

Universidade Estadual de Campinas - Unicamp

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Francisco Guerra Ferraz

A Forma Aguda do Infinito

Um estudo sobre o Barroco e a Espanha do *Siglo de Oro* na Filosofia de Espinosa

Campinas

2024

Francisco Guerra Ferraz

A Forma Aguda do Infinito

Um estudo sobre o Barroco e a Espanha do *Siglo de Oro* na Filosofia de Espinosa

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Augusto Damin Custódio.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO ALUNO FRANCISCO GUERRA FERRAZ, E ORIENTADA PELO PROF. DR. MÁRCIO AUGUSTO DAMIN CUSTÓDIO.

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

Ferraz, Francisco Guerra, 1979-
F413f A Forma aguda do infnito : um estudo sobre o barroco e a Espanha do siglo de oro na filosofia de Espinosa / Francisco Guerra Ferraz. – Campinas, SP : [s.n.], 2024.

Orientador: Marcio Augusto Damin Custodio.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Gebhardt, Carl, 1881-1934. 2. Estilo (Filosofia). 3. Infinito. 4. Geometria. 5. Retórica. 6. Religião. 7. Espanha - História - Séc. XVII. I. Custodio, Marcio Augusto Damin, 1970-. II. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: The acute form of infinity : a study on the baroque and spain of the siglo de oro in spinoza's philosophy
Palavras-chave em inglês:
Style (Philosophy)
Infinite
Geometry
Rhetoric
Religion
Spain - History - 17th century
Área de concentração: Filosofia
Titulação: Doutor em Filosofia
Banca examinadora:
Márcio Augusto Damin Custódiuo
Fátima Regina Rodriques Évora
Lia Levy
Ivan Domingues
Simona Langella
Data de defesa: 26-04-2024
Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)
- ORCID do autor: https://orcid.org/0009-0009-9099-8372
- Currículo Lattes do autor: http://lattes.cnpq.br/9785747797252119



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 26 de abril de 2024, considerou o candidato Francisco Guerra Ferraz aprovado.

Prof. Dr. Márcio Augusto Damin Custódio

Profa. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora

Prfa. Dra. Simona Langella

Profa. Dra. Lia Levy

Prof. Dr. Ivan Domingues

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Para Roberta, *por supuesto*

Agradecimentos

Esse estudo não é uma conclusão afastada das premissas e de forma alguma o esforço eivado de angústias que vê no "resultado final" sua recompensa. Nada mais contrário à história desse texto. Ele significou, antes, o percurso desafiador constituído pelas experiências vividas e pelas ideias escarificadas na mente em suas ilimitadas gêneses e concatenações. O que foi um alento, considerando o período sombrio da história recente e o ambiente pestilento e, por vezes, irrespirável em que vivemos. Uma enfermidade que acometeu a humanidade de maneira integral e que no Brasil se somou a uma peçonha que se alastrava de maneira vigorosa da qual não se tinha nenhuma certeza de seu fim. Um *laberinto oscuro de engaños* que por vezes, ignorando todo o resto (o que é absurdo), me apareceu como a real estrutura desse canto do mundo.

Paradoxalmente, nesse tétrico cenário reencontrei uma alegria propriamente filosófica que as difíceis circunstâncias da vida e dos ambientes nos anos pregressos me haviam subtraído. Período que fez com que minhas principais fontes de conhecimento fossem algumas boas conversas e as viagens pelos confins da Amazônia. Mas nesse recente período tenebroso, em confinamento, protegido da peste, pelo cultivo das ideias avistei minha alegria perdida. Quero assim agradecer àqueles que, pela vida que me foi comunicada, contribuíram para o ânimo do qual tomei parte ativamente.

Agradeço sem exceção a todos os membros, colegas, amigas e amigos, do *Grupo de Metafísica e Política* da Unicamp por criarem um ambiente de pesquisa estimulante com um debate intelectual aberto e rigoroso. Não sendo possível mencionar a todos, agradeço especialmente à Matheus Pazos, Giorgio Ferreira, Edelberto Araújo, Thiago Sala, Gabriel Arruti, José Antônio Martins, José Portugal, Maria Clara, Evaniel Brás, Sâmia Tortorella, Ana Munarolo, Fabrício Fortes, Carlos Maculan e Marcelo Ialli. De todos os membros do Grupo pude ler e ouvir os trabalhos, ampliando minha visão.

Agradeço a Jessica Rodriguez, Thiago Rosales, Cleyton Costa e Deise Poltronieri, pelos diálogos e por terem me recebido tão bem assim que cheguei na Unicamp. Agradeço também a Jerry Soares, companheiro de conversas filosóficas e políticas por tantos anos.

A Maria Olívia de Quadros Saraiva, pela amizade e pelas excelentes aulas de Latim. Também agradeço à Olívia por ter sido uma das pessoas que, pelos caminhos mais poéticos, fez com que eu me decidisse pela Itália e por Gênova.

Agradeço a Daniela Grigoletto que muito me ajudou, com presteza, nos trâmites acadêmicos. Expresso minha gratidão aos funcionários da Unicamp em nome de D. Marli. Se foi tão agradável o trabalho na sala 40A isso se deveu também a todos eles. Agradeço ao Bené, por razões que um aluno aplicado do IFCH não poderia ignorar

Agradeço à Universidade Federal do Amazonas (UFAM) pela liberação de minhas atividades docentes, sem a qual essa pesquisa não poderia ter sido realizada. À Pró-Reitoria de Pesquisa (PROPESP) e à Pós Graduação de Filosofia da Unicamp (PPGFIL) pelo acordo inter-institucional que possibilitou o Doutorado. Agradeço aos professores André Pontes, Simone Baçal, Marco Rufino e Márcio Damin.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM) pela bolsa de estudos concedida no âmbito do programa PROPG/CAPES/FAPEAM - Edital N° 001/2019, através da decisão N. 197/2019 determinado pelo conselho diretor no processo 01.01.016301.00000202.2019, que resulta do acordo de cooperação técnico-científico entre as agências estabelecido no processo 23038003002/2014.

Àqueles colegas, amigas e amigos do Departamento de Filosofia e do IFCHS, que saíram em minha defesa quando meu direito de estudar em condições adequadas foi colocado em risco. Agradeço em particular à Socorro Jatobá, André Pontes, Marilina Beça, Keila Samara, Sandro, Luís Antônio, Raimundo Nonato e José Bassini.

A Rosângela, César e Gabriel, meus laços fundamentais que, mesmo longe, estão sempre perto.

Agradeço a Vitor Fiori e Cleyton Costa pelo grupo de estudos da filosofia de Espinosa que, disciplinadamente, conseguimos manter nos últimos anos. Agradeço a Pedro Gomlevsky por ter se juntado à malta nos últimos tempos.

Agradeço a Valentina, André e Eduardo, amigos espinosistas do Amazonas.

Aos amigos das Minas Gerais, Ubirajara Santiago, Marcelo Sevaybricker, Henrique Segall, Marcos Sarieddine, Marco Aurélio Alves, Antônio Orlando e Walkyr Marra. Aos amigos do Amazonas, Ildebrando Leite, Salú, Virgílio e Everaldo Fernandez.

Agradeço a Rosana Rosenbaum por ter me recebido na Sinagoga *Kahal Zu Israel* no Recife e por ter me colocado em contato com Tânia Kaufmann. Agradeço à professora Tânia Kaufmann por compartilhar seu conhecimento sobre a história dos sefarditas junto à Companhia das Índias Ocidentais e a presença do Rabino Isaac Aboab da Fonseca no Recife do século XVII. Muitíssimo obrigado pela conversa e pelo material repassado.

Aos círculos de voluntários da *Het Spinozahuis* de Rijnsburg que me permitiram, num gesto de extrema generosidade, examinar durante o tempo que julgasse necessário, logo no início de minha pesquisa (o que foi muito animador), não apenas as obras espanholas, mas a totalidade da biblioteca de Espinosa. Agradeço ao professor Henri Krop pela gentileza de ir ao meu encontro na *Spinozahuis* e pelo convite que resultou nas idas à Universidade de Rotterdam. Agradeço também ao professor Krop pelos textos inéditos a que tive acesso e que me ajudaram enormemente e por ter aceito o convite para participar do seminário realizado na Unicamp. *Hartelijk dank*, professor!

Agradeço também aos professores Piet Steenbakkers e Andrea Sangiacomo pela recepção em Rotterdam no Congresso Global sobre o Pensamento de Espinosa.

Agradeço aos professores Enéias Forlin e Lucas Angioni, pelas aulas e conversas que foram realmente muito proveitosas para mim. Muito obrigado!

Agradeço a Francesco Frongia, pelas conversas sobre todas as coisas e por me mostrar cada "*creuza*" e cada "*vicolo*" da cidade e das almas genovesas. Também agradeço a Dario Gambi, pelo muito que aprendi em conversas engraçadíssimas e de altíssimo nível em centenas de jantares.

Agradeço a Erika Marie Itokazu pela maravilhosa acolhida que tive em Brasília, pelas excelentes conversas e pelas muitas coisas que aprendi, podendo algumas delas serem encontradas na tese. Sou grato também pela paciência e generosidade em

me ouvir e por apontar pontos problemáticos na minha argumentação, alguns dos quais tratei de corrigir e outros podem ainda ser melhorados. Obrigadíssimo, Erika!

Agradeço a Cristiano Rezende pelas mensagens que recebi na Itália, que muito me emocionaram e me estimularam. Agradeço pelos textos que li e nos quais ainda pretendo me aprofundar. Agradeço também pelos comentários que, por caminhos que não saberia precisar com total clareza, certamente ajudaram a compor ideias importantes dessa pesquisa. Obrigadíssimo, Cristiano!

Agradeço também a Erika e Cristiano, assim como aos demais organizadores e participantes, pelo estupendo evento na Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF) do MST, do qual tive a honra de participar e que até hoje, como um *pharmakon*, me dá forças.

Agradeço a Romero Freitas, pela indicação dos teóricos do Barroco e dos hispanistas germânicos da geração de Carl Gebhardt, cujos trabalhos foram muitíssimo úteis para esse estudo. Agradeço também pela amizade que nos aproxima mesmo à distância.

Agradeço a Ivan Domingues pela participação na banca, pelas conversas de hoje e de ontem, e pelos trabalhos que recentemente me ajudaram a compreender com mais detalhes a intrincada operação de transplante da cultura filosófica da *Rue d'Ulm* para os trópicos e seu papel na constituição daquele *Département Français d'outre Mer.*

Agradeço da maneira mais especial possível à professora Simona Langella por ter me acolhido desde o início e ter me recebido tão bem na *Univseristá Degli Studi di Genova,* num daqueles momentos de grande felicidade em que o mundo e a vida se abriam após o confinamento. Muito do que pensei, li e escrevi na Itália e depois que voltei ao Brasil foi resultado dos eventos que pude assistir por intermédio da professora Langella, como aquele em homenagem a Emília Giancotti ou o *Cos'è la 'seconda Scolastica'?*. Também graças a ela tive acesso a contatos, como o de Daniela Bostrengui, com quem consegui textos preciosos sobre Quevedo. *Grazie mille, professoressa!*

Agradeço também aos membros do *Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia* (DAFIST) e em particular aos professores Enrico Terrone e Marcelo Frixione. Agradeço a Lorenzo Rato pela apresentação na *Aula magna* da Universidade de Gênova (sempre

graças à professora Langella) e pelas referências à obra de Roberto Diodato e aos oxímoros que vem me ajudando a pensar o Barroco.

Agradeço à professora Lia Levy pela participação na banca de qualificação e de defesa e por ter colocado questões em pontos nevrálgicos desse trabalho e que ainda me desafiam. Também a agradeço por uma generosidade ímpar que remonta ao ano de 2013 e que jamais esquecerei. Ainda espero lhe agradecer pessoalmente, professora. Muitíssimo obrigado!

Agradeço à professora Fátima Évora, por suas aulas, textos, por compor a banca de qualificação e da defesa e, por razões que não poderia explicar aqui, ser um exemplo pra muita gente e também pra mim. À Fátima também por coisas singelas, como quando, no início de meu doutorado, diante de minha timidez e hesitação em submeter um texto para um congresso realizado na cidade do Porto, dirrimiu minhas dúvidas mostrando com máxima clareza que aquilo que é posterior deve ser posteriormente considerado: "- *Primeiro você manda. Se der certo você decide se vai ou não vai*". Obrigado, Professora! Precisava escutar aquilo naquele exato momento. Aproveito também para agradecer ao professor Meirinhos, organizador do *De Intellectus*, evento decisivo em minha vida e que me deu ânimo extra para trilhar esse caminho.

Agradeço, por fim, ao meu orientador, professor Márcio Damin, pela generosidade, pelo conhecimento e agudeza incomum de que venho me beneficiando. Pela condução do *Grupo de Metafísica e Política* e também pela amplitude de visão que pude perceber desde o curso sobre os *Novatores* do qual fui aluno atento. Esses anos me fizeram enxergar a história da filosofia por um ângulo muito mais rico e complexo. Mas sobretudo, agradeço por ter tido ao meu lado alguém que me ajudou a caminhar, sempre me auxiliando na mais difícil e essencial tarefa, que supera o aprendizado de qualquer língua ou ciência, isto é, na aquisição de uma postura que me facultou recuperar a alegria filosófica que julguei perdida e que hoje, (sem subestimar as circunstâncias adversas que a experiência me deu a conhecer) penso poder conservar. Obrigado!

Resumo

Partindo das categorias de época e estilo, esse estudo recupera as formulações de Carl Gebhardt, segundo as quais a filosofia de Espinosa seria uma genuína expressão do Barroco. Procurando avaliar a pertinência dessa hipótese, mostramos que o infinito, desde a obra de Heinrich Wölfflin, *Renaissance und Barock* (1888), é identificado com o Barroco por meio do sentimento do sublime provocado pela fruição da monumentalidade dos espaços arquitetônicos. Espinosa é o filósofo que elabora uma metafísica geométrica que reflete a infinita progressão da natureza a partir de uma substância absolutamente infinita, que se expressa por atributos infinitos em seu gênero, dos quais se seguem efeitos infinitos em número infinito de modos. É o filósofo que enxerga o infinito em seus diversos ângulos e graus, e que extrai dele a origem da mente, sua natureza e salvação mediante o aumento de sua perfeição, entendida como a expansão de sua parte eterna e imperecível. O meio hispano-português de Amsterdã onde Espinosa nasceu, vivia a experiência de redescobrir o judaísmo mas simultaneamente reafirmava suas origens portuguesa e espanhola refletida em sua vertiginosa produção literária barroca e nas inúmeras traduções, para o espanhol, de obras da filosofia judaica medieval, como o *Guia dos Perplexos* de Maimônides. A elite sefardita, ao mesmo tempo que inventava seu judaísmo próprio, reproduzia a formação barroca que recebera nas escolas e universidades católicas da península ibérica, além de difundir na Holanda elementos da *Ratio Studiorum* da Companhia de Jesus que valorizavam ao máximo o conhecimento das letras, da gramática e das línguas. E na medida em que Espinosa se vincula decisivamente à tradição medieval árabo-judaica ao retomar o infinito atual de Hasdai Crescas inserindo-o no princípio de sua doutrina, acaba por afirmar o elemento cultural apontado por estudiosos como o fator nevrálgico capaz de modificar o Renascimento vindo da península itálica e dar forma ao Barroco na Espanha. Além do mais, o filósofo possuía em sua biblioteca o suprassumo do Barroco literário produzido na Espanha do *Siglo de Oro* de onde procuramos vestígios materiais e conceituais de algumas dessas obras em sua filosofia. Aplicando as considerações de *Agudeza y Arte de Ingenio* de Baltasar Gracián às formulações de Espinosa, procuramos detectar procedimentos conceituais e retóricos próprios do *Siglo de Oro*, como o uso reiterado dos oxímoros. Argumentamos que a própria ideia de uma filosofia cujo modelo é dado por uma metafísica da imanência e pela geometria genética são expressões da agudeza cujo emblema é a produção de uma teoria da verdade nos moldes do contínuo, que recusa qualquer positividade discreta à "forma do erro", expressando assim uma perspectiva inclusiva e cosmopolita conforme à grande expansão da experiência e da racionalidade da época barroca, que extinguem as contradições e as dicotomias absolutas fazendo dos "graus de participação" o centro de gravidade do pensamento. "Tudo é congruente", diz Espinosa a Tschirnhaus. De onde resulta que a ideia de uma *Religio Philosophica* pode ser pensada como um caso emblemático do contradiscurso quando compreendido, não como resíduo do judaísmo, mas como expressão da agudeza que lê trechos das escrituras e disputa seu sentido atribuindo a determinadas passagens e personagens, conteúdos da doutrina filosófica, visando alcançar corações, mentes e engenhos em distintos graus de compreensão. O que revela também (sob certo aspecto) uma impossibilidade de separação absoluta entre filosofia e teologia, uma vez que, pela apresentação do método histórico crítico e pela existência da elocução religiosa constitutiva do discurso racional (usada com parcimônia, "como o sal", como manda o discurso agudo) e a simultânea valorização do livre exame crítico da Escritura, o filósofo subverte a noção de "intérprete autorizado", deslocando o lugar da teologia e do teólogo ao introduzir a figura do filósofo-filólogo. O que também revela a motivação política do texto e sua interpretação. Por fim, procuramos destacar os "pontos de contato" ou "pontos de excitação", (como na expressão da língua alemã *Anregungspunkt*) entre Espinosa e alguns autores de sua biblioteca, como Antônio Perez e Francisco de Quevedo. Valorizamos assim as origens e inclinações do filósofo como expressões do barroco (e não de um iluminismo liberal, burguês e cientificista *avant la lettre* como hoje parece difundido) e de seu pertencimento, em alguma medida, ao acervo cultural ibérico.

