeito e para sua utilidade fizeram todas as coisas.

Quanto à compleição destes seres, como nunca ouviram nada a tal respeito, também foram levados a julgá-la pela que em si notavam. Daqui haverem estabelecido que os deuses ordenaram tudo o que existe para uso humano, a fim de os homens lhes ficarem cativos e de serem tidos em suma honra; donde o fato de haverem excogitado, conforme a própria compleição, diversas maneiras de se render culto a Deus, para que Deus os estime acima dos outros e dirija a Natureza inteira em proveito da cega apetição e insaciável avareza.

Assim, este prejuízo tornou-se em superstição e lançou profundas raízes nas mentes, dando origem a que cada um aplicasse o máximo esforço no sentido de compreender as causas finais de todas as coisas e de as explicar; mas, conquanto se esforçassem por mostrar que na Natureza nada se produz em vão (isto é, que não seja para proveito humano), parece que não deram a ver mais do que isto: a Natureza e os deuses deliram tal qual os homens.

Repare-se, se me permitem, a que ponto se chegou!

No meio de tantas coisas profficuas da Natureza, não podiam ter deixado de deparar com bastantes que são nocivas, tais como as tempestades, os terremotos, as doenças, etc., e estabeleceram que tudo isso acontecia porque os deuses se irritavam com ofensas que os homens lhes tivessem feito ou com pecados cometidos no culto divino.

Embora a experiência de cada dia protestasse e patenteasse com exemplos sem conta que os eventos benéficos e maléficis atingiam indistintamente indivíduos devotos e ímpios, nem por isso abandonaram o inveterado prejuízo. Foi-lhes mais fácil colocar isto no número das coisas cuja utilidade desconheciam, e assim se conservarem no estado presente e nativo da ignorância, do que destruir toda esta construtura e pensar numa nova. Daqui assentarem por certo que os juízos dos deuses ultrapassavam muitíssimo a capacidade humana.

Isso só por si seria causa bastante para que a verdade ficasse para sempre oculta ao gênero humano, se a matemática, que não se ocupa de finalidades mas apenas da essência das figuras e respectivas propriedades, não desse a conhecer aos homens uma outra norma da verdade.

4. A POTÊNCIA DE DEUS NÃO É SENÃO A LIVRE NECESSIDADE DE SUA ESSÊNCIA

Ética, Livro II, escólio da proposição 3, trad. de Joaquim Ferreira Gomes, p. 139.

O vulgo entende por potência de Deus a livre vontade de Deus e o seu poder sobre todas as coisas que existem, as quais, por esse fato, são comumente consideradas como contingentes. Efetivamente, diz-se que Deus tem o poder de tudo destruir e de tudo reduzir ao nada. Vai-se mais longe, e compara-se, muitas vezes, o poder de Deus ao dos reis. Mas nós já refutamos isso (...) e demonstramos que Deus age em virtude da mesma necessidade pela qual se compreende a si mesmo, isto é, que do mesmo modo que se segue da necessidade da natureza de Deus que Deus se compreenda a si mesmo (o que todos admitem unanimemente), segue-se igualmente, com a mesma necessidade, que Deus produza coisas infinitas, numa infinidade de modos. Além disso, demonstramos (...) que a potência de Deus não é senão a essência ativa de Deus; por conseqüência, é-nos tão impossível conceber que Deus não age como conceber que Deus não existe. Além disso, se eu quisesse prosseguir, poderia provar aqui que essa potência, que o vulgo atribui a Deus, não é somente uma potência humana (o que mostra que o vulgo imagina Deus como um homem, ou semelhante a um homem), mas que implica mesmo impotência. Não quero, todavia, retomar tantas vezes o mesmo assunto. (...) Com efeito, ninguém poderá compreender perfeitamente o que quero dizer, se não toma muito seriamente cuidado em não confundir a potência de Deus com a potência humana ou com o direito dos reis.

As paixões

5. A ORIGEM E A NATUREZA DAS PAIXÕES: OS AFETOS SÃO NATURAIS AOS SERES HUMANOS

Ética, prefácio do Livro III, trad. de Lívio Xavier, p. 87.

Aqueles que escreveram sobre as Paixões e a conduta da vida humana parecem, na sua maioria, tratar não de coisas naturais que decorrem das leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza. Na verdade,

dir-se-ia que concebem o homem na Natureza como um império dentro de um império. Supõem, com efeito, que o homem perturba a ordem da Natureza mais que a segue, que tem sobre suas próprias ações um poder absoluto e tira apenas dele mesmo sua determinação. Procuram pois a causa da impotência e da inconstância humanas não na potência comum da Natureza, mas em não sei qual vício da natureza humana e, por essa razão, choram por causa dela, riem, desprezam-na, ou as mais das vezes a detestam; quem sabe mais eloqüentemente ou mais sutilmente censurar a impotência da alma humana é tido por divino. Não têm faltado decerto homens eminentes (a cujo labor e indústria confessamos dever muito) para escrever sobre a reta conduta da vida muitas coisas excelentes e dar aos mortais conselhos cheios de prudência; mas, quanto a determinar a natureza e as forças das Paixões e o que pode a alma, por seu lado, para as governar, ninguém que eu saiba ainda o fez. Na verdade, o célebre Descartes, se bem que tenha admitido o poder absoluto da alma sobre suas ações, tentou, ao que sei, explicar as afecções humanas pelas suas causas primeiras e mostrar ao mesmo tempo por que vias a Alma pode ter sobre as Paixões um império absoluto; mas, na minha opinião, não mostrou ele senão a penetração do seu grande espírito, como estabeleceria em lugar próprio. Por enquanto, quero referir-me àqueles que preferem detestar ou ridicularizar as Paixões e as ações dos homens, a conhecê-las. A eles decerto parecerá surpreendente que eu empreenda tratar dos vícios dos homens e da sua inépcia à maneira dos geômetras e que queira demonstrar por um raciocínio rigoroso o que não cessam de proclamar contrário à razão, vão, absurdo e digno de horror. Mas eis aqui a minha razão. Nada acontece na Natureza que possa ser atribuído a um vício existente nela, ela é sempre a mesma, com efeito; sua virtude e poder de ação são os mesmos em toda parte, isto é, as leis e regras da Natureza, conforme as quais tudo acontece e passa de uma forma a outra, são, em toda parte e sempre, as mesmas; por conseqüência, o único meio de conhecer a natureza das coisas, sejam elas quais forem, deve ser também o mesmo: isto é, sempre pelas leis e regras universais da Natureza. As Paixões, pois, do ódio, da cólera, da inveja, etc., consideradas em si mesmas, decorrem da mesma necessidade e da mesma virtude da Natureza que as outras coisas singulares; por conseqüência admitem certas causas, por onde são claramente conhecidas, e têm certas propriedades tão dignas de conhecimento como as propriedades de uma outra coisa qualquer cuja consideração apenas nos causa prazer. Tratarei pois da natureza das Paixões e de suas forças, do poder da Alma sobre elas, segundo o mesmo método com que nas partes precedentes tratei de Deus e da Alma, e considerarei as ações e apetites humanos, como se se tratasse de linhas, superfícies e de sólidos.