Palavras-chave: Gebhardt, Barroco, Estilo, Época, Infinito, Espanha, Biblioteca, *Siglo de Oro*, Geometría, Oxímoro, Cosmopolitismo, Retórica, Contradiscurso, Agudeza, Teología, Religião.

Abstract:

Starting from the categories of epoch and style, this study recovers Carl Gebhardt's formulations, according to which Spinoza's philosophy was a genuine expression of the Baroque. In an attempt to assess the relevance of this hypothesis, we show that the infinite, since Heinrich Wölfflin's work Renaissance und Barock (1888), is identified with the Baroque through the feeling of the sublime provoked by the enjoyment of the monumentality of architectural spaces. Spinoza is the philosopher who elaborates a geometric metaphysics that reflects the infinite progress of nature from an absolutely infinite substance, which is expressed by infinite attributes in its genus, from which infinite effects follow in an infinite number of modes. It is the philosopher who sees the infinite in its various angles and degrees who draws from it the origin of the mind, its nature and salvation through the increase of its perfection, understood as the expansion of its eternal and imperishable part. The Spanish-Portuguese milieu of Amsterdam, where Espinosa was born, was experiencing the rediscovery of Judaism while simultaneously reaffirming its Portuguese and Spanish origins, reflected in its dizzying Baroque literary production and in the countless translations into Spanish of works of medieval Jewish philosophy, such as Maimonides' Guide for the Perplexed. At the same time as inventing their own Judaism, the Sephardic elite reproduced the Baroque education they had received in the Catholic schools and universities of the Iberian Peninsula, as well as spreading elements of the *Ratio Studiorum* of the *Societas Iesu* in Holland, which placed the highest value on knowledge of letters, grammar and languages. And insofar as Espinosa is decisively linked to the medieval Arab-Jewish tradition by taking up the actual infinity of Hasdai Crescas and inserting it into the principle of his doctrine, he affirms the cultural element pointed out by scholars as the neuralgic factor capable of modifying the Renaissance from the Italian peninsula and shaping the Baroque in Spain. What's more, the philosopher had in his library the supreme of the literary Baroque produced in Spain in the *Siglo de Oro*, from which we look for material and conceptual traces of some of these works in his philosophy. Applying the considerations of Baltasar Gracián's *Agudeza y Arte de Ingenio* to Spinoza's formulations, we try to detect conceptual and rhetorical procedures typical of the *Siglo de Oro*, such as the repeated use of oxymorons. We argue that the very idea of a philosophy whose model is given by a metaphysics of immanence and genetic geometry are expressions of the *agudeza* whose emblem is the production of a theory of truth along the lines of the *continuum*, which refuses any discrete positivity to the 'form of error', thus expressing an inclusive and cosmopolitan perspective in line with the great expansion of experience and rationality in the Baroque era, which extinguished contradictions and absolute dichotomies by making 'degrees of participation' the centre of gravity of thought. 'Everything is congruent,' says Spinoza to Tschirnhaus. As a result, the idea of a *Religio Philosophica* can be seen as an emblematic case of contra-discourse when understood, not as a residue of Judaism, but as an expression of the agudeza that reads passages of scripture and disputes their meaning by attributing to certain passages and characters the contents of philosophical doctrine, with the aim of reaching hearts, minds and the *ingenium* at different levels of comprehension. This also reveals the impossibility of an absolute separation between philosophy and theology, since, by presenting the historical-critical method and the existence of religious elocution as part of rational discourse (used sparingly, 'like salt', as acute discourse dictates) and simultaneously valuing the free critical examination of Scripture, the philosopher subverts the notion of the 'authorised interpreter', displacing the place of theology and the theologian by introducing the figure of the philosopher-philologist. This also reveals the political motivation of the text and its interpretation. Finally, we try to highlight the 'points of contact' or 'points of excitement' (as in the German expression *Anregungspunkt*) between Spinoza and some of the authors in his library, such as Antonio Perez and Francisco de Quevedo. In this way, we value the philosopher's origins and inclinations as expressions of the Baroque (and not of a liberal, bourgeois and scientific Enlightenment *avant la lettre*, as seems widespread today) and of his belonging, to some extent, to the Iberian cultural heritage.

Keywords: Gebhardt, Baroque, Style, Epoch, Infinity, Spain, Library, *Siglo de Oro*, Geometry, Oxymoron, Cosmopolitanism, Rhetoric, Contradiscourse, Agudeza, Theology, Religion.

Lista de Abreviaturas e Siglas

Tractatus de Intellectus Emendatione (Tratado da correção do intelecto) = TIE

Citação em parágrafos = Ex.: TIE, §12

Korte Verhandeling, Van God, de Mensch, en deszelvs Welstand (Breve Tratado, de Deus, do homem e de seu bem-estar) = KV

Citação indicando: parte, capítulo e parágrafo = Ex.: KV, II, 19, §10

Apêndice contendo demonstração geométrica, que acompanha o Breve Tratado = Ap. Geom.

Citação indicando: parte e axioma (ax.), proposição (P) e demonstração (dem.), ou parágrafo = Ex.: Ap. Geom., I, ax. 4 / Ex.: Ap. Geom., II, §12

Renati Descartes Principiorum Philosophiae (Princípios de filosofia cartesiana) = PPC

Citação indicando: parte e proposição = Ex PPC, I, p21

Cogitata Metaphysica (Pensamentos metafísicos) = CM

Citação indicando: Parte e capítulo = Ex.: CM, I, 6

Tractatus Theologico-Politicus (Tratado Teológico-Político) = TTP

Citação indicando: capítulo e página = Ex.: TTP, VII, p.119

Compendium Gramatices Linguae Hebraeae (Compêndio de Gramática de Língua hebraica) = CGLH

Citação indicando: capítulo e página = Ex.: CGLH, II, p.400

Ethica (Ética) = E

Citação indicando: parte, em algarismos romanos, e proposição (p), demonstração (Dem.), axioma (ax.), definição (Def.), Lema (l.), corolário (Cor.), escólio (Esc.) ou postulado (Post.) em algarismos arábicos. = Ex.: EIp10dem, Ex.: EIIp13ax.2

Tractatus Politicus (Tratado Político) = TP

Citação indicando: capítulo e parágrafo = Ex. TP, I, §3

Epistolae (Epistolário) = Carta

Citação indicando: o número da carta, conforme numeração estabelecida por Gebhardt = Ex.: Carta 6,

Spinoza Opera Edição das obras completas de Espinosa estabelecida por Carl Gebhardt (Cf. Gebhardt, 1925) = G

Citação indicando: volume (em algarismos romanos) e número de página (algarismos arábicos) = Ex.: G III 126

English Works of Thomas Hobbes. *Elements of Philosophy, The First Section Concerning Body* Ed. Molesworth. Vol. 1., London: John Bohn

De Corpore = *Co*

Citação indicando: Seção, (em algarismos romanos), Capítulo (em algarismos romanos) Parágrafo, (em algarismos arábicos) = Ex. Co, II, I, 2

Índice

Índic **3**
Agradecimentos 7
Lista de Abreviaturas e Siglas **12**
Resumo **14**
Introdução 17
Capítulo 1 - O infinito como expressão filosófica do Barroco **42**
1.1 - Os estudos espinosistas nos séculos XIX e XX e o papel de Carl Gebhardt como filólogo e historiador 42
1.1.2 - Espinosa como expressão do Barroco 49
1.1.3 - Heinrich Wolfflin: Renascimento e Barroco. Conceito de Estilo e Época 52
1.1.4 - História da Filosofia e Filosofia da História: O "paralelismo histórico" 57
1.1.5 - Exame e refutação das categorias do Barroco establecidas por Carl Gebhardt: Infinidade (*Unendlichkeit*), Informidade (*Entformheit*), Substancialidade (*Substancialität*) e Potencialidade (*Potentialität*). 64
1.2 - O último dos medievais. A dupla face de Espinosa: Uma possível recuperação da tese dialética de Gebhard. 75
1.3 - O Barroco como o caudal árabe e judaico da Espanha medieval na gênese da formulação do infinito atual: a presença de Hasdai Crescas em Espinosa e a prefiguração de uma agudeza conceitual. 86
Capítulo 2 - O Mundo Ibérico na Holanda **96**
2.1 – A literatura barroca dos sefarditas de Amsterdã 96
2.2 - O *Cuzary* de Jehuda Halevi e a discussão acerca da linguagem e do intelecto. 99
2.3 - Miguel de Barrios e Amsterdã: "*La Babel de diversas gentes de opuestas religiones*". 109
2.4 – As línguas portuguesa e espanhola entre os sefarditas 117
Capítulo 3 - A Biblioteca de Espinosa **123**
3.1 - A descoberta da biblioteca de Espinosa no século XIX 123
3.2 - A lista de livros em língua espanhola 132
3.3 - Espinosa e a língua espanhola a partir de sua biblioteca 137
3.4 - O estudo das línguas e da gramática 140
Capítulo 4 - O Mundo Ibérico em Espinosa **146**
4.0 - Nota explicativa: paralelismo histórico e os pontos de excitação (*Anregungspunkt*) entre Espinosa e a Espanha do *Siglo de Oro*. 146
4.1 - Os vestígios conceituais da "agudeza paradoxal" de Baltasar Gracián na retórica de Espinosa. O oxímoro no coração da metafísica: A "livre necessidade de Deus" (EIDef7; EIp17cor2). 150

4.2 - Os vestígios materiais de Antonio Pérez. As ressonâncias dos Aforismos de *Las Obras y Realaciones* em Espinosa: A instabilidade essencial do Estado Absoluto. 163

4.2.1 - A advertência sobre os perigos do Estado Absoluto para os príncipes e para os súditos (TP, VII,14). 176

4.2.2 - A instituição dos conselhos de Aragão como fonte de estabilidade política e o melhor exemplo de monarquia (TP, VII, 30). 185

4.2.3 - O oxímoro e a agudeza do *Tratado Político* (TP, XI, 1): O "estado totalmente absoluto" (*omnino absolutum imperium*) como forma do regime democratico que opera sob o signo do infinito. 190

4.3 - Os vestígios conceituais de Francisco de Quevedo em Espinosa 203

4.3.1 - A crítica à riqueza e às honras: Agudeza como "contradiscurso" em *La Hora de todos y la fortuna con seso*. 211

4.3.2 - A crítica satírica e não moralista à concupiscência e o remédio de "pura alegria" representado pelo riso (EIVp45esc2). 219

4.3.3 - O estoicismo como fundo comum entre Quevedo e Espinosa. A ética fundada na necessidade cósmica e na compreensão do poder da fortuna 222

4.3.4 - *El mundo y el Deseo peregrino* de Quevedo e a variabilidade infinita da composição de afetos em Espinosa. (*Sueños* §82 e EIIIp56, 57 e 59). 225

4.3.5 - A recusa da apatia: a afirmação do desejo e da naturalidade da vida afetiva 231

4.3.6 - Os médicos, a medicina e os "xaropes dos excessos de letras". O uso arbitrário das palavras como fonte do erro e da farsa e a desconfiança em relação aos neologismos. 234

Capítulo 5 - Estilo **241**

5.1- A ordem geométrica como estilo da filosofia 241

5.1.1 - A geometria genética como filosofia do contínuo: a dialética da dialética. A perspectiva inclusiva e o cosmopolitismo expressos na recusa de positividade à "forma do erro". 248

5.2 - "*Odd philosopher yt lives in Holland, but no hollander"*. 272

5.3 - A ciência dos afetos e a agudeza em se buscar a exatidão geométrica do que é tido por inexato. 275

5.3.1 - A dimensão retórica da "*Religio Philosphica*" como emblema de estilo agudo onde a elocução tem papel determinante. *Verbum Dei sive Vera Religio sive Theologiam*: Unidade do projeto filosófico e a elocução racional. 281

5.3.2 - Filosofia, Teologia e Religião 292

5.4 - No princípio era o λόγος 306

5.4.1 - O Espírito de Cristo 316

Capítulo 6 - Tópica **332**

6.1 - A tópica da "*locura del mundo*" na europa barroca 332

6.2 - A tópica do "*mundo al revés*": O preconceito finalista e o mundo invertido (EI, *Apêndice*). 335

6.3 - A tópica dos "*sueños*" e a liberdade dos que "sonham de olhos abertos" (EIIIp2Esc). O homem como um "império num império" (EI, Apêndice, EIII Prefácio) 341

6.4 - A tópica da "*fortuna*". *Directio dei sive fortuna*: herança estóica da Espanha do *Siglo de Oro* e o oxímoro da condição humana. 347
6.5 - A tópica da "*muerte*": *Meditatio Viatae et Meditatio Mortis*. O oxímoro representado pela morte como transformação e pela subversão do sentido da imortalidade da alma. *"Sentimus experimurque nos aeternos esse*". O *engaño* de pensar o que não pode ser pensado e o *desengaño* no cultivo da parte eterna da mente. (EIVp67; CM, II, 6, EIVp39, EVp22, EVp23, EVp38) 357
À guisa de conclusão: 379
Bibliografia 387
Edição de referência das obras completas de Espinosa 387
Edições das obras completas de Espinosa consultadas. 387
Edições das obras de Espinosa. 388
Biografias de Espinosa 389
Livros Sagrados e obras de consulta 390
Literatura Primária: 391
Literatura Secundária: 395

Introdução

Por que compreender a Filosofia de Espinosa à luz do Barroco representa um ganho interpretativo?

Dificilmente se poderia negar que as formulações da razão, seus desdobramentos e exteriorizações, se tornam mais inteligíveis à medida que são projetadas sob o pano de fundo histórico e cultural nos quais foram concebidos. O mesmo seria dizer que é justamente o conhecimento da época e de sua forma que permite a adequada apreensão do alcance e sentido de uma dada formulação.

Em contrário se poderia argumentar que os mais reais objetos contemplados e a máxima profundidade que o espírito humano alcança está no âmbito do que é puramente inteligível e, portanto, escapa a qualquer traço do tempo, possuindo universalidade e necessidade isentas de qualquer determinação empírica. Coisas invisíveis passíveis de serem vistas (ou, mais precisamente, ouvidas) tão somente pela parte da mente que lhes assemelha em natureza. "*ουκ εμου αλλα του λογου ακουσαντας ομολογειν σοφος εστιν εν παντα ειναι"*[1].

Contudo, mesmo naquelas matérias cujos conteúdos são por si só comunicáveis, intrinsecamente inteligíveis, cuja natureza é apreendida subitamente pela intelecção, se o conhecimento da história nada acrescenta, ele tampouco retira algo do assunto tratado. É o caso do pensamento considerado em sua espontaneidade, como nas formulações da lógica e da metafísica. Nesses âmbitos, o elemento atemporal da razão atua livremente, o que naturalmente ressalta a eternidade imanente às suas formulações.

Mas compreender a singularidade de uma especulação considerada isoladamente não equivale a compreender a singularidade de uma obra, cujo conjunto de especulações que a constituem não resulta apenas da pureza da matéria e do espírito humano circunscrito em sua parte eterna. A singularidade de uma obra, pela vastidão das matérias e das circunstâncias práticas que envolvem sua elaboração e aparição, mobiliza, em verdade, a consideração da mente humana como um todo (de todas as suas

[1] "Não a mim, mas ao logos tendo ouvido é sábio homologar: tudo é um" Cf. Heráclito de Éfeso, B - Fragmentos, Col. Os Pensadores, Trad. de José Cavalcante de Souza, Sobre a Natureza, (DK 22 b 1-126).

partes) e do ambiente que determinou a organização e concatenação das ideias e que está na gênese de cada elemento de uma dada multiplicidade noética. Nesse sentido, compreender o significado das especulações implica, necessariamente, em considerá-las também como produtos da cultura que, em última análise, são efeitos de um tempo e período determinados. Tempo que não pode ser considerado como vacuidade, mas como realidade plena que necessariamente imprime suas ranhuras na alma humana. *"Non vacante tempora, nec otiose volvuntur per sensos nostros, faciunt in animo mira opera"*[2]

Posta a questão nesses termos, as determinações históricas e culturais podem ter máxima importância para a inteligibilidade das coisas, ao permitir compreender um objeto de maneira mais integral, com o tempo nele investido em maior ou menor proporção. O conhecimento histórico, portanto, em verdade não apenas não retira, mas acrescenta algo à inteligibilidade de uma ideia e à sua gênese. Pode-se assim, pela interpretação, (e na medida do possível) reconduzir a obra a seu tempo, de modo a proporcionar ao leitor inteligir o liame que vincula o elemento atemporal das especulações à seu berço temporal. O que evidentemente representa um ganho para o esforço de compreensão, ele próprio sujeito às determinações históricas de sua época.

Externamos assim um ponto de vista que, valorizando o elemento contínuo, se recusa a afirmar a incomunicabilidade entre as partes do real e rechaça como ininteligível um quadro mental que afirma um abismo intransponível entre natureza e cultura, entre geometria e história, o que é temporal e atemporal, em que os âmbitos de realidade estariam apartados como como duas pontas de um precipício, que se vêem mas não se tocam.

Ter um olho focado nos raciocínios que perpassam a filosofia de Espinosa, e outro que se empenha na colheita dos elementos culturais e históricos, (como a Espanha barroca do *Siglo de oro)*, se valendo de categorias comuns da época, muitas das quais o filósofo explicitamente utilizava, (como as figuras de linguagem do pleonasmo e, sobretudo do oxímoro) aparece como uma possibilidade interpretativa, com todos os riscos que essa comporta. E são efetivamente muitos os riscos, uma vez que Espinosa

---

[2] "Os tempos não são vazios, eles não passam sem deixar traços nos nossos sentidos, eles produzem na alma coisas surpreendentes", Cf. Agostinho, *Confissões*, IV, 13.Cf. Gebhardt, *Rembrandt et Spinoza*, 2000, p. 93

faz pouquíssimas referências diretas aos autores que a Espanha barroca nos legou e que ele procurou conservar em sua biblioteca. Trata-se, portanto, de uma perspectiva de estudo muito limitada. Mas essa mesma perspectiva, se bem conduzida, representa um ganho em inteligibilidade da obra, ao procurar reconduzir a doutrina de maneira mais incisiva para um lado pouco explorado de seu contexto e ambiente de formação, buscando seus elementos culturais determinantes. Uma empresa que não destoa do método de interpretação presente no próprio TTP e que de nenhuma maneira (como um oxímoro) coloca como opostas as verdades que emergem da ordem geométrica da filosofia e a investigação histórico-filológica que permite acessar a inteligibilidade de um texto apreendendo seu sentido.

Procurar compreender a obra de Espinosa conjuntamente e através do Barroco representa, portanto, um ganho. Não porque sua filosofia não seja possuidora de um brilho inato que se expressa por uma luz atemporal e imanente capaz de ser apreendida em qualquer época ou lugar, de maneira universal. Mas justamente porque compreendê-la dessa forma permite melhor apreciar a singularidade da doutrina em sua conexão com o tempo. A filosofia que visa o cosmos adere, ao mesmo tempo, ao pormenor. Desse modo, compreender o pensamento de Espinosa através e em conjunto com os autores de sua biblioteca, como Sebastián Covarrubias, Baltasar Gracián, Antonio Pérez e Francisco de Quevedo, equivale a uma chave de leitura tão preciosa quanto rara, e que permite um ganho de aproximação da mente do autor num ponto habitualmente pouco valorizado. Não se trata apenas de procurar compreender a gênese lógica das ideias e observar as dificuldades metafísicas com as quais Espinosa lutou. Trata-se de algo mais íntimo, como vislumbrar seu gosto nos pormenores da redação do texto e as decisões que teve que tomar ao constituir seu estilo e expor suas ideias visando a comunicação (e a persuasão) com diferentes tipos de leitores, de diferentes engenhos, que em graus distintos de saber penetram os teoremas da *Ética* e as demais obras. O estilo de Espinosa e a agudeza contra-discursiva que lhe é peculiar, visa falar em linguagem mais racional à mente, mas também ao coração de cada um, inclinando-o sempre à razão.

Além do mais, procurar reconstruir o pensamento do filósofo (em apenas alguns poucos pontos e mesmo assim parcialmente), em conexão com a forma de sua época, é algo problemático. Trata-se de pesquisar num contexto e acervo bibliográfico majoritariamente marcado (produzido ou influenciado) pelo norte europeu e pouco

interessado em perscrutar os elementos hispânicos que a filosofia de Espinosa comporta. Um desinteresse que, por vezes, parece refletir o incômodo de reconduzir a doutrina a um outro acervo cultural (o Barroco do sul católico) e reconhecer a filosofia naquela região dita "atrasada". O mundo do *tardo rinascimento*, marcado pela segunda escolástica, pela inquisição, pela colonização, cuja manta da *leyenda negra* (criada e difundida pelo norte) parece ainda hoje cobrir.

Certamente a língua e a cultura portuguesa e espanhola, representam um terreno desconfortável que o desconhecimento e as motivações inconfessdas (e talvez inconfessáveis) preferem evitar. Felizmente um grande espinosista como Carl Gebhardt, a despeito de seu hegelianismo, observador profundíssimo da cultura e isento de preconceitos nos pontos essenciais, abriu a via que permite buscar os elementos "inabituais" que a filosofia de Espinosa envolve. Nesse sentido, assim como hoje há uma série de estudos histórico-críticos (além de teses de caráter especulativo), que permitem vincular com segurança o pensamento de Espinosa à herança arabo-judaica, sublinhando a raramente mencionada "anti-modernidade"[3] do filósofo é desejável que haja, igualmente, um esforço de se investigar os aspectos hispânicos modernos que aparecem na obra do filósofo holandês e que muitas vezes são citados apenas para fins biográficos, estéreis de todo o conteúdo filosófico.

Ora, o que ocorre com a influência árabo-judaica, tida como elemento "exótico", parece ocorrer em relação à Espanha barroca. O que é explicado por uma história da filosofia que reiteradamente enfatiza as novidades e rupturas do pensamento com a tradição, apresentado Espinosa continuamente como precursor do iluminismo e no limite como um "iluminista radical", enfatizando elementos liberais e burgueses que destoam da essência da filosofia. Anacronismo que não constitui uma chave de leitura adequada, pois para apreender o sentido do pensamento do filósofo, seria necessário absorver também os aspectos "conservadores" de sua doutrina (o que não significa conservadorismo político), aspectos já descritos como uma importante "tendência do Barroco"[4], o que revela sua filosofia como sistema conceitual de extrema complexidade.

---

[3] Uma exceção à regra é Negri. Cf. Negri, Antonio, *Spinoza's Anti-Modernity* Translated by Charles T. Wolfe. This article first appeared in Les Temps Modernes 46:539 (June 1991). It is printed in Graduate Faculty Philosophy Journal Volume 18, Number 2, 1995. Hacked from it is printed form and publicized by korotonomedya in May 2002.

[4] Cf. Maravall, José Antonio. *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*, Editorial Ariel, Barcelona, 2012, p. 200; p. 267.

Jogo de influências e oposições de tal envergadura e ambiguidade que naturalmente parece mobilizar paradoxos, dos quais a "agudeza paradoxal", descrita por Baltasar Gracián, aparece como uma resultante natural que surge em momentos decisivos da doutrina.

É o que ocorre, por exemplo, em matéria religiosa, quando Espinosa, ao mesmo tempo em que descortina os instrumentos de dominação teológico-políticos, insiste sobre o caráter benéfico do que é ensinado originariamente pela escritura, uma vez que essa infunde amor e concórdia na mente humana. A degeneração desses ensinamentos passou pela introdução de "coisas novas e insólitas"[5] (*"quae nova ac insolita")* utilizadas para causar a admiração da gente comum e dominá-la por meio desse artifício. Espinosa aparece então como adversário daquilo que ele chama de "cego e temerário desejo de interpretar a Escritura e de inventar na religião coisas novas". (TTP, VII, 97) "*nec tam caeca & temeraria cupiditate interpretandi Scripturam, novaque in Religione excogitandi tenerentur"* (G, III, 97). Desse modo, simultaneamente e sem contradição ao elemento teológico-político, ele supõe um sentido original e simples dos textos bíblicos, capaz de infundir o bem e, portanto, em alguma medida em conformidade com a razão e com a inclinação de autoconservação do homem que inclui o bem estar e a cooperação com o semelhante como condição do bem estar de si.

***

Espinosa nasceu no meio hispano-português de Amsterdã e cresceu vivendo a experiência de ser parte de um povo que procurava redescobrir a religião que lhe fora

---

[5] *"Simul ac enim hic abusus in Ecclesia incepit, statim pessimo cuique ingens libido sacra officia administrandi incessit, & amor divinae religionis propagandae in sordidam avaritiam, & ambitionem, atque ita ipsum templum in Theatrum degeneravit, ubi non Ecclesiastici Doctores, sed oratores audiebantur, quorum nemo desiderio tenebatur populum docendi, sed eundem in admirationem sui rapiendi, & dissentientes publice carpendi, & ea tantum docendi, quae nova ac insolita, quaeque vulgus maxime admiraretur"; (G III 8).*
"Com efeito, assim que começou na Igreja esse abuso, logo se apoderou dos piores homens um enorme desejo de exercerem os sagrados ofícios, logo o amor de propagar a divina religião se transformou em sórdida avareza e ambição; de tal maneira que o próprio templo degenerou em teatro em que não mais se veneravam doutores da Igreja mas oradores que, em vez de quererem instruir o povo, queriam era fazer-se admirar e censurar publicamente os dissidentes, não ensinando senão coisas novas e insólitas para deixarem o vulgo maravilhado". (Pref, p.10).

subtraída da memória por mais de um século. Os judeus portugueses e espanhóis que desembarcaram em Amsterdã possuíam no espírito apenas vestígios de uma cultura hebraica perdida. Eles foram instruídos em colégios e universidades católicas da península ibérica e aportaram na Holanda transbordando a cultura barroca da Contrarreforma própria da Espanha do *Siglo de Oro*. Espinosa e os demais filhos de espanhóis e portugueses que frequentaram a escola *Talmud Torah* receberam uma educação influenciada pela Companhia de Jesus e em alguma medida pela *Ratio Studiorum* introduzida na península ibérica em fins do século XVI que valorizava ao máximo a gramática e o estudo das línguas.

A proscrição do filósofo pela comunidade judaica está diretamente ligada à sua relação com Juan de Prado, um médico que havia estudado na Universidade de Toledo e que apareceu em Amsterdã por volta dos anos 50 do seiscentos. Em meio a esse nebuloso episódio Espinosa escreveu, em língua espanhola, uma *Apologia* justificando sua ruptura com a Sinagoga. Texto cujos fragmentos podem ser encontrados por baixo das camadas de latim do *Tratado Teológico-Político*.

Seu desligamento da Sinagoga, contudo, não significou o abandono do mundo hispano-português. Um depoimento registrado pela Inquisição espanhola, que monitorava os sefarditas em Amsterdã, dá notícia que três anos após sua proscrição, Espinosa e o Dr. Juan de Prado frequentavam a casa de um próspero comerciante das ilhas Canárias, onde outras personalidades do mundo ibérico de Amsterdã também se reuniam. No único registro conhecido desses encontros o depoente afirma à Inquisição que o jovem Espinosa lhe havia externado de viva voz seu desejo de conhecer a Espanha[6]. Ao longo das duas décadas de sua vida entre os holandeses, Espinosa adquiriu diversos livros em língua espanhola e numa carta[7] à Willem van Blijenberg, confidenciou que gostaria de poder escrever em espanhol, pois esta era a língua de sua formação e assim poderia expressar melhor seus pensamentos. E na última década de vida, com poucos recursos, quando a *Ética* e o *Tratado Teológico-Político* fervilhavam

---

[6] "*Spinosa es moço de buen cuerpo, delgado, cavello largo negro, poco vigote del mismo color, de buen rostro, de treinta y très anos de edad, y que de la pregunta no save otra cosa mas de averle oido decir a el mismo que nunca havia visto a Espana y ténia deseo de berla. Y que todo lo que lleba dicho es la verdad, so cargo de su juramento, y que no lo dice por odio ni enemistad, sino por descargo de su conciencia y por ser verdad, y siendole leydo, dijo estar bien escrito y lo firme*". Miguel Perez de Maltranilla, Paso ante mi D. Fernando Gallego Calderon1. «Archive Histôrico Nacional » de Madrid, Fonds Inquisition, livre 1.123 (sans foliation). *in* Révah I. S. *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Paris, La Haya, Mouton, 1959, p. 68.

[7] Carta 19, janeiro de 1665

em sua mente, o filósofo investiu seus florins na aquisição de uma obra intitulada *Voyage d'Espagne*[8] . Dois séculos após sua morte, os arquivos notariais de Haia revelam que Espinosa possuía uma biblioteca com o suprassumo do que havia sido produzido na Espanha barroca do *Siglo de Oro*.

O Barroco é comumente entendido como conceito que se refere a fenômenos artísticos envolvendo o estilo de determinada época. E em que pese a notória dificuldade em defini-lo[9] e as desconfianças sobre sua consistência e abrangência, ainda assim é possível examinar a conveniência e o pertencimento de determinada obra a esse estilo. Mas o pensamento filosófico que se desdobra no tempo, que absorve a tradição e projeta o futuro, respondendo sempre e inexoravelmente a situações concretas postas pela história, não é ele próprio marcado, assim como as artes, pelas mesmas determinações e ranhuras de cada época? Em outras palavras, a filosofia, em paralelo com as artes, não exprimiria ela própria os elementos morfogênicos, as forças modeladoras, os sentimentos vitais, isto é, o estilo de uma época?

As questões de fundo pressupostas por esse estudo, que o animam e orientam, colocam em primeiro plano o estilo e a época, envoltos por suas determinações históricas e geográficas e perfazem o pressuposto de que, em paralelo com as artes, também a filosofia seria possuidora de sinais e elementos constitutivos e reconhecíveis como próprios de uma época na expressão do seu estilo. De modo que se poderia falar de um Barroco filosófico ou um Barroco enquanto filosofia, e no limite de uma filosofia que exprima traços e características de um determinado Barroco específico, como o espanhol ou o holandês e mesmo de Barrocos mais específicos, como é inevitável num contexto em que as singularidades são afirmadas.

---

[8] Brunel, Antoine de, seigneur de Saint-Maurice, *Voyage d'Espagne*, curieux, historique et politique, Fait en l'année 1655, Reveu, corrigé & augmenté, en cette nouvelle édition, [Amsterdã?], Elzevier, 1666

[9] "Os melhores inventores do Barroco, os melhores comentadores, tiveram dúvidas sobre a consistência da noção, espantados com a extensão arbitrária que ela, apesar deles, corria o risco de tomar. Assiste-se, então, a uma restrição do Barroco a um só gênero (a arquitetura), ou a uma determinação cada vez mais restritiva dos períodos e dos lugares, ou ainda a uma denegação radical: o Barroco não existiu. Todavia é estranho negar a existência do Barroco como se nega a dos unicórnios ou a dos elefantes rosas, pois, em tais casos, o conceito está dado, ao passo que no caso do Barroco trata-se de saber se se pode inventar um conceito capaz (ou não) de lhe dar existência. as pérolas irregulares existem, mas o Barroco não tem razão alguma de existir sem um conceito que forme essa própria razão. É fácil tornar o Barroco inexistente, bastando não propor um conceito dele". Cf. Deleuze, Gilles, *A Dobra, Leibniz e o Barroco*, Ed Papirus, São Paulo, 1991. p. 56.