6. PERFEIÇÃO, IMPERFEIÇÃO, BOM E MAU: MODOS DE IMAGINAR E DE PENSAR

Ética, prefácio do Livro IV, trad. de Lívio Xavier, p. 139-140.

Quem resolveu fazer uma coisa e a levou a termo dirá que a própria coisa é perfeita, e não só ele, mas também todo aquele que tiver conhecido ou pretendido conhecer o pensamento do autor daquela coisa e a sua intenção. Se, por exemplo, se vir uma obra (que suponho inacabada) e se se souber que a intenção do autor é edificar uma casa, dir-se-á que a casa é imperfeita, e perfeita, ao contrário, logo que se vir que ela foi levada ao termo que o seu autor tinha resolvido fazê-la alcançar. Mas, se se vir uma obra à qual não se viu jamais coisa alguma de semelhante, e se se ignorar o pensamento do artífice, não se poderá saber certamente se ela é perfeita, ou imperfeita. Tal parece ser a primeira significação destes vocábulos. Quando, todavia, os homens começaram a formar idéias gerais e a representar no pensamento modelos de casas, edifícios, torres, etc., e também a preferir certos modelos a outros, aconteceu que cada qual chamou perfeito o que via concordar com a idéia geral formada por ele das coisas da mesma espécie, e imperfeição ao contrário, aquilo que via ser menos conforme ao modelo concebido por ele, ainda que o artífice o tivesse executado inteiramente segundo o seu próprio desígnio. Parece que não há outra razão para que se chamem perfeitas ou imperfeitas as coisas da Natureza, isto é, não feitas pela mão do homem; os homens, com efeito, se acostumaram a formar, tanto das coisas naturais, como dos produtos do seu artífice, idéias gerais que têm a estas por modelos; e crêem que a natureza as toma em consideração (segundo eles, esta só age com um fim) e as propõem a si mesmos como modelos. Quando, pois, vêem fazer-se, na Natureza, alguma coisa pouco conforme ao modelo concebido por eles mesmos, para uma coisa da mesma espécie, crêem que a própria Natureza falhou ou pecou e supõem que ela deixou imperfeita a sua obra. Assim, vemos que os homens chamam, de ordinário, perfeitas ou imperfeitas as coisas naturais mais em virtude de um preconceito do que pelo verdadeiro conhecimento destas coisas. Mostramos (...) que a Natureza não age com um fim; este Ser eterno e infinito que chamamos Deus ou Natureza age com a mesma necessidade com que existe. Pois a mesma necessidade da Natureza pela qual ele existe é também, como fizemos ver (...), a necessidade pela qual ele age. Portanto, a razão ou causa por que *Deus ou a Natu-*

*reza*³ age ou existe é uma e sempre a mesma. Não existindo para nenhum fim, ele não age, pois, também por nenhum; e, como sua existência, sua ação também não tem princípio nem fim. O que se chama causa final, aliás, não é senão o desejo humano, na medida em que é considerado como princípio ou causa primitiva de uma coisa. Quando, por exemplo, dizemos que a habitação foi a causa final de tal ou qual casa, certamente não entendemos nada mais senão que um homem, tendo imaginado as vantagens da vida doméstica, teve desejo de construir uma casa. A habitação, pois, enquanto considerada como causa final, não é senão um desejo singular, e este desejo é realmente uma causa eficiente, considerada primeira, porque os homens ignoram comumente as causas dos seus desejos. Com efeito, são eles, como já disse muitas vezes, conscientes de suas ações e desejos, mas ignorantes das causas pelas quais são determinados a desejar alguma coisa. (...) Portanto, a perfeição e a imperfeição não são, na realidade, senão modos de pensar, quero dizer, noções que nos acostumamos a formar porque comparamos entre si indivíduos da mesma espécie ou do mesmo gênero; eis por que (...) entendo por perfeição e realidade a mesma coisa. Temos o costume, na verdade, de reduzir todos os indivíduos da Natureza a um único gênero, chamado mais geral, ou, por outra, à noção de ser que pertence absolutamente a todos os indivíduos da Natureza. Na medida, pois, em que reduzimos os indivíduos da Natureza a este gênero e que os comparamos entre si, e na medida em que achamos que uns têm maior entidade ou realidade que os outros, dizemos que são mais perfeitos uns que outros, e enquanto lhes atribuímos alguma coisa como um limite, um fim, uma impotência, que envolva uma negação, nós os chamamos imperfeitos porque não afetam nossa alma semelhantemente àqueles que chamamos perfeitos, e não porque lhes falte alguma coisa que lhes pertença ou porque a Natureza tenha pecado. Nada, com efeito, pertence à natureza de uma coisa, senão o que decorre da necessidade da natureza de uma causa eficiente, e tudo que se segue da necessidade da natureza de uma causa eficiente acontece necessariamente.

Quanto ao bom e ao mau, não indicam eles também nada de positivo nas coisas, consideradas, pelo menos, em si mesmas, e não senão modos de pensar ou noções que formamos porque comparamos as coisas entre si. Uma só coisa pode ser ao mesmo tempo boa e má, e também indiferente. Por exemplo, a Música é boa para o melancólico, má para o aflito; para o surdo não é boa nem má. Se bem que seja assim, contudo é preciso conservar estes vocábulos. Desejando, com efeito, formar uma idéia do homem que seja como que um modelo da natureza humana colocado diante de

³ Grifo nosso. (M.C.)

nossos olhos, nos será de utilidade conservar estes vocábulos no sentido que disse. No que vai seguir, pois, entenderei por bom o que sabemos, com certeza, ser um meio de nos aproximar, cada vez mais, do modelo da natureza humana que nos propomos. Por mau, ao contrário, aquilo que sabemos, com certeza, impedir que reproduzamos este modelo. (...)