Dessas questões surge a hipótese que é, por vários meios, testada ao longo de todo o estudo e que o mesmo procura demonstrar, ou seja, a ideia de que a filosofia de Espinosa é, ao seu modo, uma autêntica expressão do Barroco enquanto envolve o estilo de uma época que resulta da Contrarreforma e que guarda em seu âmago, como na expressão de Gebhardt, um "desejo de forma e vontade de infinito", compreendido como o espírito medieval revestido de determinações renascentistas ou como o elemento renascentista capaz de plasmar as determinações arabo-judaicas que deitaram longas raízes no mundo ibérico.

A Contrarreforma é aqui evocada pois representa a resposta ao mais importante trauma da consciência religiosa da história da igreja na modernidade, isto é, a Reforma protestante, o cisma luterano. Com efeito, diante de uma fratura espiritual sem precedentes, a igreja católica precipitou respostas igualmente sem precedentes, não limitada a uma reforma pontual, mas a uma verdadeira reconstituição da relação do homem com Deus, consigo mesmo e com as coisas. Respostas que não se limitaram ao âmbito universitário da Igreja Católica, representada pela chamada Segunda Escolástica, mas que ensejaram o ambiente para as diversas elaborações filosóficas em fins dos séculos XVI e durante todo o XVII. Elaborações que, como o próprio Barroco, não conheceram nenhuma unidade doutrinal, muito embora possam ser ditas pertencentes, em sentido lato, a um mesmo estilo. Assim como se deu com a reelaboração das artes a resposta filosófica à fratura espiritual aberta pela Reforma foi elevada pela Contrarreforma à dimensão metafísica[10] e portanto, a todos os domínios do conhecimento humano.

Mas o que se coloca nessa época precisa, em meio às grandes dúvidas próprias de um período tão agitado, são as imensas possibilidades que se abrem em um mundo que precisa urgentemente reafirmar o poder, a autoridade e o conhecimento sob a égide da tradição (o que revela o conservadorismo), mas que paradoxalmente, anseia por respostas novas e originais sob todos os pontos de vista expressos pela cultura e pela filosofia. O espírito de finitude e constância expressos pelo Renascimento não se ajusta ao mercantilismo, à expansão econômica, à exploração do Novo Mundo, a descoberta de novas culturas, à reafirmação fervorosa das tradições que convivem com heterodoxias para as quais ainda hoje não há lugar.

---

[10] Esposito, Costantino, texto inédito, *La seconda Scolastica come filosofia barocca*, *Expert Seminar su "Cos'è la seconda Scolastica?*", Roma, 30 giugno – 2 luglio 2022.

Oriente e ocidente começam a se conhecer intelectualmente num outro patamar. Os *Comentarii Conimbricenses* alcançam o extremo oriente, por meio da tradução da *Dialética* para o Mandarim realizada pelo jesuíta Francisco Hurtado[11]. Leibniz escreve sobre a língua e a teologia natural dos chineses[12]. Espinosa sonha com etíopes no Brasil[13], exemplifica suas teses se referindo aos cordeiros do Marrocos[14] e se preocupa em demonstrar que os holandeses que vivem no Japão podem efetivamente alcançar a salvação independentemente das cerimônias e do culto externo.[15] E não por acaso Espinosa compara às crianças, cujo amor cego é fundado pelo ouvir dizer paterno, àqueles dispostos a trocar a vida pela pátria (KV II, 3, 5). O Barroco funda, em termos modernos, o cosmopolitismo, isto é, o problema do cosmopolitismo, e responde filosoficamente a esse problema com uma perspectiva inclusiva, realista e totalizante expressa por uma teoria da verdade capaz de englobar e explicar e, portanto, dissolver, as "multiplicidades desordenadas" e suas "aberrações" que surgem no horizonte.

Questões próprias de uma época cujas mentalidades estavam igualmente a meio passo do futuro e do passado. Em que se avistam as possibilidades e frutos concretos do grande desenvolvimento técnico e científico; onde se pensa e se experimenta o estado laico, a República e certa liberdade de expressão. Época, contudo, não completamente saída do passado medieval, teológico e teocrático, exemplificado pela reafirmação do

---

[11] Schmutz, Jacob, *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole (1540-1767)* Thèse de doctorat soutenue à la Section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études, en régime de cotutelle avec l'Université Libre de Bruxelles, le 12 décembre 2003, p. 1209

[12] Leibniz, G. W. *Discours sur la théologie naturelle des chinois,* C. Frémont, apres., trad. e anot. Paris: L'Herne, 1987.

[13] "Certa manhã, quando o céu já se aclarava, ao despertar após um sonho muito penoso, as imagens que se me apresentaram no sonho ofereceram-se aos meus olhos com tanta vivacidade como se fossem objetos reais, em particular as de um certo brasileiro negro e escabioso que eu jamais tinha visto antes. Essa imagem desaparecia na maior parte quando, para me aliviar, eu fixava meu olhar em um livro ou em algum outro objeto, mas tão logo eu desviava os olhos daquilo e cessava de mirar atentamente o que quer que fosse, a mesma imagem do mesmo etíope reaparecia com a mesma vivacidade repetidas vezes até que, pouco a pouco, ela desapareceu do campo visual". (Carta 17, p.89, tradução por nós modificada). "*Quum quodam mane, lucescente jam coelo, ex somnio gravissimo evigilarem, imagines, quae mihi in somnio occurrerant, tam vividè ob oculos versa bantur, ac si res fuissent verae, & praesertim cujusdam nigri, & scabiosi Brasiliani, quem nunquam antea videram. Haec imago partem maximam disparebat, quando, ut me aliâ re oblectarem, oculos in librum, vel aliud quid defigebam: quamprimùm verò oculos à tali objecto rursus avertebam, sine attentione in aliquid oculos defigendo, mihi eadem ejusdem Aethiopis imago eâdem vividitate, & per vices, apparebat, donec paulatim circa caput dispareret"*. (G IV 77).

[14] KV II, 3,§ 2

[15] TTP, V, p.89

estado absolutista e de uma sociedade de cortes como a grande encarnação barroca do poder.

Daí também a importância central da esfera religiosa no mundo Barroco, onde o milenarismo e as doutrinas eivadas de superstição e preconceito, conviveram com aquelas que afirmavam a possibilidade da beatitude e da salvação por um modo de vida fundado na luz natural e no cultivo da razão. O gosto pelo mistério, pelos filtros de amor, pelas filosofias herméticas, pelo horóscopo, pela cabala e pela magia, ampla e profundamente cultivados no Renascimento,[16] também gozou de enorme apreço na época barroca e conviveu com diversos desenvolvimentos científicos e elaborações da razão.

De igual modo, o incremento do catolicismo pela Companhia de Jesus e suas diversas *Ratio Studiorum*, a reafirmação da autoridade papal simbolizadas pelo Tribunal da Inquisição e o *Index* são fenômenos paralelos ao ambiente de intolerância e fanatismo, cuja presença também pode ser encontrada na pulverização e crescimento vertiginoso de seitas e vertentes religiosas no norte europeu, como os Quakers, Puritanos, Wallons, Pietistas, Calvinistas de toda sorte, como os Gomaristas e Arminianos na Holanda. E os Colegiantes, a quem Espinosa se ligou no princípio de sua "vida holandesa", são eles próprios egressos de ambientes Anabatistas e Menonitas, como Peter Balling e Jarig Jelles, mas também luteranos como Lodewyck Meyer, ou judeus holandeses como os irmãos Isaac y Simón de Vries e católicos de formação jesuíta como Franciscus Van den Enden, que possivelmente participou de reuniões do grupo.[17]

Uma época de intensa proliferação de doutrinas religiosas que foram reavivadas no contexto da Reforma, dando origem a novos e diferentes perfis de pregadores e crentes, ocasionados por um acesso sem precedentes ao livro e à leitura, que constituíam o poder de uns e a obediência de muitos. Como o que ocorre com a tradução e difusão da Bíblia, impulsionada pelo seu "livre exame", em que cada rapazote que, pela leitura,

[16] Cf. Rossi, Paolo, *Il tempo dei maghi: Rinascimento e modernità,* Raffaello Cortina Editore, Milão, 2006

[17] Pac, Andrea Beatriz, *Los Colegiantes del Siglo XVII, Una Comunidad de lectura y escritura*, Vol. 7, 13, Traslaciones, Revista Latinoamericana de Lecturas y escrituras. julio - diciembre 2020

principiava a tomar contato com as Sagradas Escrituras se convencia que falava com Deus onipotente e entendia efetivamente o que Ele dizia[18].

O sistema de Espinosa representa um "lugar" especial para se investigar e descobrir o Barroco filosófico por três razões fundamentais:

I - O infinito, desde a obra seminal de Heinrich Wölfflin, *Renaissance und Barock*[19] (1888), é identificado com o Barroco através do sentimento do sublime provocado no psiquismo humano pela fruição da monumentalidade dos espaços das obras arquitetônicas. Espinosa é o filósofo que aparece no panorama da modernidade como aquele que elevou o infinito a princípio absolutamente primeiro de sua doutrina, extraindo dele os princípios do conhecimento da mente e do aumento da perfeição desta, a expansão de sua parte eterna e imperecível, isto é, sua salvação. Ele é também o filósofo que enxerga os diversos gêneros de infinito (o contínuo, o que é sem fim, o que não é enumerável, o que é absoluta positividade e existe por força da sua definição) que explicam diversos âmbitos da realidade. O que já sugeria perfeita consonância entre sua filosofia e o Barroco nos moldes propostos por Wolfflin (herdados do romantismo e do idealismo alemão) como autêntica expressão deste estilo e época.

2 - A língua de Espinosa, sua formação e cultura literária é toda ela ibérica e, sobretudo, originária da Espanha, o "país eternamente medieval" que se reveste de formas renascentistas, a pátria do Barroco por excelência. Espinosa não só absorveu em boa medida a educação vinda dos Jesuítas (em alguma medida herdeira da *Ratio Studiorum* a partir de 1599) com grande valorização das letras e da gramática, mas, sobretudo, cresceu num ambiente cuja elite ilustrada jamais aboliu seu vínculo com a península ibérica e reproduzia em diversos âmbitos da vida na Holanda a formação que recebera na península. Igualmente Espinosa é o único pensador consagrado da primeira modernidade européia a possuir conhecimento aprofundado da filosofia medieval judaica. Elemento arabo-judaico (entendendo o pensamento árabe e judaico como parte

---

[18] "*For after the Bible was translated into English, every man, nay, every boy and wench, that could read English, thought they spoke with God Almighty, and understood what he said, when by a certain number of chapters a day they had read the Scriptures once or twice over. And so the reverence and obedience due to the Reformed Church here, and to the bishops and pastors therein, was cast off; and every man became a judge of religion, and an interpreter of the Scriptures to himself*". Cf. Hobbes, Thomas. *Behemoth Or The Long Parliament*. *Dialogue I*, University of Chicago Press, 2014. p 59.

[19] Wolfflin, Heinrich. *Renascença e Barroco: estudo sobre a essência do estilo Barroco e a sua origem na Itália*. Trad. Barros, Mary A. São Paulo, Perspectiva, 2ed. 2019.

de uma tradição comum) que é justamente apontado por estudiosos como o fator fulcral capaz de modificação do Renascimento e dar forma ao Barroco nos moldes próprios da península ibérica.

3 - Por fim, como sabemos desde o final do século XIX, Espinosa possuía uma biblioteca da qual uma significativa porção era constituída pelos principais autores que a história consagraria como o suprassumo do Barroco literário produzido na Espanha dos séculos XVI e XVII. Vinte duas obras em língua espanhola e nenhuma em língua portuguesa. Obras filosóficas, políticas, teológicas, literárias, poéticas, diversos dicionários, uma gramática, o melhor que o período conhecido como *Sigo de Oro* produziu na primeira modernidade espanhola. Ao longo das duas décadas fora da comunidade judaica de Amsterdã, Espinosa adquire diversos livros em língua espanhola, o que reforça a ideia de que a vida holandesa do filósofo era simultaneamente uma vida espanhola. Daí a questão, oriunda da descoberta de sua biblioteca pelo arquivista municipal de Haia, Abraham Jacobus Servaas van Rooijen e que até hoje intriga os intérpretes de sua filosofia: qual a efetiva presença dos autores de língua espanhola na filosofia de Espinosa? O que é uma maneira específica de se perguntar pela presença do Barroco na obra do filósofo.

A primeira elaboração da possível relação do autor da *Ética* com o Barroco não é nova. Trata-se de uma tese de Carl Gebhardt, obnubilada por seu sucesso como filólogo e editor das obras de Espinosa, e que foi destinada desde cedo ao esquecimento reaparecendo nos últimos tempos[20].

Os estudos que compõem essa tese de doutorado são em boa medida gebhardtianos na medida em que se toma como pressuposto considerações chave elaboradas por Carl Gebhardt que aparecem ao longo de seus artigos, mas que, ao que tudo indica, ele não desenvolveu ou então desenvolveu em direções e sentidos bem diferentes e mesmo contrárias àquelas que aqui são propostas. Por exemplo, o conteúdo das categorias do Barroco postuladas por Gebhardt cujo hegelianismo, por vezes, deforma o próprio sentido do texto de Espinosa. E quando chegamos a resultados similares àqueles elaborados pelo editor das obras de Espinosa, o sentido é completamente diverso. Por exemplo, quando Gebhardt conclui que a doutrina de Espinosa consiste em uma *Religio Philosophica*, sua intenção é dizer que o propósito

[20] Ansaldi, Saverio. *Spinoza et le baroque: infini, désir, multitude*. França: Kimé, 2001

existencial e filosófico de Espinosa, por sua origem judaica, foi religioso e não científico, como aquele de Bacon ou Descartes. Esse estudo, contudo, entende que a formulação que Espinosa dá à questão tem um significado completamente diverso daquele estabelecido por Gebhardt. A *Religio Philosophica* seria resultado e exemplo emblemático de um "*estilo*" que continuamente provoca o deslocamento do leitor, invertendo as perspectivas por meio da aguda subversão conceitual e discursiva. O que é ocasionado por um procedimento filosófico e por uma retórica própria e ajustada a esse procedimento. Estilo que perpassa o *more geométrico* da *Ética* mas também um texto como o *Tratado Teológico-Político* pela maneira como certas passagens das escrituras são examinadas, atribuindo a elas um conteúdo filosófico.

É o que ocorre quando Espinosa lê Salomão, Paulo e Isaías, bem como quando interpreta a figura do Cristo, decifrando a presença do intelecto na linguagem e nas escrituras. Tem-se assim uma atribuição de sentido filosófico à religião e, ao mesmo tempo, de sentido religioso à filosofia, como na "lei divina" (TTP, IV) entendida como o modo de vida proposto por uma filosofia da imanência ou na associação entre "beatitude" e"espírito de cristo" (TTP, V, 92) e na equivalência entre "espírito de cristo" e "ideia de Deus" (EIVp68Esc.).

O que faria de Espinosa não propriamente um representante exclusivo do clássico[21], que ele absorveu, como interpretações importantes se encarregaram de mostrar, mas uma autêntica tradução filosófica e expressão legítima, ao seu modo, da agudeza e engenhosidade próprias do *Siglo de Oro* que remonta ao período áureo do Barroco na Espanha e que parece diretamente implicado na sua filosofia entendida como contradiscurso. Contradiscurso que aparece de maneira nítida quando aquilo que é claro do ponto de vista do sentido do texto dado pela norma da língua hebraica se equivale àquilo que é claro segundo à razão. Nesse ponto temos uma *religio philosophica* e, enquanto tal, um contradiscurso essencialmente agudo, pois de caráter religioso e racional, e capaz de produzir um efeito no leitor.