7. RAZÃO E LIBERDADE: A ALMA INTERPRETA SEUS AFETOS E OS ENCADEIA INTERIORMENTE

Ética, Livro V, proposição 10, trad. de Lívio Xavier, p. 197-198.

Proposição

Quando não somos dominados por paixões que são contrárias à nossa natureza, temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem do [intelecto]⁴.

Demonstração

As paixões que são contrárias à nossa natureza, (...) são más na medida em que impedem a alma de conhecer. (...) Enquanto, pois, não somos dominados por paixões que são contrárias à nossa natureza, a potência da alma, pela qual ela se esforça por conhecer (...), não é impedida, e tem portanto, até então, o poder de formar idéias claras e distintas e de deduzi-las umas das outras (...); e, conseqüentemente (...), até então, temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem do entendimento.

Escólio

Por este poder de ordenar e concatenar corretamente as afecções do corpo, podemos fazer com que não sejamos facilmente afetados de paixões más. Com efeito (...), requer-se maior força para reprimir paixões ordenadas e concatenadas de acordo com a ordem do entendimento, do que se elas são incertas e vagas. O melhor, pois, que temos a fazer, enquanto não temos um conhecimento perfeito das nossas paixões, é conce-

⁴ Na tradução: "entendimento". (N.E.)

ber uma conduta reta de vida, ou, por outra, princípios certos de vida, imprimi-los na memória e aplicá-los continuamente às coisas particulares que se encontram freqüentemente na vida, para que a nossa imaginação seja largamente influenciada por eles e que nos sejam eles sempre presentes. Pusemos por exemplo entre as regras da vida (...) que o Ódio deve ser vencido pelo amor e pela Generosidade, e não compensado por um Ódio recíproco. Para ter este preceito da Razão sempre presente quando for útil, deve-se pensar muitas vezes nas ofensas que se fazem os homens uns aos outros, e de que modo e por que meio são repelidas o melhor possível pela Generosidade; desta maneira, reuniremos a imagem da ofensa à imaginação deste princípio, que nos será sempre presente (...) quando nos ofenderem. Se tivermos também presente a consideração de nosso interesse verdadeiro e do bem que produz uma amizade mútua e uma sociedade comum, e, além disso, se não perdermos de vista que o supremo contentamento interior nasce da conduta reta na vida (...), e que os homens, como os outros seres, agem por uma necessidade da Natureza, a ofensa então, isto é, o Ódio que nasce dela habitualmente, ocupará uma parte mínima da imaginação e será facilmente superada; ou se a Ira que nasce ordinariamente das ofensas mais graves não é superada tão facilmente, o será, entretanto, se bem que não sem flutuação da alma, em um espaço de tempo muito menor do que no caso de não termos de antemão meditado nestas coisas (...). Do mesmo modo, deve-se pensar na firmeza da alma para afastar o Temor; deve-se enumerar e imaginar muitas vezes os perigos comuns da vida e como se pode evitá-los e superá-los pela presença de espírito e força de ânimo. Mas deve-se notar que, ordenando nossos pensamentos e imagens, é preciso sempre atender ao que (...) há de bom em toda coisa, a fim de que sejamos assim sempre determinados a agir por uma paixão de Alegria. Se, por exemplo, alguém vê que gosta muito da Glória, que pensa no bom uso que dela pode fazer e no fim em virtude do qual se deve procurá-la, e assim como nos meios de adquiri-las, mas não no seu mau uso ou em sua vaidade própria e na inconstância dos homens, ou em outras coisas desta espécie, nas quais ninguém pensa sem desgosto; por tais pensamentos, com efeito, os mais ambiciosos se deixam afligir em alto grau quando desesperam de alcançar as honras que ambicionam, e querem parecer ponderados quando na verdade espumam de Ira. É certo, pois, que são desejosos de Glória aqueles que mais clamam a respeito do abuso dela e da vaidade do mundo. Isto, aliás, não é próprio dos ambiciosos, mas é comum a todos aqueles a quem é contrária a fortuna e que são impotentes de ânimo. Quando é pobre, com efeito, o

avaro não cessa de falar do abuso do dinheiro e dos vícios dos ricos. O que não tem outro efeito senão o de se afligir a si próprio e mostrar aos outros que leva a mal não somente a própria pobreza, mas a riqueza de outrem. Da mesma maneira ainda, aqueles que foram deixados por suas amantes só pensam na inconstância das mulheres e na sua falsidade e outros defeitos femininos bem decantados; e tudo isso é esquecido se as amantes os recebem de novo. Portanto, quem cuida de governar as suas paixões e seus apetites unicamente pelo amor da Liberdade se esforçará, tanto quanto possa, por conhecer as virtudes e suas causas, e por encher o ânimo daquela felicidade que nasce do conhecimento verdadeiro das paixões; não, de modo algum, por considerar os vícios dos homens nem por imprecisar contra eles e nem se comprazer com uma falsa aparência de liberdade. E quem observar diligentemente esta regra (o que não é difícil) e a exercitar certamente poderá em breve espaço de tempo dirigir suas ações segundo [o que dita nossa Razão]⁵ (...)

Ética, Livro V, escólio da proposição 41, trad.
de Lívio Xavier, p. 211-212.

Parece que o vulgo está persuadido de coisa diferente. A maioria dos homens, com efeito, parece crer que é livre na medida em que é permitido aos homens obedecerem ao apetite sensual, e que eles renunciam à sua autonomia enquanto são obrigados a viver segundo os preceitos da lei divina. Crêem, assim, que a [Moral]⁶ e a Religião e, em absoluto, tudo que se relaciona à fortaleza da alma são fardos de que esperam ser desonerados depois da morte para receber o preço da servidão, isto é, da Moral e da Religião; e não só esta esperança como também, e principalmente, o temor de serem punidos por duros suplícios depois da morte os induz a viver segundo as prescrições da lei divina tanto quanto o permitem a sua pequenez e impotência. E se os homens não tivessem esta esperança e este temor, se cressem, ao contrário, que as almas perecem com o corpo e que os infelizes, sobrecarregados com o fardo da Moral, não têm diante de si outra vida, voltariam ao seu natural e quereriam tudo governar segundo o seu apetite sensual e obedecer mais à fortuna do que a si mesmos. O que não me pare-

⁵ Na tradução: "segundo o império da Razão". (N.E.)

⁶ Na tradução: "Moralidade". Neste escólio, todas as vezes em que se lê "Moral", lia-se "Moralidade". (N.E.)

ce menos absurdo do que alguém, porque não acreditasse poder nutrir eternamente seu corpo com bons alimentos, preferisse saturar-se de venenos e substâncias mortíferas; ou porque supusesse que a alma não é eterna ou mortal, preferisse ser louco e viver sem Razão; absurdos tais que não merecem quase ser notados.

8. A FELICIDADE NÃO É O PRÊMIO DA VIRTUDE, MAS A PRÓPRIA VIRTUDE

Ética, Livro V, proposição 42, trad. de Antônio Simões, p. 300-301.

Proposição

A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não gozamos dela por refrearmos as paixões, mas, ao contrário, gozamos dela por podermos refrear as paixões.

Demonstração

A felicidade consiste no amor para com Deus (...), amor esse que nasce do terceiro gênero de conhecimento (...); e, por conseguinte, este amor, [sendo uma ação e não uma paixão, deve ser referido à alma enquanto é ativa e, por conseguinte]⁷, é a própria virtude. O que era a primeira coisa que havia que demonstrar. Depois, quanto mais a alma goza deste amor divino, ou seja, da felicidade, tanto mais compreende (...), isto é (...), tanto maior é o poder que ela tem sobre as afecções e (...) tanto menos sofre por parte das afecções que são más; e, por conseguinte, pelo fato de a alma gozar deste amor divino, ou seja, da felicidade, tem poder de refrear as paixões. E como o poder do homem para refrear as afecções consiste só na inteligência, ninguém, por conseqüência, goza da felicidade por refrear as afecções, mas, pelo contrário, o poder de refrear as paixões nasce da própria felicidade.

⁷ Na tradução: "na medida em que age, deve ser referido à alma; e, por conseqüência". (N.E.)

Com estas coisas terminei tudo o que eu queria demonstrar a respeito do poder da alma sobre as [paixões]⁸ e da liberdade da alma. Vê-se, por aqui, qual seja o valor do sábio e como é superior ao ignorante, que só age levado pela paixão. O ignorante, com efeito, além de ser agitado de muitas maneiras pelas causas externas e de nunca gozar do verdadeiro contentamento íntimo, vive, ainda, quase sem consciência de si mesmo, de Deus e das coisas e, ao mesmo tempo que ele deixa de sofrer, deixa também de ser. Pelo contrário, enquanto que o sábio, na medida em que se considera como tal, dificilmente se perturba interiormente, mas, consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas goza sempre do verdadeiro contentamento interior. Se o caminho que eu mostrei conduzir a este estado parece muito árduo, pode, todavia, encontrar-se. E com certeza que deve ser árduo aquilo que muito raramente se encontra. Como seria possível, com efeito, se a salvação estivesse à mão e pudesse encontrar-se sem grande trabalho, que ela fosse negligenciada por quase todos? [Mas tudo o que é precioso é tão difícil quanto raro]⁹.

A política

9. POR QUE EMPREENDER A INTERPRETAÇÃO HISTÓRICO-CRÍTICA DAS SAGRADAS ESCRITURAS

Tratado teológico-político, prefácio, trad. de Diogo Pires Aurélio, p. 112-113.

A que ponto o medo ensandece os homens! O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição. Se, depois do que já dissemos, alguém quiser ainda exemplos, veja-se Alexandre, que só se tornou supersticioso e recorreu aos adivinhos quando, às portas de Susa, começou pela primeira vez a temer pela sua sorte (...); assim que venceu Dario, desistiu logo de consultar os adivinhos e arúspices. Até o momento em que, uma vez mais aterrado pela adversidade, abandonado pelos Bactrianos, atacado pelos

8 Na tradução: "afecções". (N.E.)

9 Na tradução: "Mas todas as coisas notáveis são tão difíceis como raras". (N.E.)

Citas e imobilizado devido a uma ferida, *recaiu (...) na superstição, esse logro das mentes humanas, e mandou Aristandro, em quem depositava uma confiança cega, explorar por meio de sacrifícios a evolução futura dos acontecimentos*. Poderíamos acrescentar muitos outros exemplos que provam com toda a clareza o mesmo: 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; finalmente, é quando os Estados se encontram em maiores dificuldades que os adivinhos detêm o maior poder sobre a plebe e são mais temidos pelos seus reis. Mas como tudo isto, ao que presumo, é suficientemente conhecido de todos, não insistirei mais no assunto.

Se esta é a causa da superstição, há que concluir, primeiro, que todos os homens lhe estão naturalmente sujeitos (digam o que disserem os que julgam que ela deriva do facto de os mortais terem todos uma qualquer idéia, mais ou menos confusa, da divindade); em segundo lugar, que ela deve ser extremamente variável e inconstante, como todas as ilusões da mente e os acessos de furor; e, por último, que só a esperança, o ódio, a cólera e a fraude podem fazer com que subsista, pois não provém da razão, mas unicamente da paixão, e da paixão mais eficiente. Daí que seja tão fácil os homens acabarem vítimas de superstições de toda a espécie quanto é difícil conseguir que eles persistam numa só e na mesma superstição. Precisamente porque o vulgo persiste na sua miséria é que nunca está por muito tempo tranquilo e só lhe agrada o que é novidade e o que ainda não o enganou, inconstância esta que tem sido a causa de inumeráveis tumultos e guerras atrozes. Na verdade (...), *não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões*. Por isso é que estas são facilmente levadas, sob a capa da religião, ora a adorar os reis como se fossem deuses, ora a execrá-los e a detestá-los como se fossem uma peste para todo o género humano. Foi, de resto, para prevenir este perigo que houve sempre o cuidado de rodear a religião, fosse ela verdadeira ou falsa, de culto e aparato, de modo a que se revestisse da maior gravidade e fosse escrupulosamente observada por todos. (...)

Reflectindo sobre tudo isto — a saber, que a luz natural é não só desprezada, mas até condenada por muitos como fonte de impiedade; que as invenções humanas passam por documentos divinos e a credence por fé; que as controvérsias dos filósofos desencadeiam na Igreja e no Estado as mais vivas paixões, originando os ódios e discórdias mais violentos, que facilmente arrastam os homens para sublevações e tantas outras coisas que seria longo descrever aqui — fiquei seriamente decidido a empreender um novo e inteiramente livre exame da Escritura, recusando-me a afirmar ou a

admitir como sua doutrina tudo o que dela não ressalte com toda a clareza. Com esta precaução, elaborei um método para interpretar os Livros Sagrados e, uma vez na posse dele, comecei por perguntar, antes de mais, o que é a Profecia, como se revelou Deus aos profetas, porque foram estes escolhidos por ele, isto é, se foi por terem pensamentos sublimes acerca da natureza e de Deus ou em virtude apenas da sua piedade. Resolvidas estas questões, facilmente pude concluir que a autoridade dos profetas só tem algum peso no que diz respeito à vida prática e à verdadeira virtude. Quanto ao resto, pouco nos interessam as suas opiniões.