Certamente a escolha do argumento que melhor se ajusta a cada combate e a maneira de dispô-lo, são determinantes do gênero de contradiscurso de Espinosa. A própria ordem geométrica e a imanência, que revelam como absurda qualquer

[21] "Espinosa, porém, permanece um clássico. Nele a elocução tem importância menor (ainda que não seja desprezada), enquanto a invenção e a disposição funcionam como instrumentos principais do texto. Em outras palavras, é a escolha do argumento e a maneira de ordená-lo que estruturam o contradiscurso: sua agudeza está na escolha dos argumentos; seu engenho, na maneira de voltá-los contra a própria retórica".Chauí, *A nervura do real II: Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras, 2016. p. 282.

possibilidade de transcendência e possibilitam a inteligibilidade total da realidade, por si só já representam essa subversão conceitual. Mas é possível sustentar que Espinosa elabora uma linguagem, compatível com a ordem geométrica que é, ela própria, expressão do Barroco. Pois assim como o semi-eixo, do qual uma de suas extremidades permanece fixa, varre noética e continuamente os infinitos raios que perfazem o círculo na construção dessa figura, assim também a linguagem faz o mesmo movimento de encobrimento dinâmico e global de um conceito no campo do discurso, mesmo que esse, oriundo das afecções corpóreas, envolva as opacidades provenientes de signos imaginativos e utilize um vocábulo negativo, como o termo infinito, para exprimir uma realidade positiva (TIE, §88).

Essa linguagem barroca própria da ordem geométrica pode ser vista na teoria da definição envolvendo também uma dimensão retórica, entendida não como a linguagem estrita voltada para a produção de figuras, como a disposição dos signos concatenados para a produção do conceito, mas também do ambiente mental imaginativo requerido e adequado à razão e à intelecção. O que pode ser observado no caráter retórico circular da linguagem utilizada em certas definições, proposições e demonstrações que constituem verdadeiras fórmulas a serem recitadas pelo leitor, o que favorece um estudo por repetição como na *Mishná* dos hebreus. Um procedimento que, pela repetição, atua no sentido de dissolver as opacidades próprias das afecções corpóreas investidas na linguagem, atraindo a mente do leitor e preparando a dimensão racional e intelectiva da parte eterna da mente para o âmbito daquilo que possui maior grau de transparência conceitual. O que pode ser observado em diversas definições do sistema, como na definição de Causa de si (EIDefI), Substância (EIDef3), Modo (EIDef5) e também na definição de Essência:

> "Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido" (EIIDef2) [22].

[22] "*Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res et vice versa quod sine re nec esse nec concipi potest*" (G II 99).

Não se trata aqui de pura logicidade em sentido formal, mas de um discurso que, investido da mais sutil retórica aguda e engenhosa, promove idas e vindas[23] lancinantes que circularmente constrangem o pensamento à encontrar a "liberdade de sua necessidade". Discurso que é forjado, primeiramente, com base numa repetição de fórmulas visando apreender a mente do leitor por uma espécie de magnetismo sensitivo e intelectual onde os sons são convocados a atuar. Movimento que cria o ambiente imaginativo ou a música adequada para a intelecção. Uma operação onde, além da lógica, a elocução tem papel decisivo. Ao lançar mão de expedientes dessa natureza, Espinosa poderia ser entendido como um representante do Barroco e, como tal, parte do acervo cultural ibérico, mesmo que sua filosofia reflita uma universalidade e cosmopolitismo investida na figura do estrangeiro, para a qual a própria ideia de "pertencimento", parece não dizer muito.

O primeiro capítulo, "o infinito como expressão filosófica do Barroco", disserta sobre os estudos espinosistas nos século XIX e XX e o papel central de Carl Gebhardt nesse contexto. Recupera-se assim sua tese, escamoteada pelo sucesso de sua edição das obras completas de Espinosa, segundo a qual o filósofo seria a grande expressão filosófica do Barroco. A pesquisa, portanto, se orienta no sentido de mostrar como a tese de Gebhardt se vincula ao debate filosófico do mundo germânico na virada do século e em particular como os conceitos de época e estilo são uma herança de Heinrich Wölfflin. Um ponto importante desse primeiro capítulo é o exame e refutação das categorias do Barroco establecidas por Gebhardt: Infinidade (*Unendlichkeit*), Informidade (*Entformheit*), Substancialidade (*Substancialität*) e Potencialidade (*Potentialität*). Defende-se que embora as categorias de Gebhardt sejam marcadas por um indisfarçável hegelianismo que distorce a filosofia e o texto de Espinosa em proveito de uma leitura cujo signo é expresso pela afirmação "*omnis determinatio est negatio"*, ainda sim suas categorias, ao enfatizarem o valor concedido ao infinito pelo Barroco, são úteis para se pensar a ideia de um Barroco filosófico expresso por Espinosa. Mostra-se que a tese de Gebhardt, advinda do contato com o livro IX do *De Re Aedificatoria* de Leon Battista Alberti, faz uma contraposição à fórmula renascentista da conspiração das partes (*conspiratio partium),* derivada da suposição da

[23] "*Tambien llamamos agudo al inquieto que anda de aqui para alli bullendo"*. Cf. Covarrubias, Sebastian, *Tesoro de la lengua Castellana., Tesoro de la lengua Castellana, o Española*. Compvesto por Don Sebastian de Cobarruuias, Orozco - En Madrid : por Luis Sanchez, Madrid, 1611 p.22

elegância (*concinnitas*) entendida como delimitação (*finitio*). Espinosa, nesse sentido, seria de fato um filósofo que concede máximo valor ao infinito, e justamente por isso expressaria as forças morfogênicas e o sentimento vital do Barroco.

Nesse ponto é enunciada uma formulação lapidar de Gebhardt relativa ao Barroco, determinando sua natureza, e que está na base da questão que envolve a conveniência do filósofo a essa época e estilo.

> "No Barroco, a vontade de infinito do gótico tardio se encontra com o princípio formal do renascimento. O Barroco nasce na Espanha, a terra do atraso histórico, no momento em que o Gótico, ainda vivo, afirmando sua essência, se reveste de formas renascentistas. Espanha é o país sem renascimento. O duplo caráter do Barroco, desejo de forma e vontade de infinito, se mostra com toda clareza em Espinosa"[24].

A formulação de Gebhardt, tomada como parâmetro, orienta em boa medida o desenvolvimento da tese e por vezes é recuperada no andamento do texto. Seguindo esse caminho, avistado mas não percorrido pelo próprio Gebhardt, - que prefere estudar a relação de Espinosa com Rembrandt - incrementa-se essa formulação ao mostrar que "o elemento árabe e judaico"[25] que envolve a formação de Espinosa, é precisamente aquilo que um dos mais importantes estudiosos do Barroco, o hispanista Helmut Hatzfeld, entende como o elemento fulcral capaz de modificar o Renascimento e forjar o Barroco na Espanha. Estuda-se, portanto, a relação de Espinosa com Hasdai Crescas, mencionado no último parágrafo da Carta 12 como *Rab Gasdj*. O que indica o pertencimento de Espinosa ao Barroco em dois sentidos fundamentais, uma vez que ele herda o infinito em ato da Espanha medieval árabe e judaica, através da obra do Rabino de Barcelona. Procura-se mostrar assim a relação de Espinosa com a Espanha e o Infinito, nesse encontro entre o medievo retomado e revestido de uma outra roupagem.

O segundo capítulo, de forte caráter histórico, intitulado "O Mundo Ibérico na Holanda", visa mostrar o teor do envolvimento do povo de Espinosa com o mundo ibérico. Na Amsterdá dos seiscentos, os sefarditas se esmeram em traduzir para o espanhol obras latinas e clássicos da cultura hebraica medieval, de caráter teológico e filosófico, como o *Guia dos Perplexos* de Maimônides e o *Cuzary* de Jehuda Halevi,

[24] Gebhardt 1940, p.21

[25] Hatzfeld, Helmut. *Estudos sobre o Barroco*. Trad. Célia Berretini, Perspectiva, São Paulo, 2002, p. 50

filósofo andaluz, nascido em Toledo no século XI. Essa última, originalmente escrita em árabe e traduzida para o hebraico por Jehuda Ibn Tibbon entre os séculos XII e XIII, foi traduzida para o espanhol em 1663, em Amsterdã, por Jacob de Josep Abendaña[26].

Nesta parte se sustenta um breve ponto de contato entre a argumentação de *Cuzary*, II, 2, e Espinosa, especificamente na Carta 21 de janeiro de 1665 à Blyenbergh, no que tange a noção de privação. Como a ideia de que a privação não é nada por si mesma, mas tão somente um ente de razão (ou de imaginação), um modo de pensar próprio da mente quando esta compara as coisas. Também nesse caso a herança hispano-judaica é visada com a intenção de se apreender traços do Barroco.

Num segundo momento procura-se mostrar que Miguel de Barrios, o principal poeta e historiador entre os sefarditas de Amsterdã, poetiza sobre questões profundamente meditadas por Espinosa. O que não implica influência direta do poeta sobre o filósofo, mas revela um fundo comum e que ambos expressam questões exemplares da época barroca, isto é, de uma civilização urbana e global, que já não se limita a um curto raio de alcance, como o Renascimento[27]. Daí o tema da *multitudo* ilimitadamente complexa e variada, Amsterdã como a "*Atenas de diferentes lenguas"* de que fala Barrios. Do mesmo modo Barrios, utilizando os expedientes estilísticos do *Siglo de Oro*, tematiza a proliferação de seitas e vertentes religiosas no norte europeu as "*diversas gentes de opuestas religiones*", questão que perpassa toda a reflexão de Espinosa e sua própria vida, uma vez que foi condenado como apóstata e se ligou aos Colegiantes, eles próprios egressos de círculos anabatistas e menonitas.

Em seguida procura-se mostrar os diferentes papéis das línguas portuguesa e espanhola entre os sefarditas e que assim como o holandês a língua espanhola foi uma língua filosófica para Espinosa. Argumenta-se contra Wolfson que vê apenas no latim e no hebraico esse elemento filosófico. O estudo mostra na sequência que o ambiente escolar da *Talmud Torah* era em boa medida consequência da educação ibérica e em

---

[26] Abedaña, Ya'aqov., Ibn-Tibbôn, Yehûdā Ben-Šā'ûl. Cuzary libro de grande sciencia y mucha doctrina: Discursos que passaron entre el Rey Cuzar. y un singular Labio de Ysraël, Clamado. R. Yshach Sanguery. Fue compuesto este libro en la Lengaa Arabiga, por el Doctissimo R. Jehuda : y traduzido en la Lengua Santa, por el famoso Traductor, R. Yeuda Aben Tibon En el año de 4927 de la Criacion del mondo. Y agora nuevamente traduzido del Ebrayco en Español, y comentado. Por el Hacham R. Jaacob Abendana. Países Baixos: n.p., 1663.

[27] O Renascimento, diz Braudel, "aparece como uma civilização urbana, de curto raio de alcance de seus centros criadores; o Barroco, ao contrário, é um produto de civilizações massivas e imperiais, de Roma e Espanha".Braudel, *La Mediterranée et le monde mediterranéen*, t. II, 2., París, 1966, pág. 163.

alguma medida da *Ratio studiorum* elaboradas no *Collegium Romanum* pelos Jesuítas nas quais o conhecimento das letras era valorizado ao máximo, bem como o espírito renascentista de recuperar as fontes greco-latinas. Mostra-se que a valorização da exegese bíblica favorecendo sua dimensão linguística é parte constitutiva do desdobramento histórico que permitirá a Espinosa formular um método hermenêutico, histórico, crítico e imanente, calcado na ideia de que "todo conhecimento das escrituras deve se extrair dela mesma" *["Tota itaque Scripturae cognitio ab ipsa sola peti debet."]* (TTP, VII, p.117; G III 100), tese nuclear do *Tratado Teológico Político*. Assim argumentando, revela-se um vínculo entre um ponto expressivo de sua filosofia e a *Ratio Studiorum* da Companhia de Jesus, sendo esta por vezes considerada como uma grande incarnação institucional do Barroco.

O terceiro capítulo, "A Biblioteca de Espinosa", retoma a história da descoberta da biblioteca do filósofo e da publicação em 1888 por Servaas van Rooijen do *Inventaire des Livres Formant la Bibliothèque de Bénédict Spinoza, publié d'après un document inédi*[28]. O texto se volta nessa parte para a análise dos problemas que a descoberta da biblioteca suscita e as dificuldades ainda hoje existentes a respeito da catalogação das obras a partir das indicações do livreiro Jan Rieuwertsz. As perspectivas que se abrem com a descoberta de um número tão significativo de títulos com referências de suas edições, originam a tentação de esboçar a biografia intelectual de Espinosa e oferecem uma importantíssima chave de leitura da obra do filósofo. A discussão sobre a biblioteca, isto é, sobre o significado e relação da filosofia com as vinte e duas obras em língua espanhola, nenhuma em língua portuguesa é o ponto incontornável para os que pretendem estabelecer uma relação de Espinosa com o Barroco e com a Espanha.

Ainda nessa parte é realizado um estudo de uma porção de livros em língua espanhola dedicada ao estudo das línguas, dicionários e gramáticas, a partir dos quais se mostra que:

---

[28] Van Rooijen, Jacobus Servaas, *Notes de la main de David Kaufman*, Professeur à Budapest, *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédict Spinoza*. La Haye, W. C. Tengeler, Paris, Paul Monerat, 1888, p.30

Primeiramente a língua espanhola aparece inequivocamente como ponto de referência a partir do qual se dão as investidas de Espinosa sobre as das demais línguas de importância filosófica e literária visando sua absorção.

Em segundo lugar, mostra-se que esse conjunto de livros permitiu a Espinosa o acesso à prosa, à poesia e à filosofia moral e política em língua espanhola produzidas no *Siglo de Oro*. Obras que exigiam um conhecimento mais acurado se comparados ao latim, ao hebraico e ao holandês dos autores que Espinosa tinha à sua disposição.

Em terceiro lugar, e fundamentalmente, a posse da obra de Sebastián Covarrubias, o *Tesoro de la lengua castellana o española*[29] e da *Gramática Castellana*, *Raetken Spaense Gramatica*[30], sugerem a índole intelectual de quem pretende efetivamente possuir domínio dos expedientes da língua espanhola com vistas não apenas à leitura mas à escrita, o que foi realizado com a *Apologia* perdida mas cujos trechos, presume-se, podem ser encontrados subjacentes ao TTP.

O quarto capítulo, "O Mundo Ibérico em Espinosa", é uma consequência direta dos capítulos anteriores. Nele se busca apreender os "pontos de contato" entre Espinosa e a Espanha do *Siglo de Oro*. Na esteira dos trabalhos de Meyer Waxman[31] que buscam estabelecer uma relação entre Espinosa e o pensamento judaico e da consciência de que muito se perde quando limitamos o sentido do termo "influência" identificando-a como empréstimo ou imitação, lançamos mão de uma perspectiva mais abrangente ao procurar encontrar os "pontos comuns" entre dois sistemas de pensamento que de alguma forma se tocaram. Uma perspectiva revelada pelo conceito de "ponto de excitação" expresso pela palavra alemã *Anregungspunkt*, o que se adequa aos propósitos da pesquisa ao possibilitar ver o fenômeno do ponto de contato em sentido lato, de quando um pensamento fornece "força motriz" para outro, impulsionando-o, "excitando-o" em uma determinada direção. Uma análise que se acopla perfeitamente à perspectiva dessa tese que abertamente parte do "paralelismo histórico" de Gebhardt,

---

[29] Covarrubias, Sebastián, *Tesoro de la lengua Castellana o Española*. Madrid, por Luis Sanchez, 1611
.