10. POR QUE LEIS SOBRE A OPINIÃO SÃO INÚTEIS E PERIGOSAS PARA A VIDA POLÍTICA

Tratado teológico-político, cap. 20, trad. de Diogo Pires Aurélio, p. 369-370.

Se, finalmente, considerarmos que a fidelidade de cada um ao Estado, assim como a fidelidade a Deus, só se pode reconhecer pelas obras, ou seja, pela caridade para com o próximo, não oferece a menor dúvida que um Estado, para ser bom, deve conceder aos indivíduos a mesma liberdade de filosofar que a fé, tal como vimos, lhes concede. Claro que reconheço que uma tal liberdade traz por vezes certos inconvenientes; mas será que já houve alguma coisa instituída com tanta sabedoria que daí não pudesse surgir depois qualquer inconveniente? Quem tudo quer fixar na lei acaba por assanhar os vícios em vez de os corrigir. Aquilo que não se pode proibir tem necessariamente que se permitir, não obstante os danos que muitas vezes daí advêm. Quantos males não derivam da luxúria, da inveja, da avidez, do alcoolismo e doutras coisas parecidas? E, no entanto, elas são toleradas porque não está no poder das leis evitá-las, apesar de realmente se tratar de vícios. Onde, por maioria de razão, deve ser permitida a liberdade de pensamento, que é sem dúvida uma virtude e não pode coarctar-se. Além de que esta não provoca nenhum inconveniente que não possa, como a seguir vou demonstrar, ser evitado pela autoridade dos magistrados. Isto, para já não falar de quanto ela é absolutamente necessária para o avanço das ciências e das artes, as quais só podem ser cultivadas com êxito por aqueles cujo pensamento for livre e inteiramente descomprometido.

Mas suponhamos que esta liberdade pode ser reprimida e os homens dominados ao ponto de não se atreverem a murmurar uma palavra que con-

trarie o prescrito pelos poderes soberanos; mesmo assim, nunca estes hão-de conseguir que não se pense senão o que eles querem: o que iria necessariamente acontecer era os homens pensarem uma coisa e dizerem outra, corrompendo-se, por conseguinte, a fidelidade imprescindível num Estado e fomentando-se a abominável adulação, a perfídia e, daí, os ardis e a completa deterioração dos bons costumes. Longe, porém, de uma coisa dessas poder acontecer, ou seja, de todos se limitarem a dizer o que está prescrito, quanto mais se procura retirar aos homens a liberdade de expressão mais obstinadamente eles resistem. Não, como é óbvio, os avaros, os bajuladores e outros de ânimo impotente, para quem a suprema felicidade consiste em contemplar as moedas no cofre e ter a barriga cheia, mas aqueles a quem uma boa educação, a integridade de costumes e a virtude tornaram ainda mais livres.

Os homens, na sua maior parte, são constituídos de tal maneira que não há nada que eles menos suportem do que verem as opiniões que julgam verdadeiras rotuladas de crime e aquilo que os estimula à piedade para com Deus e para com os homens considerado como delito. Por isso acontece, às vezes, detestarem as leis, atreverem-se a recorrer à força contra os magistrados e julgarem que é a coisa mais honesta e não uma vergonha fomentar com tal pretexto sublevações e cometer toda a espécie de crimes. Sendo, portanto, evidente que a natureza humana é assim constituída, segue-se que as leis em matéria de opinião contemplam não os criminosos, mas os homens livres, e são feitas não tanto para reprimir os maus, como para provocar as pessoas de bem, além de que não podem manter-se sem grave risco para o Estado. A isto acresce que leis destas são de todo inúteis: com efeito, quem acredita que são correctas as opiniões que as leis condenam não pode obedecer a essas mesmas leis; quem, pelo contrário, as rejeita como falsas considera um privilégio as leis que as condenam e sentir-se-á por isso de tal maneira triunfante que o magistrado, mesmo que queira, já não consegue depois revogá-las.

11. A LIBERDADE DE PENSAMENTO E DE EXPRESSÃO É ESSENCIAL PARA A SEGURANÇA E A PAZ POLÍTICAS

Tratado teológico-político, cap. 20, trad. de Diogo Pires Aurélio, p. 371.

... leis que determinam aquilo em que cada um deve acreditar e proibem que se diga ou escreva qualquer coisa contra esta ou aquela opinião foram frequentemente instituídas a título de concessão ou até

de cedência à ira dos que não podem suportar as naturezas livres, mas que, por uma não sei que terrível autoridade, podem facilmente transformar em raiva a devoção da plebe amotinada e instigá-la contra quem eles quiserem. Quanto mais não valeria conter a ira e o furor do vulgo, em vez de promulgar leis inúteis que só podem ser violadas por aqueles que prezam as virtudes e as artes, leis que reduzem o Estado a uma situação tal que é incapaz de defender os homens livres! Que coisa pior pode imaginar-se para um Estado que serem mandados para o exílio como indesejáveis homens honestos, só porque pensam de maneira diferente e não sabem dissimular? Haverá algo mais pernicioso, repito, do que considerar inimigos e condenar à morte homens que não praticaram outro crime ou acção criticável senão o pensarem livremente, e fazer assim do cadafalso, que é o terror dos delinquentes, um palco belíssimo em que se exhibe, para vergonha do soberano, o mais sublime exemplo de tolerância e de virtude? Porque os que sabem que são honestos não têm, como os criminosos, medo de morrer nem imploram clemência; na medida em que não os angustia o remorso de qualquer feito vergonhoso – pelo contrário, o que fizeram era honesto –, recusam-se a considerar castigo o morrer por uma causa justa e têm por uma glória o dar a vida pela liberdade. Que exemplo poderá então ter ficado da morte de pessoas assim, cujo ideal é incompreendido pelos fracos e moralmente impotentes, odiado pelos revoltosos e amado pelos homens de bem? Ninguém, certamente, aí colhe exemplo algum, a não ser para os imitar ou, pelo menos, admirar.