[30] Raetken, Ulrick, *Raetken Spaense Grammatica*, Gramatica, *o Instruccion, pàra quièn desèa deaprendèr perfectaménte à leér, escrivìr, i pronunciàr, la léngua españòla* / Compuèsta por Ulrique Raetken … Gramatica, oe onderwysinge, voor die begeerigh zijn om perfect te leeren lesen, schryven en pronunceeren, de Spaensche tale. Uytgegeven door Ulrick Raetken, Amsterdã, Impresso por Jacob van Leest, 1653

[31] Waxman, Meyer. (1929) "*Baruch Spinoza's Relation to Jewish Philosophical Thought and to Judaism*" The Jewish Quarterly Review 19, n. 4, p. 411-30.

onde duas expressões de uma mesma época, mesmo que não se conectem diretamente, ainda assim expressam as mesmas forças modeladoras e o mesmo "sentimento vital". Reposicionada a questão, podemos falar legitimamente do contato e do diálogo de Espinosa com o pensamento e o espírito filosófico do *Siglo de Oro*. De modo que, na ausência dos vestígios materiais, oferecemos uma resposta filosófica à questão através da interpretação dos vestígios conceituais do mundo ibérico em Espinosa.

Num primeiro momento se investiga a absorção por parte de Espinosa do pensamento de alguns autores que leu em língua espanhola e em particular dos autores do chamado *Siglo de Oro*. São assim investigados os vestígios desses autores na obra do filósofo. Por exemplo, a presença de Baltasar Gracián e os vestígios conceituais da *agudeza paradoxal* no discurso de Espinosa. Daí a presença de um oxímoro no coração da metafísica: A "*livre necessidade de Deus"* (EIDef7; EIp17cor2), o que revelaria, se não uma influência direta, um ponto de contato e de diálogo entre Espinosa e a tradição retórica Ibérica.

Na mesma linha, se estuda a presença de Antonio Perez no *Tratado Político*, quando Espinosa adverte sobre os perigos do estado absoluto para os príncipes e para os súditos (TP, VII,14); ou quando o filósofo transcreve uma parte de *Las Obras y Relaciones*, ao tratar da instituição dos conselhos em Aragão como fonte de estabilidade política (TP, VII, 30). E nos valendo das análise anteriores, de Wolfflin, Gebhardt e Gracián, expomos o oxímoro e a agudeza presente no *Tratado Político* (TP, XI, 1) quando Espinosa entende o "estado totalmente absoluto" (*omnino absolutum imperium*) como forma do regime democratico que opera sob o signo do infinito. O filósofo ataca assim o absolutismo (o regime Barroco por excelência) por sua fragilidade e demonstra a necessidade da democracia como regime natural e mais estável.

Antonio Perez é uma exceção dentre os autores da biblioteca de Espinosa, pois o filósofo explicitamente se refere às obras do Secretário de Felipe II. Mas não havendo indícios materiais, busca-se vestígios conceituais pelos quais se propõe uma resposta filosófica à questão. É o caso do pretendido ponto de contato e de excitação (*Anregungspunkt)* entre Francisco de Quevedo e Espinosa, no que tange a centralidade do desejo para os dois autores e seu caráter andarilho e infinitamente mutável, (*deseo peregrino)* presente no quarto *Sueño* de Quevedo, *El mundo por de dentro,* e na infinita variabilidade da composição de afetos ((EIIIp56, 57 e 59).

Do mesmo modo se examina a valoração assinalada à riqueza e às honras por ambos os autores, vendo a a*gudeza* como uma expressão do "contradiscurso". O que aparece também na crítica satírica e não moralista dos dois pensadores à concupiscência e em particular, o remédio de "pura alegria" representado pelo riso. Ambos escritores possuem o estoicismo como fundo comum e dedicam extrema atenção à necessidade e ao poder da fortuna sobre a vida humana. O estoicismo aparece como fundo comum entre Quevedo e Espinosa, mas ambos recusam a *apatia* e afirmam o desejo e a naturalidade da vida afetiva com todas as suas consequências. Por fim, numa seção intitulada "os médicos, a medicina e os xaropes dos excessos de letras", procura-se mostrar que em ambos os pensadores há uma preocupação com o uso arbitrário das palavras como fonte do erro e da farsa e a desconfiança em relação aos neologismos.

O quinto capítulo, "Estilo", enfrenta a difícil e problemática tarefa de se determinar o estilo da filosofia de Espinosa. Argumenta-se que a ordem (forma) geométrica pode ser entendida, num primeiro sentido, como estilo da filosofia, uma vez que essa possui características isomórficas com o Barroco, a saber, seu caráter contínuo e cosmopolita refletido em uma perspectiva inclusiva que apreende a racionalidade do que parece irracional, e que ganha tradução filosófica na formulação que entende o erro como verdade parcial e rejeita qualquer positividade à "forma do erro". Em outras palavras, Espinosa estabelece uma perspectiva que, engenhosa e agudamente, não opõe de maneira ingênua e autoritária o verdadeiro ao falso, mas que reconhece a existência das percepções incompletas e mutiladas que o fizeram, quando ainda jovem filósofo, compreender erroneamente a realidade como "vã, desordenada e absurda" *["vana, inordinata, absurda"]* (Carta 30 p.150; G IV 166). Daí o "absurdo do absurdo", isto é, o absurdo de se postular a existência uma irracionalidade pura como um "ponto cego ontológico" ou de negar a racionalidade de alguma parte do real como se alguma coisa pudesse existir sem razão de ser, isto é, sem causa. Por essa razão Espinosa afirma a Tschirnhaus, através de G.H. Schuller, na Carta 58, que se ele "examinar as coisas com espírito atento, verá que tudo é congruente". ["*Nam si meam, sententiam attento animo examinare velis, omnia congruere videbis, &c']*. (G IV 268)

Mostra-se a tripla implicação entre metafísica da imanência, geometria genética e inteligibilidade absoluta, na qual a forma geométrica da filosofia, em seus infinitos sistemas de reenvios e sua ordem prolixa, é vista como um labirinto, ele próprio claro e infinito, no qual se dá a homologia entre o intelecto e a natureza de Deus. Mostra-se

ainda que a geometria genética não se apresenta como ciência do finito voltada para o infinito, como pretende Hegel, nas *Lições de história da filosofia*, mas como forma, ela própria infinita e por isso, adequada e necessária a seu objeto, isto é, a Deus enquanto substância infinitamente infinita. O que também aparece como consequência da prolífica fórmula de Gebhardt, que vê o Barroco como "desejo de forma e vontade de infinito".

Contudo, a forma (ordem) geométrica não abarca todas as obras de Espinosa, e ele próprio experimentou uma série de formas para expressar sua filosofia, como o diálogo, as cartas, o discurso autobiográfico, a apologia e o exame de passagens bíblicas. De modo que se deve encontrar algum elemento mais geral para expressar seu estilo. Nesse ponto procura-se mostrar que as diversas inversões de perspectivas, da qual a ordem geométrica e a metafísica da imanência são expressões, revelam o pertencimento do discurso de Espinosa, e a natureza de seu estilo, tanto do ponto de vista filosófico como retórico, ao espírito de engenho e agudeza do Barroco. Algo que transparece de maneira sutil na reação de Oldenburg que se espanta com o trânsito intelectual do filósofo entre a teologia e a filosofia experimental, e o apresenta a Robert Moray e a Boyle, como *Odd philosopher yt lives in holland, but no hollander.* Sublinha-se o fato de que também entre os filósofos com os quais manteve contato, Espinosa aparece não como holandês, mas como estrangeiro.

Esse capítulo também é de fundamental importância na medida em que trata da chamada *Religio Philosofica*. Uma tese também oriunda de Carl Gebhardt, considerada "fraca e sem profundidade"[32] por boa parte dos espinosistas do século XX e que recentemente vem ressurgindo sob várias formas, mesmo quando Gebhardt não é mencionado[33]. O interesse aqui, contudo, não é mostrar, como fez Gebhardt, que o propósito da filosofia de Espinosa foi fundamentalmente religioso, como uma herança do judaísmo, por oposição à Descartes ou Bacon. Trata-se de mostrar que a ideia de uma "lei divina" (TTP, IV), ou a noção de "anticristo" (TTP XIV, 218; G III 176) identificada à intolerância, à perseguição aos que amam a justiça e à tolerância, e a atribuição recorrente de uma sabedoria moral imanente à Salomão e Paulo conduzem inevitavelmente a um novo olhar sobre o sentido das escrituras, de modo que a filosofia

[32] Cf. Moreau, Pierre-François, *Spinoza's reception and influence*, in The Cambridge Companion to Spinoza, Cambridge University Press, 1995. p. 428

[33] Cf. Carlisle, Clare, *Spinoza's Religion: A New Reading of the Ethics*, Princeton University Press, 2021

e teologia, (possuidores de uma certa continuidade), num certo sentido não podem ser separadas por completo, como aparenta ocorrer nos capítulos XIV e XV do TTP.

Daí a chave para se compreender a incômoda e problemática equivalência entre a "ideia de Deus" e "espírito de Cristo" presente em EIV68esc ou a associação entre a "beatitude" e "espírito de Cristo" (TTP V p.92; G III 79); além de inúmeras associações entre filosofia e religião/teologia. Procuramos mostrar que, contudo, o ensinamento das escrituras aparece como uma espécie de "conclusões destacadas das premissas". Obediência a um dogma sem consciência de suas razões, isto é, opiniões verdadeiras isentas de nexo causal, o que as diferenciariam dos teoremas filosóficos. Reforçando o uso da terminologia religiosa para questões filosóficas, o ignorante aparece associado ao ímpio. O irreligioso aparece então como aquele que não cultiva a razão (que desconhece a verdadeira religião da imanência?) e por isso vive como escravo atormentado pela transcendência, isto é, pelo temor ao castigo e pela esperança da recompensa. Procura-se mostrar que a *Religio Philosofica* de Espinosa é um emblema do estilo agudo e engenhoso que exprime o *Siglo de Oro* e que, à semelhança da ordem geométrica e da metafísica da imanência, inverte sub repticiamente as perspectivas, acordando o leitor, deslocando-o e estimulando-o a se manter lúcido contra os preconceitos que ameaçam sua integridade mental.

Essa seção se nutre de recentes e importantes trabalhos de pesquisadores italianos que nas últimas décadas se empenharam em estabelecer e dar sentido ao Barroco filosófico (ou Barroco enquanto filosofia), e que trazem a ideia de que a Contrarreforma, em seu esforço de resposta ao maior cisma espiritual da modernidade operou uma refundação metafísica da teologia e uma refundação teológica da metafísica[34]. Tese que parece frutífera quando se entende a filosofia de Espinosa, num sentido muito determinado, como uma espécie de teologia racional.

Na sequência da discussão acerca do estilo e das relações entre filosofia e teologia procura-se mostrar que o título mesmo da obra máxima de Espinosa, *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*, é exemplo de uma agudeza oximórica uma vez que a ciência dos afetos pretende a exatidão geométrica do que é tido, por toda a tradição, como inexato. Mas é sobretudo na dimensão retórica de uma alegada "*Religio*

[34] Esposito, Costantino, *La seconda Scolastica come filosofia barocca*, Expert Seminar on line su "Cos'è la seconda Scolastica?", 30 giugno – 2 luglio 2022.

Philosphica", dando sequência à leitura de Gebhardt, que percebemos a presença de um estilo agudo onde a elocução tem papel determinante. São assim estudadas as partes do discurso retórico e um papel essencial é assinalado à elocução como elemento de comunicação e persuasão da doutrina. Daí a identificação entre *Verbum Dei* sive *Vera Religi*o sive *Theologiam.* Do mesmo modo, a despeito da conhecida equivalência "*Deus sive Natura sive Substantia",* fica claro que Espinosa não escolheu abrir a *Ética* com a palavra *Natura* ou *Substantia*. Ele não compôs simplesmente um tratado "*De Rerum Natura"* estruturado geometricamente, mas optou firmemente pela eloquência, como elocução retórica religiosa do discurso racional (e como verdade conceitual) presente na expressão que abre a primeira parte da obra. Daí a decisão de gravar um termo agudo e lancinantes, no sentido que lhe dá o *Tesoro de la Lengua Castellana* de Sebastian Covarrubias[35]: De Deus (*De Deo*). Estratégias discursivas que confirmam o propósito de falar ao alcance de todos mas que, longe de uma eloquência vazia, fundamentalmente denotam um alargamento da noção de razão, de religião e do universo religioso operando na época barroca da qual Espinosa é, ele próprio, uma expressão.

O sexto e último capítulo, intitulado "Tópica", procura mapear e compreender por analogia alguns tópicos que escancaram a vinculação de Espinosa à cultura literária da Espanha do *Siglo de Oro*, investindo-os de máxima significação filosófica. É o caso da tópica do mundo invertido (*mundo al revés*), que aparece na rejeição à causa final (EI Apêndice) ou na ideia de livre arbítrio dos que "sonham de olhos abertos" (EIIIp2Esc). Do mesmo modo a crítica à compreensão do homem como elemento artificial e exógeno à natureza, "como império num império" é referida, por analogia, ao Barroco literário espanhol. O mesmo ocorre com a tópica da *fortuna*, utilizada à exaustão na Espanha seiscentista e pelos autores que Espinosa possuía em sua biblioteca, em particular Quevedo em *La hora de Todos*.

Por fim, esse estudo se encerra como deveria encerrar, isto é, com *la muerte y el el desengaño*, a tópica barroca por excelência. A tópica que aparece como oxímoro que

---

[35] *"Agudo. Lat. Acutus. Dizese principalmente del hierro coonq cortamos o punçamos, y de qualquier otra cosa que corte en esta manera tran fierese al alma, y dezimos agudo al que tiene iingenio sutil y penetrante. Tambien llamamos agudo al inquieto que anda de aqui para alli bullendo. Aguda vista la que alcança a ver muy de lexos, como la del Aquila. Dar de agudo, lastimar con palabras que penetran hasta el coraçon; como el que iere de punta . Aggudeza, sutilidad."* Cf. Covarrubias, Sebastian, *Tesoro de la lengua Castellana., Tesoro de la lengva Castellana, o Española*. Compvesto por Don Sebastian de Cobarruuias, Orozco - En Madrid : por Luis Sanchez, Madrid, 1611 p.22

envolve a condição humana de onde se conclui que a subversão oferecida por Espinosa a essas temáticas consiste não em uma saída do Barroco, mas em seu aprofundamento, isto é, na construção de um discurso agudo que, incessantemente,dialoga com a tradição em que está inserido e que promove inversões de perspectiva e procura, por meio desses expedientes, posicionar e responder às questões filosóficas.

Capítulo 1 - O infinito como expressão filosófica do Barroco

1.1 - Os estudos espinosistas nos séculos XIX e XX e o papel de Carl Gebhardt como filólogo e historiador

As últimas décadas do século XIX compreendem um período de fundamental importância para os estudos acerca da filosofia de Espinosa. A tradição de opiniões e relatos acumuladas ao longo dos séculos, tão importante quanto enganadora, condensadas em biografias como a do huguenote Jean Maximilian Lucas[36] e do pastor luterano Johannes Köhler (*Colerus*)[37] e no *Dictionnaire historique et critique*[38] de Pierre Bayle, dá lugar à "pesquisa das fontes" (*Quellenforschung*) própria da ciência histórica.

Em meados do século o mais importante acréscimo às obras de Espinosa é realizado por Johannes van Vloten, na forma de um *Supplementum*[39] à edição de Carl Hermann Bruder. Além de uma série de cartas inéditas e do problemático tratado sobre o cálculo algébrico da produção óptica do arco-íris (*Stelkonstige Reeckening van den Regenboog)*, se incluía definitivamente no *corpus spinozanum* a versão holandesa do *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar* (*Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand)*, acompanhada de sua versão latina. A importância dos acréscimos às fontes estabelecidas ocasionado pelo *Suplementum* fez com que o próprio Johannes Van Vloten, junto à Jan Pieter Nicolaas Land, preparassem, em

---

[36] Lucas, J. M. *La vie de feu Monsieur de Spinosa: L'esprit de Mr. Spinosa*. Amsterdã, 1719. Embora publicada somente em 1719, a biografia escrita por Lucas provavelmente foi finalizada em 1678. Cf. Wolf, A. *The Oldest Biography of Spinoza*, Edited with translation and introduction, annotation by A. Wolf, Routledge, Reino Unido, 2019.

[37] Colerus, J. *La vérité de la résurrection de Jesus Christo: defendue contre B. de Spinosa et ses sectateurs avec la vie de ce fameux philosophe*, La Haye, Países Baixos: Johnson, Merchand Libraire dans le Pooten, 1705.

[38] Bayle, Pierre. *Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle*, R. Leers, Rotterdam, 1697, 2 vols. 2ed.1702.