Se se quiser, pois, que se aprecie a fidelidade e não a bajulação, se se quiser que as autoridades soberanas mantenham intacto o poder e não sejam obrigadas a fazer cedências aos revoltosos, terá obrigatoriamente de se conceder a liberdade de opinião e governar os homens de modo a que, professando embora publicamente opiniões diversas e até contrárias, vivam apesar disso em concórdia. E não há dúvida que esta maneira de governar é a melhor e a que traz menos inconvenientes, porquanto é a que mais se ajusta à natureza humana. Com efeito, num Estado democrático (que é o que mais se aproxima do estado de natureza), todos, como dissemos, se comprometeram pelo pacto a sujeitar ao que for commumente decidido os seus actos, mas não os seus juízos e raciocínios; quer dizer, como é impossível os homens pensarem todos do mesmo modo, acordaram que teria força de lei a opinião que obtivesse o maior número de votos, reservando-se, entretanto, a autoridade de a revogar quando reconhecessem que havia outra melhor. Sendo assim, quanto menos liberdade

de opinião se concede aos homens, mais nos afastamos [de nosso estado natural e da forma mais natural de governo [a democracia], e, por conseguinte, mais violento é o poder]¹⁰.

12. O MORALISMO TORNA OS FILÓSOFOS INEPTOS EM POLÍTICA

Tratado político, cap. I, 1, trad. de Manuel de Castro, p. 307.

Os filósofos concebem as emoções que se combatem entre si, em nós, como vícios em que os homens caem por erro próprio; é por isso que se habituaram a ridicularizá-los, deplorá-los, reprová-los ou, quando querem parecer mais morais, detestá-los. Julgam assim agir divinamente e elevar-se ao pedestal da sabedoria, prodigalizando toda a espécie de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe, e atacando através dos seus discursos a que realmente existe. Concebem os homens, efectivamente, não tais como são, mas como eles próprios gostariam que fossem. Daí, por conseqüência, que quase todos, em vez de uma Ética, hajam escrito uma Sátira, e não tinham sobre Política vistas que possam ser postas em prática, devendo a Política, tal como a concebem, ser tomada por Quimera, ou como respeitando ao domínio da Utopia ou da idade do ouro, isto é, a um tempo em que nenhuma instituição era necessária. Portanto, entre todas as ciências que têm uma aplicação, é a Política o campo em que a teoria passa por diferir mais da prática, e não há homens que se pense menos próprios para governar o Estado do que os teóricos, quer dizer, os filósofos.

¹⁰ Na tradução: "do estado mais parecido com o de natureza, e, por conseguinte, mais violento é o poder". (N.E.)

Questões para reflexão

1. Como tem sido interpretada a obra de Espinosa, desde o século XVII?
2. Como estava organizada e dividida a comunidade judaica sefaradi de Amsterdã?
3. Qual o efeito das divisões da comunidade judaica de Amsterdã sobre a vida de Espinosa?
4. Que foi o Século de Ouro holandês?
5. Quais as conseqüências, para a obra de Espinosa, das divisões político-teológicas da Holanda?
6. Por que a filosofia espinosana é um racionalismo absoluto?
7. Quais os instrumentos criados por Espinosa para garantir a racionalidade filosófica?
8. Que é uma imagem? Uma idéia inadequada? Uma idéia adequada?
9. Por que a verdade (ou a idéia adequada) é índice de si mesma?
10. Quais são os gêneros de conhecimento (ou modos de percepção) para Espinosa?
11. Quais as teses de Espinosa, resultantes de sua interpretação das Sagradas Escrituras?
12. Que são substância e modo?
13. Que significa a expressão "Deus ou Natureza" (*Deus sive Natura*)?
14. Por que, em Espinosa, contrariamente à tradição teológica e metafísica, necessidade e liberdade não são idéias opostas?
15. Que é o homem? Por que ele é uma parte da Natureza?
16. Que é o corpo humano? Por que é um indivíduo complexo?
17. Que é a alma humana?
18. Por que Espinosa supera as dificuldades do dualismo cartesiano?
19. Qual a inovação espinosana quanto às idéias de paixão e ação?
20. Que é o *conatus*? Por que Espinosa fala em apetite corporal e desejo psíquico?
21. Como, quando e por que somos causas inadequadas e adequadas? Como passamos da passividade à atividade?
22. Que é a servidão humana?
23. Que são o bem, o mal e a virtude?
24. Que é a liberdade?
25. Por que a felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude?

Glossário

- Ação.** Afetos ou sentimentos, idéias ou pensamentos, atitudes ou comportamentos dos quais somos a causa ou os agentes.
- Afecção.** Toda mudança, alteração ou modificação de alguma coisa, seja produzida por ela mesma, seja causada por outra coisa.
- Atributo.** Qualidades, propriedades ou predicados essenciais de uma substância. Espinosa altera essa concepção tradicional afirmando que os atributos não são propriedades ou predicados da substância, mas as qualidades essenciais que constituem o próprio ser da substância (o Pensamento e a Extensão são atributos da substância divina). A *Extensão* constitui a essência da materialidade, isto é, as leis universais e necessárias que regem o mundo físico dos corpos segundo nexos e encadeamentos causais ordenados e necessários. O *Pensamento* constitui a essência da inteligibilidade, isto é, dos encadeamentos e nexos necessários e ordenados das idéias verdadeiras que dão sentido ao mundo e o explicam.
- Causa adequada.** Nosso *conatus* como causa total do que faz, sente e pensa; somos causa adequada na ação porque nela somos a causa interna necessária do que fazemos, sentimos e pensamos. A virtude e a liberdade consistem em deixarmos de ser causa inadequada e nos tornarmos causa adequada.
- Causa de si.** O ser que se causa a si mesmo ou que se produz a si mesmo.
- Causa eficiente.** A causa que produz um efeito, o agente que faz alguma coisa.
- Causa eficiente imanente.** A causa que produz o efeito sem separar-se dele, pois o efeito é uma propriedade interna da própria causa e uma expressão determinada dela. No caso das filosofias imanentistas, como na de Espinosa, não há criação do mundo, pois este é um efeito interno e eterno do próprio ser de Deus, causa que não se separa do mundo, mas se exprime nele. Donde a célebre expressão espinosana: Deus ou Natureza, *Deus sive Natura*.
- Causa eficiente transitiva.** A causa que produz um efeito e se separa dele, de sorte que depois da ação causal há dois seres independentes (a causa e o efeito) e sem ligação, cada qual com sua vida própria. É assim que Deus é imaginado na teologia e metafísica criacionistas: Deus é diferente do mundo e transcendente a ele.
- Causa inadequada.** Nosso *conatus* como causa parcial do que faz, sente e pensa; somos causas inadequadas na paixão porque nesta somos determinados a fazer, sentir e pensar pela ação de causas externas mais fortes e poderosas do que nós.

Conatus. Termo latino que significa esforço de, ou esforço para; na filosofia do século XVII, é usado a partir da nova física que, ao apresentar o princípio de inércia (um corpo permanece em movimento ou em repouso se nenhum outro corpo atuar sobre ele modificando seu estado), torna possível a idéia de que todos os seres do universo possuem a tendência natural e espontânea à autoconservação e se esforçam para permanecer na existência.

Contingência. O que pode acontecer ou deixar de acontecer; o que pode ser ou não ser; o que pode ser diferente do que é; o que é meramente possível; o acidental.

Definição nominal. A que determina o nome de alguma coisa; nela, o predicado explicita o conteúdo do sujeito.

Definição real. A que descreve o modo como o objeto definido foi produzido, determinando suas causas necessárias; o predicado explicita a causa da qual o sujeito definido é o efeito.

Deístas racionalistas. Pensadores dos séculos XVII e XVIII que identificam Deus como uma inteligência ou razão suprema que governa o mundo enquanto Natureza física submetida a leis rigorosas de causa e efeito; Deus não é pessoa transcendente, não realiza milagres e não se relaciona com os homens como um pai ou um rei.

Fariseus. Intelectuais da fase final do Reino de Judá que consideram a salvação do povo judaico dependente do respeito incondicional e total às leis reveladas por Deus a Moisés, no Monte Sinai, e as transmitidas por Moisés aos seus descendentes sob a forma de Lei Oral, codificadas por escrito pelos sábios do povo. São inimigos dos saduceus.

Idéia. No pensamento de Espinosa, o termo "idéia" é tomado em dois sentidos principais: a idéia como um conceito que nossa mente forma (*ter idéia* de alguma coisa); a idéia como a natureza de nossa própria alma (*ser idéia* do corpo e *ser idéia* de si mesma). Nos dois casos, porém, há um traço comum: uma idéia é um ato (ato do intelecto para ter idéia; e a existência da mente ou alma como força para ser idéia, isto é, um modo do atributo Pensamento). No sentido de *ter idéia*, há dois tipos de idéias: as imaginativas ou inadequadas e as intelectivas ou adequadas.

Idéia adequada. A idéia verdadeira de alguma coisa, porque conhece tanto a causa que produz essa coisa quanto a causa que produz a própria idéia em nós.

Idéia inadequada. A imagem de alguma coisa sem o conhecimento tanto da causa real da coisa quanto da causa real da própria idéia.

Inteligibilidade. A racionalidade perfeita daquilo que é conhecido pelo intelecto ou pela inteligência; o conteúdo racional de alguma coisa, tal como apreendido pelo intelecto ou pela inteligência.

Inteligível. O que é conhecido e compreendido pelo intelecto ou inteligência, sem auxílio dos órgãos sensoriais da percepção; o que possui sentido apreensível pelo intelecto.

Ladino. Língua falada pelos judeus da Península Ibérica; hoje, designa os dialetos preservados pelos sefaradis na Grécia, Turquia, norte da África e Palestina, assemelhando-se a um castelhano arcaico. Etimologicamente, é forma derivada de "latino".

Liberdade. Identificada, tradicionalmente, com o livre-arbítrio da vontade para escolher entre várias opções. De acordo com Espinosa, a liberdade não é um ato de escolha voluntária, mas a capacidade para sermos os agentes ou sujeitos autônomos de nossas idéias, sentimentos e ações, de acordo com a causalidade interna de nosso *conatus*.

Livre-arbítrio. Conceito criado pelo cristianismo para explicar a causa do pecado original cometido por Adão e dos pecados que, depois dele, os homens cometem. É a liberdade da vontade para escolher entre várias opções. Para alguns, o livre-arbítrio sem a graça divina só leva ao erro, ao vício e ao pecado; para outros, basta que a vontade seja bem guiada pela razão para que o livre-arbítrio faça as escolhas certas. Essa noção pressupõe que os acontecimentos do mundo são contingentes e que dependem da vontade humana para se realizarem ou não. É ela que permite afirmar que o homem é responsável por sua salvação tanto quanto por sua perdição. O livre-arbítrio cria um problema teórico grave para o cristianismo, pois não se sabe como conciliá-lo com a idéia de um Deus onisciente (que conhece e sabe tudo desde toda eternidade) e onipotente (que pode tudo quanto queira, desde toda eternidade) que sabe de antemão se um homem pecará ou se salvará. Como o homem poderia ser considerado livre para escolher se, desde a eternidade, Deus já decidiu o destino de cada um dos seres humanos?

Milenarismo. Crença de que haverá, no fim dos tempos, uma batalha entre Cristo e o Anticristo, com a vitória de Cristo, que instaurará no mundo um Reino de Mil Anos de felicidade e abundância, justiça e paz; é nesse sentido que se diz aguardar o Juízo Final. Muitos consideram o milênio um período de descanso para os justos, antes de serem recebidos por Deus para a eternidade nos céus.

Mishnah. Compêndio ou coleção de todas as leis judaicas; ensino oral da lei e da jurisprudência judaicas para a aplicação prática da legislação.

Modo. Tradicionalmente, maneiras variadas e variáveis de ser e de atuar de uma substância (seriam os comportamentos de uma substância). Espinosa altera essa concepção tradicional dizen-

do que o modo é um efeito determinado e uma expressão determinada da substância, isto é, o modo é um ser real e não uma maneira variável de existir e de atuar de uma substância. O movimento e o repouso, por exemplo, são modos *infinitos* da substância divina; as idéias verdadeiras que formam o intelecto divino são modos *infinitos* da substância. Nosso corpo é um modo *finito* do atributo Extensão; nossa alma é um modo *finito* do atributo Pensamento.

Natureza Naturada. Os modos infinitos e finitos imanentes à substância divina, produzidos pela atividade dos atributos, que constituem o mundo em que vivemos.

Natureza Naturante. A substância divina com seus infinitos atributos infinitos como causa de si e causa imanente de todas as coisas.

Necessidade. O que é exatamente tal como é e jamais poderia ser diferente do que é; o que acontece e acontecerá sempre, sem exceção; o que existe e não poderia deixar de existir; o encadernamento, a conexão e a ordem dos fatos, das coisas, dos acontecimentos e das ações divinas, naturais e humanas.