[39] Benedicti de Spinoza, in, *Opera quae supersunt ominia suplementum*. E.J.van Vloten, Amsterdã, 1862

seguida, as *Opera quotquot reperta sunt.*[40] a maior edição das obras de Espinosa publicadas até então.

Porém é na virada do século e sobretudo nas primeiras décadas do século XX que os historiadores e filólogos determinam com precisão, além da extensão da obra, o contexto e as principais influências formativas da doutrina. Nesse sentido, o trabalho de compilação das fontes realizado por K. O. Meinsma (1865–1929)[41], Jakob Freudenthal (1839–1907)[42], Stanislaus von Dunin-Burkowski (1864–1934)[43], Abraham Mordechai Vaz Dias (1876-1939), Willem Gerard van der Tak (1885–1958)[44,] e Carl Gebhardt (1881-1934) é decisivo para a organização e consolidação da base documental, ainda hoje utilizada pelos especialistas, a partir da qual se torna possível o desenvolvimento dos estudos sobre a filosofia de Espinosa. Nesse contexto Carl Gebhardt tem um papel de primeira importância como filólogo e editor das *Obras Completas* de Espinosa, publicadas pela academia de ciências de Heidelberg[45]. Empreendimento que parece ter ofuscado suas contribuições não menos preciosas como editor dos escritos de Uriel da Costa[46] e dos *Diálogos de Amor*[47] de Leão Hebreu. Opções editoriais que refletem diretamente sua original e pouco valorizada interpretação da filosofia de Espinosa.

---

[40] *Benedicti de Spinoza Opera Quotquot Reperta sunt. Recognoverunt* J. van Vloten et J.P.N. Land, Hagae, 1882

[41] Meinsma, *K.O, Spinoza et son cercle. Étude critique sur les Heterodoxes hollandais,* Trad. Roosenburg J. Vrin, 1983; *Meinsma, Koenraad Oege. Spinoza en zijn Kring: historisch-kritische studiën over hollandsche Vrijgeesten. Martinus Nijhoff, 1896.,* primeira edição holandesa de 1896).

[42] Freudenthal Jacok. *Die Lebensgesichte in Spinoza Quellesschriften, Urkunde und nicht-amtlischen Nachrichten* (Leipzig, 1899, parcialmente reeditado por Gebhardt en 1914).

[43] Dunin-Borkowski, S.V. Spinoza. I. *Der junge Spinoza* (1910); II. Das Entscheidungsjahr 1657;III. Das Neue Leben; IV Das Leben Werk, (Münster, 4. vol, 1933-1935).

[44] Vaz Dias, Abraham de Mordechai / Tak, Willem Gerard van der, *Spinoza Mercator & Autodidaticus*, Amsterdã, Van Gorcum, 1932. Tradução inglesa, Merchant & Autodidact Studia Rosenthaliana, Vol. 16 N. 2, 1982.

[45] Gebhardt, Carl, *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenchaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, (4 vols.), 1925.

[46] Gebhardt, *Die Schriften des Uriel da Costa, mit Einleitung*, *Ubrtragung und Regensten, herausgegeben* von Carl Gebhardt, Heidelberg/Oxford. Bibliotheca Spinozana, Tomo II, 1922

[47] Leone Ebreo, *Dialoghi d'Amore*/Poesie ebraiche, Ristampa con introduzione di C. Gebhardt, Heildelberg, Bibliotheca Spinozana, Tomo III, 1929.

Como historiador da comunidade judaica portuguesa nos Países Baixos, Carl Gebhardt é igualmente um personagem de destaque. Ele foi o primeiro a demonstrar, por meio da pesquisa de fontes, o liame que vincula a gênese do pensamento de Espinosa às questões psicológicas específicas dos marranos que se estabeleceram nos Países Baixos. Extraviados da península ibérica e desgarrados por gerações de sua cultura e religião, mantendo uma relação, por vezes, puramente exterior com o cristianismo, os marranos, como criptojudeus, acabaram adquirindo uma concepção profana do mundo a partir da qual forjaram sua interioridade. Esquecendo o próprio Deus e não se entregando por completo a nenhum outro, começaram a buscar o sentido do mundo no próprio mundo[48], como um grande prenúncio da secularidade.

Nesse sentido, a dúvida[49], que se apresenta de maneira emblemática como o centro das insolúveis perplexidades e angústias existenciais de Uriel da Costa, a respeito da "outra vida" e da busca pela salvação motivada pelo "temor da danação eterna", é percebida por Carl Gebhardt como signo das consciências cindidas das primeiras gerações de sefarditas chegados à Amsterdã em seu processo de construção do judaísmo.

O cataclisma psicológico-existencial representado pela dúvida entre esses marranos, aparece como a ponta visível e o primeiro impulso de um processo de racionalização e secularização da existência investido na metamorfose religiosa dos cristãos novos que tentavam retornar a um judaísmo que eles próprios nunca conheceram mas que, paradoxalmente, nunca lhes foi completamente subtraído do espírito[50]. Esse é o dissídio mental de uma geração que cresceu na cultura espanhola do século XVI, que absorveu a imensa carga cultural, artística e universitária do Barroco no bojo da Contra Reforma, mas que em seu íntimo guardava um mal estar ao suportar a contragosto o cristianismo, pois de alguma maneira ainda se ligava ao judaísmo. É essa íntima discordância que se apresenta à consciência do povo de Espinosa e que pode ser

---

[48] Gebhardt, *Spinoza*, Trad. Oscar Cohen, 1940, Editorial Losada, Buenos Aires, 2007 p.36

[49] Gebhardt, *Judaïsme et Baroque*, Trad. S. Ansaldi, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, p.32.

[50] "A terceira geração não conservou nada do judaísmo além a vaga lembrança de velhas lendas, a furtiva observância de rituais não totalmente compreendidos, as ervas amargas de Páscoa, a abstenção de comer carne de porco, o leve sussurro de orações expiatórias ao pisar em igrejas cristãs e certas fórmulas contra os cristãos e suas crenças" Cf. Gebhardt, 1940, p.32.

observada de modo exemplar no relato pessoal[51] de Uriel da Costa a respeito de sua experiência de abandono do cristianismo e posterior tentativa frustrada de encontrar entre os sefarditas de Amsterdã a paz espiritual. O que culminaria com seu trágico suicídio.

Por menor que seja a influência filosófica direta desses "*conversos* não completamente *conversos*", isto é, desses precursores, para a letra do sistema de Espinosa, eles revelam o espírito de sua filosofia através do quadro intelectual que se formava entre os judeus ibéricos na Holanda e o problema fundamental, na interpretação de Gebhardt, posto nesse contexto: homens arrancados de sua religião, cujo alto nível de refinamento e cultura dificultava a aceitação pura e simples de uma doutrina que lhes era imposta, resolveram, eles próprios, criar uma nova. Por conseguinte, a filosofia de Espinosa não seria propriamente "uma filosofia depois de outras filosofias, mas uma religião entre as religiões de seu tempo"[52].

Nessa mesma linha, Gebhardt se volta contra as interpretações, proveniente dos relatos e opiniões coligidas, que afirmam que o jovem Espinosa teria formado seu pensamento a partir do contato com os libertinos holandeses, através de quem teria recebido o naturalismo da filosofia italiana do Renascimento. Interpretação que ressurge nos anos 90 do último século com os trabalhos de Wim Klever e que faz de Franciscus Van den Enden mais que um personagem de destaque do "estalo" filosófico de Espinosa. Van den Enden, filósofo, político, médico e livreiro, que passou quatorze anos

---

[51] "[3] Quanto à religião, tenho sofrido o inacreditável na minha vida. Como é costume nesse reino [Portugal], fui educado na religião cristã dos pontífices, e quando eu era adolescente, pelo grande medo da danação eterna, desejava observar todos os preceitos ao pé da letra. (...); quanto mais eu entrava em tais leituras, tanto mais entrava em dificuldades. Finalmente caí em insolúveis perplexidades, ansiedades e angústias. Fui consumido com tristeza e dor. Parecia-me impossível confessar os meus pecados de acordo com o costume católico e assim obter a plena absolvição. (...), desesperei-me da salvação. [4] Mas como era difícil abandonar a religião em que havia sido criado desde a mais tenra idade, e que já tinha criado raízes profundas através da fé, comecei a duvidar (...): poderia ser que as coisas que eram contadas sobre a outra vida não fossem inteiramente verdadeiras, e que a fé dada a estes relatos não estivesse totalmente de acordo com a razão. A própria razão, de fato, sugeria o exato oposto. Com esta dúvida interna, acalmei-me: (...), finalmente me convenci de que não poderia alcançar a salvação da alma se continuasse avançando por aquele caminho." (Tradução nossa) Cf. Costa, Uriel da, *Exemplar humanae vitae*, (testo latino con varianti), *Un modello di vita umana*, traduzione italiana e Commento storico-filologico per Omero Proietti, Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi di Macerata, Quodlibet, 2005, p. 145

[52] Gebhardt, Carl. *Spinoza: von den festen und ewigen Dingen*, Heidelberg, Winters, 1925 *apud*, *Estudos sobre Spinoza*, Tradução parcial de Eliana Aguiar, Contraponto, Rio de Janeiro, 2014, p. 334

como Jesuíta antes de ser expulso da ordem em 1633[53] e que havia aberto uma escola em Amsterdã em 1652 onde Espinosa aprendeu latim e na qual, segundo Colerus, plantava no espírito dos jovens "as primeiras sementes do ateísmo"[54] - seria não apenas o mestre, mas um verdadeiro "Proto-Espinosa"[55].

Carl Gebhardt, contudo, havia demonstrado, através de uma sólida pesquisa das fontes em que se destaca sua interpretação da *Epístola invectiva* de Orobio de Castro[56], que o naturalismo de Espinosa teria sua origem no deísmo dos sefarditas portugueses e espanhóis radicados na Holanda. Especificamente, ele teria sua origem em um *novator*: Juan de Prado. Um cristão novo andaluz, que havia estudado em Alcalá de Henares, mas que foi diplomado doutor em medicina pela Universidade de Toledo[57]. A ideia de um *Deus sive Natura*, já estaria prefigurada por Prado através de seu conceito de *Dios de Naturaleza*, assim como já estaria embrionariamente em sua filosofia a equivalência entre *Leges Naturae e Decreta Dei*[58]. Ademais, são dificilmente refutáveis as evidências de que Juan de Prado estava diretamente implicado no episódio que culminou no *herém.* E na mesma direção, os arquivos da inquisição madrilenha, descobertos por I. S. Revah nos anos 50 do século XX, deram provas robustas e adicionais que reiteram a influência de Juan de Prado sobre o jovem Espinosa, em pelo menos dois pontos de seu

---

[53] Carlisle, Clare, *Spinoza's Religion: A New Reading of the Ethics*, Princeton University Press, 2021, p. 23

[54] Colerus, Jean, *La vie de B. de Spinoza* tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement par jean colerus, ministre de l'église luthérienne de la Haye (1706), éditions Allia, 1999. p.4.

[55] Klever, Wim, "*A new source of Spinozism: Franciscus van den Enden*" in Journal of the History of Philosophy 29, 1991 p. 613-632. Cf. Klever, Wim, *Spinoza "corruptor" de Prado o la teoría de Gebhardt y Révah invertida,* in actas del Congreso Internacional sobre "*Relaciones entre Spinoza y España*" org. Atilano Domínguez Basalo, Almagro, 5-7 noviembre Universidad Castilla La Mancha, 1992, pp.217-227; Cf. Van Den Enden, Franciscus. *Free Political Propositions and Considerations of State* (1665): Text in Translation, the Relevant Biographical Documents and a Selection from Kort Verhael Introduced, presented, translated and commented on by Wim Klever Vrijstad 2007; Versão holandesa, Franciscus van den Enden, *Vrye Politijke Stellingeni* Met een inleiding van Wim Klever, Amsterdã: Wereldbibliotheek 1992.

[56] Castro, Orobio de, *Epistola invectiva, contra Prado, un Philosopho Medico que dudava o no creya la verdad de la Divina Escritura, y prelendiô encubrir su malicia con la afectada confession de Dios y la Ley de Naturaleza por El Doctor Ishak Orobio de Castro Cathedratico de Medicina en la insigne Universidad de Tolosa* Cf. Manuscritos organizados in Révah, I.S. *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Paris/La Haya, Mouton,1959

[57] Révah, I. S. *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Paris/La Haya, Mouton,1959, p. 24

[58] Gebhardt, *Juan de Prado*, 2000, p. 60.

pensamento inicial, como a ideia de que i) as almas morrem com os corpos[59], ii) não há Deus senão "filosoficamente"[60]. Pontos que confirmam, no essencial, a tese de Gebhardt segundo quem o Dr. Juan de Prado seria, efetivamente, o "corruptor" que teria desviado para a heterodoxia filosófica o jovem estudante de teologia judaica, muito embora ainda seja necessário investigar o teor, extensão e profundidade dessa influência e igualmente reavaliar o papel de van den Enden e dos holandeses nesse processo.

As contribuições de Gebhardt como historiador da filosofia foram expostas na revista *Chronicon Spinozanum* (1921-1929) fundada por ele e da qual foi também o mais ativo colaborador. Em seus estudos, contudo, sua preocupação não foi compreender Espinosa a partir dos célebres expoentes dos séculos XVI e XVII que figuravam na biblioteca do filósofo, como Bacon, Galileu, Arnaud, Copérnico ou Hobbes. Do mesmo modo, a filosofia de Espinosa não é entendida como "uma consequência necessária do cartesianismo". Gebhardt tampouco buscou explorar a fundo a relação de Espinosa com os círculos holandeses dos colegiantes ou com os escolásticos de Leiden como Franco Burgerdijk ou Adriaan Heereboord, professor do *Collegium Ethicum* a quem Espinosa diretamente se refere nos *Cogitata Metaphysica*[61]. E longe de examinar e catalogar as diversas e prolíficas tradições medievais hispano-judaicas absorvidas por Espinosa, como a influência de Moses Maimônides, Judas Alpakhar, Aben Esdra, Hasdai Crescas, e Isaac Abrabanel, Carl Gebhardt centra seus esforços em identificar e elucidar os elementos históricos, culturais e religiosos investidos na obra do filósofo holandês.

---

[59] A sétima das 13 proposições condenadas em 10 de dezembro de 1270, pelo bispo de Paris Estevão Tempier, junto aquelas que afirmavam a unidade do intelecto, "o intelecto de todos os homens é um e o mesmo numericamente" (1ª); e a eternidade do mundo, "o mundo é eterno" (5ª). "A alma, que é a forma do homem na medida em que é homem, perece com a morte do corpo" (7ª). Cf. Ribeiro do Nascimento, Carlos Arthur, Introdução e notas à "*A Unidade do Intelecto, Contra os Averroístas*", Ed. Paulus, São Paulo, 2017. p. 5

[60] *"Y Tambien conocio al Dr. Prado, médico, que se llamaba Juan y no sabe que nombre ténia de Judio, que havia estudiado en Alcala, y a un fulano de Espinosa, que entiende hera natural de una de las ciudades de Olanda porque havia estudiado en Leidem y hera buen filosofo ; los quales profesaban la ley de Moyses y la Sinagoga los havia expelido y apartado de ella por aber dado en ateistas ; y ellos mismos le dijeron a este que estaban circuncidados y guardaban la ley de los Judios, y que ellos mismos havian mudado de opinion por parecerles que no hera verdadera la dicha Ley y que las aimas morian con los cuerpos ni havia Dios sino filosofalmente, y que por eso los havian hechado de la Sinagoga ; y, aunque sentian las faltas de las limosnas que les daban en la Sinagoga y la comunicacion con los demas Judios, estaban contentos con tener el herror de el ateismo, porque sentian que no havia Dios sino es filosofalmente (como ha declarado) y que las aimas morian con los cuerpos y asi no havian menester fee*. Révah,1959, p. 64, A. Depoimento de Fr. Tomâs Solano y Robles (Madrid, 8 agosto de 1659) in « *Archivo Histôrico Nacional* » de Madrid, Archivos de la Inquisición, Livro 1.123 (sem paginação).