Noção comum. Para a tradição, a noção comum eram idéias inatas e gerais existentes na razão de todos os seres racionais. Espinosa altera esse sentido tradicional e chama de noção comum o conhecimento racional das relações internas necessárias entre um todo e suas partes.

Paixão. Afetos ou sentimentos causados em nós por coisas ou causas exteriores a nós e das quais somos os receptores passivos.

Saduceus. Classe rica e dominante do final do Reino de Judá que considera sagrada apenas a Lei Escrita, dada por Deus a Moisés no Monte Sinai, e julga a Lei Oral simplesmente humana e adaptada às necessidades sociais e históricas do povo judaico.

Substância. Ser que existe em si mesmo e por si mesmo, sem depender de nenhum outro. Espinosa acrescenta: que pode ser concebido por si mesmo, sem necessidade de nenhum outro, e que é causa de si.

Talmud. Comentário da Mishnah que permite determinar, para cada caso, situação, pessoa ou fato, um preceito legal que oriente a conduta e o julgamento, em conformidade com a Lei Escrita e com a Lei Oral.

Torah. A lei hebraica; a lei dada por Jeová a Moisés, no Monte Sinai, e consignada por escrito, formando o código religioso, político, social e cultural dos hebreus.

Bibliografia

Obras de Espinosa

Breve tratado sobre Deus, o homem e sua felicidade

Tratado da correção do intelecto

Princípios da filosofia cartesiana

Pensamentos metafísicos

Tratado teológico-político

Ética; demonstrada à maneira dos geômetras (em cinco partes ou livros)

Tratado político

Compêndio de gramática hebraica

Tratado do cálculo algébrico do arco-íris

Cálculo de probabilidades

Cartas

• em latim:

Benedictus de Spinoza Opera quotquot reperta sunt. Edição de Van Vloten e Land. Haia, Nijhoff, 1914. 2 v.

Spinoza Opera. Edição de Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winter, 1925.

• em francês

Oeuvres de Spinoza. Edição de Charles Apphun. Paris, Garnier-Flammarion, 1965. Reimpressão em 4 volumes.

Oeuvres complètes. Bibliothèque de la Pléiade. Paris, Gallimard, 1954.

• em alemão

Sämtliche Werke in sieben Bänden. Edição de Otto Baensch e Arthur Buchenau. Leipzig, Felix Meiner, 1965-1984.

• em holandês

Werken van B. de Spinoza. Edição de F. Akkerman, H. G. Hubbeling e A. G. Westerbrink. Amsterdã, Het Spinozahuis, 1977-1982 (em andamento).

• em inglês

The Collected Works of Spinoza. Edição Edwin Curley. Princeton, Princeton University Press, 1985. v. 1 (em andamento).

• em espanhol

Obras Completas. Edição A. Weiss e G. Weinberg. Buenos Aires, Acervo Cultural, 1977 (em andamento).

• em português

Tratado da reforma da inteligência. Trad. Lívio Teixeira. São Paulo, Ed. Nacional, 1966.

Ética. Trad. Lívio Xavier. Reimpressão Ediouro, São Paulo, s.d.; Rio de Janeiro, Tecnoprint, s.d.

Tratado teológico-político. Trad. Diogo Pires Aurélio. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.

Espinosa (Pensamentos metafísicos, Tratado da correção do intelecto, Ética, Tratado político, parte da Correspondência). São Paulo, Abril Cultural, Col. Pensadores, 1972. 1ª impressão (há reimpressões).

Bibliografia sobre Espinosa

• em português

ABREU, Luiz Machado de. *Spinoza – a utopia da razão*. Lisboa, Vega Universidade, 1993.

AURÉLIO, Diogo Pires. "Introdução". *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.

CHAUI, Marilena. *Introdução à leitura de Espinosa*, 1971. Tese de doutoramento. Disponível na Biblioteca do Departamento de Filosofia da FFLCH, Universidade de São Paulo.

———. *A nervura do real: Espinosa e a questão da liberdade*, 1977. Tese de livre-docência. Disponível na Biblioteca do Departamento de Filosofia da FFLCH, Universidade de São Paulo.

———. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1981.

———. "Política e profecia". *Discurso*, nº 10, São Paulo, 1979.

———. "Experiência e geometria". *Almanaque*, nº 9, São Paulo, 1979.

———. "A instituição do campo político em Espinosa". *Análise*, nº 11, Lisboa, 1989.

———. "Servidão e liberdade na Ética IV". *Discurso*, nº 22, São Paulo, 1993.

———. "A idéia de parte da Natureza em Espinosa". *Discurso*, nº 24, São Paulo, 1994.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza – filosofia prática*. Lisboa, Edições 70, 1985.

NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem; poder e potência em Espinosa*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1993.

NOGUEIRA, Alcântara. *O método racionalista-histórico em Spinoza*. São Paulo, Mestre Jou, 1976.

TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o problema da abstração em Espinosa*. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, 1954.

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

• bibliografia estrangeira (introdutória)

ALAIN. *Spinoza*. Paris, Gallimard, 1986.

CURLEY, Edwin. *Behind the Geometrical Method*. Princeton, Princeton University Press, 1984.

DELBOS, Victor. *Le spinozisme*. Paris, Vrin, 1964.

GIANCOTTI, Emilia. *Baruch Spinoza 1632-1677*. Roma, Riuniti, 1985.

HAMPSHIRE, Stuart. *Spinoza*. Madri, Alianza Editorial, 1982.

MIGNINI, Filippo. *Spinoza*. Bari, Laterza, 1983.

MOREAU, Pierre-François. *Spinoza*. Paris, Seuil, 1975.

SCRUTON, Roger. *Spinoza*. Nova York, Oxford University Press, 1986.

• obras de aprofundamento

DELEUZE, Gilles. *Le problème de la expression chez Spinoza*. Paris, Editions de Minuit, 1968.

GUEROULT, Martial. *Spinoza*. Paris, Aubier-Montaigne, Tomo I, 1968; Tomo II, 1974.

LANDIM Fº, Raul. La notion de vérité dans l'Éthique de Spinoza. In *Groupe de Recherches Spinozistes*, nº 2, Paris, PUF, 1989.

MOREAU, Pierre-François. *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. Paris, PUF, 1994.

WOLFSON, Harry Austryn. *Spinoza*. Cambridge, Harvard University Press, 1962.