[61] *CM*, XII, II p. 263; G I 279

1.1.2 - Espinosa como expressão do Barroco

Uma das mais importantes formulação de Carl Gebhardt para a historiografia espinosista, que não parece ter recebido grandes desenvolvimentos ao longo do último século[62] e que recentemente tem despertado o interesse dos estudiosos, é a tese de que a filosofia de Espinosa seria a tradução sistemática da cultura da Contrarreforma, representando o cume espiritual do século XVII como autêntica expressão filosófica do Barroco.

Tese que é desenvolvida a partir da elaboração de uma filosofia da história alicerçada na noção de "época". Gebhardt não entende por "época" uma sucessão temporal que se desdobra no espaço, vazia de conteúdo. Ao contrário, trata-se de uma realidade temporal carregada de determinações, e que necessariamente imprime no espírito humano suas ranhuras[63]. Uma concepção cuja origem Gebhardt remete às *Confissões* de Agostinho, elevando-o ao título de fundador da filosofia da história. "Os tempos não são vazios, eles não passam sem deixar traços nos nossos sentidos, eles produzem na alma coisas surpreendentes"[64]. *["Non vacante tempora, nec otiose volvuntur per sensos nostros, faciunt in animo mira opera"]*

Esse é o mote para que a abordagem desenvolvida pelo historiador germânico sobre a filosofia de Espinosa tenha na cultura seu eixo. A noção de "época", por conseguinte, que já despertava o interesse de intelectuais na Alemanha desde o final do século XIX, como Alois Riegl e Heinrich Wolfflin, ganha estatuto filosófico e passa ser definida como determinado "período criativo que imprime [na alma] um sentimento homogêneo"[65]

A noção de "estilo", por sua vez, recebe distintas formulações ao longo da obra de Gebhardt, mas pode ser melhor apreendida como o elemento que efetivamente

---

[62] A tese de Gebhardt, segundo a qual Espinosa seria a grande expressão filosófica do Barroco, teve repercussão na obra de Dunin Borkowski, no capítulo "*Spinoza als Barockphilosoph*" em Spinoza, ll, Münster, 1933; e foi também analisada por Filippo Mignini em *Ars immaginandi: Apparenza e rappresentazioni in Spinoza*, Edizioni Scientifiche ltaliane, Napoli, 1981, pp. 410-30. Recentemente ela foi retomada, por uma outra via, na obra de Saverio Ansaldi, *Spinoza e le Baroque*, 2001.

[63] Gebhardt, 1940, p. 119

[64] *Confissões*, IV, 13, Cf. Gebhardt, *Rembrandt et Spinoza*, 2000, p. 93

[65] Gebhardt, *Judaisme et Baroque*, 2000, p.34

conecta as diversas expressões de uma época[66]. Trata-se do sentimento vital (*Lebensgefühl*)[67] capaz de exprimir as forças morfogênicas de uma determinada época. Nesse quadro, dizer que a filosofia de Espinosa é barroca ou reflete o "estilo Barroco", equivale a dizer que ela traduz de maneira autêntica as forças modeladoras da época[68] barroca, isto é, as forças morfogênicas do período criativo que forma a cultura em suas múltiplas manifestações.

No contexto intelectual da Alemanha dos anos 20, a via aberta por Gebhardt significava colocar-se em oposição à interpretação da filosofia de Espinosa por Kuno Fischer, que havia sido seu professor. Mas mais especificamente a leitura de Gebhardt perpetra um ataque a interpretação de Wilhelm Windelband que via o espinosismo como consequência necessária do cartesianismo. Windelband via no uso da terminologia da escolástica tardia, no caráter lógico-matemático da causalidade[69] empregada na ordem demonstrativa da *Ética* e sobretudo no panteísmo metafísico[70], os elementos distintivos da filosofia de Espinosa. Interpretação que se nutre do atomismo monadológico do *Microcosmus* de Rudolf Hermann Lotze[71].

É, contudo, a concepção de História da Filosofia o alvo de Gebhardt. Windelband compreende o início da modernidade composto por dois períodos que representam subdivisões do Renascimento: o Humanismo e o período classificado como "surgimento das ciências naturais". O Renascimento se estenderia até o Iluminismo e o período Barroco é completamente negligenciado em sua perspectiva que se volta sobre

---

[66] Gebhardt, *Rembrandt et Spinoza*, 2000, p.93

[67] Gebhardt, *Rembrandt et Spinoza*,2000, p.104

[68] Há explicitamente em Gebhardt a suposição de que as formas internas da cultura, ao se exteriorizar por meios variados, envolvem elementos estilísticos similares, uma vez que o tempo, ao imprimir suas ranhuras na alma, faz com que as atitudes humanas em sua elaboração simbólica sejam as mesmas em determinada época. O que é uma consequência da ideia de que são as mesmas atitudes humanas e respostas simbólicas à vida que estão investidas em signos verbais, formas plásticas e sonoras, e em ideias e abstrações filosóficas. Sobre esse ponto Cf. Hatzfeld, Helmut. A. *Estudos sobre o Barroco*. Trad. Celia Berretini, Ed. Perspectiva, São Paulo, 2002. p 73.

[69] Windelband, Wilhelm. *A History of Philosophy: With Especial Reference to the Formation and Development of Its Problems and Conceptions*. Reino Unido: Macmillan, 1914. p. 418

[70] Windelband, Wilhelm, *Geschichte der neueren philosophie*, Leipzig, 1878-1880. apud, *Estudos sobre Spinoza*, Tradução Eliana Aguiar, Contraponto, Rio de Janeiro, 2014 p. 321.

[71] Gebhardt, *von den festen und ewigen Dingen*, Heidelberg, Winters, 1925 apud, *Estudos sobre Spinoza*, Tradução Eliana Aguiar, Contraponto, Rio de Janeiro, 2014 p. 336; Cf. Copleston, Frederick. *A History of Philosophy: Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche*. Vol. 7, Image Books, New York, 1994. p. 380

“o desenvolvimento histórico dos problemas e concepções filosóficas”. Oferecer uma interpretação histórica que estendesse o Barroco à filosofia, encontrando em Espinosa a mais primorosa encarnação desse estilo e desse época, isto é, do sentimento vital hegemônico desse período criativo marcado pela Contrarreforma, foi, junto com a edição das obras de Espinosa, a grande contribuição de Gerhardt para a história da filosofia. Contribuição que representava uma grande novidade no cenário filosófico da República de Weimar.

1.1.3 - Heinrich Wolfflin: Renascimento e Barroco. Conceito de Estilo e Época

Uma novidade que só pode ser devidamente apreciada quando se considera que ela deriva da posição de Carl Gebhardt como o grande continuador, na filosofia, dos trabalhos de intelectuais germânicos que lograram conceder dignidade conceitual ao Barroco no âmbito das artes. Nesse sentido preciso, Gebhardt é aquele que dá sequência à tese de Heinrich Wöfflin (1864-1945) que realizou a primeira grande sistematização e conceituação científica relativa ao Barroco. O historiador da arte suiço prova, a partir de inúmeras catalogações que perfizeram o mais consistente estudo empírico no âmbito da arquitetura realizado até então, que as diversas manifestações artísticas hegemônicas em uma determinada época não são fruto do acaso, mas obedecem a um nítido princípio norteador do estilo. Princípio que é próprio de um dado período histórico e que expressa a tendência de uma época.

Em sua obra seminal *Renaissance und Barock* (1888), Wolfflin se propõe a deslindar o processo "psicológico" de dissolução da Renascença e constituição do Barroco, investindo este último como conceito de significação estilística e importância estética frente às conotações depreciativas. O Barroco seria um estilo originado na Itália que longe de ser forjado por imitadores carentes de engenho, teria sido produzido pelos grandes mestres do Renascimento[72]. O principal deles, Michelangelo. O Barroco seria um estilo, portanto, que emerge não como oposição, mas como consequência do Renascimento, como se do ponto culminante deste, se seguisse diretamente aquele[73].

E se os valores e as formas propostas no Renascimento (comummente associados à simetria, leveza, equilíbrio, harmonia[74]), não foram objeto de duro

---

[72] Wölfflin, Heinrich. Trad. Barros, Mary A.. *Renascença e Barroco: estudo sobre a essência do estilo Barroco e a sua origem na Itália*. São Paulo, Perspectiva, 2ed. 2019, p. 29.

[73] A decisão de Wolfflin em localizar a origem do Barroco em Michelangelo implica estabelecer sua continuidade ao Renascimento. Existem, no entanto, diversas leituras que vêem o nascimento do Barroco num conjunto de valores ideológicos e culturais forjados na esteira da Contrarreforma pelos Jesuítas. Gebhardt se encontra nesse segundo grupo de estudiosos que preferem compreender o fenômeno do Barroco como oposição e reação ao período anterior e não como continuidade. Cf. Hatzfeld, 2002, p 15.

[74]"A busca pelo equilíbrio no Renascimento significa permanência em si, harmonia, satisfação. O sentimento do Renascimento em relação à vida é otimista. Por sua própria essência, a aspiração ao infinito, que constitui o sentimento da vida no Barroco, jamais será satisfeita e por isso o estilo do Barroco é trágico, (a vida de Michelangelo foi trágica ....). Certo é que existe no Barroco uma tentativa de refletir a união com o infinito numa ilusão; portanto nenhum estilo corria maior perigo de degenerar em teatro e charlatanismo. O Barroco autêntico é, porém, a tragicidade consciente da realidade singular, que aspira a dissolver-se na infinitude e, contudo, permanecer confinada no "principium individuationis"." Cf.

questionamento, mas parecem ter sido aceitos sem grandes percalços, o Barroco, no extremo oposto, foi compreendido como corruptor das formas e valores que haviam sido estabelecidas. Situação agravada pelo fato do Barroco, em vários âmbitos e sobretudo na arquitetura, não ter sido acompanhado de uma elaboração teórica. O oposto do que se deu no Renascimento quando se considera a teoria da arquitetura de Leon Battista Alberti, na qual se encontram formulações que constituem o marco utilizado por Carl Gebhardt na identificação da inovação representada por Espinosa enquanto filósofo que expressa sua época.

Como continuidade ao Renascimento, o Barroco se desenvolve paulatinamente, portanto, como estilo para o qual não há modelo, já que ele não constitui propriamente um "novo caminho"[75]. A ausência de modelo, que na música engendra a improvisação, também é um fator explicativo da ausência de um nome para o estilo ou, antes, o fato de ter predominado um termo improvisado e pejorativo.

O termo Barroco possui etimologia controversa. Ele pode significar uma figura lógica que expressa um falso silogismo ou a ideia de uma pérola irregular, defeituosa, oval, imperfeita.[76] Desde o aparecimento do termo seu significado parece sempre ter sido associado à decadência, à distorção, ao absurdo, à extravagância, ao grotesco, à monstruosidade dentre outros termos igualmente depreciativos. No volume da *Encyclopédie* de 1788 dedicado à arquitetura, o Barroco figura como um adjetivo compreendido nos seguintes termos:

> *"Baroque. adjectif. Le baroque en architecture est une nuance du bizarre. Il en est si l'on veut le raffinement, ou, s'il était possible de le dire, l'abus… il en est le superlative. L'idée du baroque entraîne avec soi celle du ridicule poussé à l'excès. Borromini a donné les plus grands modèles de bizarrerie, Guarini peut passer pour le maître du baroque"*[77].

Gebhardt, Carl. *Spinoza: von den festen und ewigen Dingen*, Heidelberg, Winters, 1925 apud, *Estudos sobre Spinoza*, Tradução parcial de Eliana Aguiar, Contraponto, Rio de Janeiro, 2014, p. 335

[75] *Idem*, 2019, p.34.

[76] Coromines, Joan. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Gredos, 1954. Vol. I. p 415.

[77] Quatremère de Quincy, Antoine. *Encyclopédie méthodique, Architecture*, dédiée et présentée à Monseigneur de Lamoignon, garde des sceaux de France, &c. Tome premier. Bélgica: chez Panckoucke, 1788. p. 210

O que possivelmente levou Wolfflin a buscar o Barroco na arquitetura foi o fato desta arte tão singular possuir a monumentalidade como traço distintivo. A "arte das massas corporais", constitui assim uma espécie de ângulo privilegiado para se contemplar o fenômeno da transição estilística em sua dimensão psicológica. Por "estilo", Wolfflin entende aquilo que revela "a atitude" ou o "sentimento vital", (*Lebensgefühl),* de uma época[78]. Aparece, portanto, num estudo de História da Arte que tem por objeto a arquitetura, o conceito utilizado por Carl Gebhardt para captar na filosofia de Espinosa as categorias que exprimem a essência da época barroca.

E de fato, embora Carl Gebhardt não argumente por essa via, pode-se argumentar que Espinosa, valoriza a arquitetura na medida em que postula uma "concepção arquitetônica da verdade"[79], uma vez faz analogias entre essa arte e sua noção de ideia verdadeira, como vemos em TIE §108[80], e na Carta 9 de fevereiro de 1663 a Simon de Vries. Espinosa destaca a ideia de um projeto arquitetônico, não por acaso escolhendo premeditadamente aquele de um templo para exemplificar a ideia verdadeira. É notável, portanto, malgrado a importância da cultura pictórica holandesa, que o filósofo escolha a arquitetura e não a pintura, como faz Descartes nas *Meditações Metafísicas*, num contexto decisivo de qualquer doutrina filosófica, como a teoria da verdade e definição.

Removendo a carga negativa atribuída ao Barroco e investindo o conceito de autêntica significação, Wolfflin vê na arquitetura o meio expressivo por excelência capaz de expressar o Barroco. Isso ocorre porque a arquitetura é, dentre as artes, aquela que de maneira mais elevada produz o sentimento do colossal, que deriva de sua capacidade técnica intrínseca de modelar corpos enormes. O que coincide com a natureza do Barroco, que se manifesta prioritariamente através do que é grande e que guarda em seu âmago o sublime[81]. Daí a importância concedida à arquitetura religiosa

[78] *Ibidem*, 2019, p.91

[79] A expressão é tomada por empréstimo do professor Cristiano Rezende em sua palestra "O construtivismo de Espinosa e a analogia arquitetônica da ideia", proferida na PPG-FAU da Universidade Nacional de Brasília (UnB) em julho de 2022.

[80] "*Ideae, quo plus perfectionis alicujus objecti exprimunt, eo perfectiores sunt. Nam fabrum, qui fanum aliquod excogitavit, non ita admiramur ac illum, qui templum aliquod insigne excogitavit"*. (G V 98). "Tanto mais perfeitas são as idéias quanto maior perfeição de algum objeto exprimirem. De fato, menos admiramos o construtor que traçou o plano de uma capela do que aquele que planejou um templo insigne" (TIE §98)

[81] *Ibidem*. 2019, p.99

nos estudos de Wolfflin, bem como a ênfase posta no elemento psicológico da contemplação e da experiência humanas na sua relação com os espaços das edificações monumentais que a época barroca nos legou. A catedral barroca (à semelhança da gótica) consiste num espaço capaz de provocar o sentimento de dissolução no poder supremo de Deus, de arrebatamento, de acesso ao inconcebível e mesmo de fusão com o infinito.

Aos olhos de Gebhardt as ideias de Wolfflin sobre o Barroco encontravam similaridades estruturais com a filosofia de Espinosa. É o que ocorre, por exemplo, com a ideia expressa no *Tratado de Emenda do Intelecto* em que Espinosa indaga se haveria um bem capaz de afetar o ânimo e cuja descoberta e aquisição "permitiria fruir, pela eternidade, uma contínua e suma alegria"[82]. E de fato, o que se coloca como fim da filosofia de Espinosa é o alcance da dimensão de eternidade e imutabilidade, acrescentada pela *Ética*. "Um conhecimento que gera um amor por uma coisa imutável e eterna", *"Deinde amorem gignit erga rem immutabilem et aeternam"* como em EVp20Esc. Trata-se da união com o eterno e imutável, o que ecoa não só o neo-platonismo e o próprio Platão. A filosofia se apresenta assim como modo de vida que, visando o aperfeiçoamento da natureza humana, a expansão da parte eterna da mente, culmina em seu mais alto grau com a fruição com outros indivíduos, do conhecimento da união que a mente tem com a natureza compreendida em sua absoluta integralidade.[83]

Em ambos os casos parece haver um desejo de entregar-se ao infinito, como na célebre caracterização de Novalis a respeito de Espinosa como "homem ébrio por Deus", "*Gott trunker Mann"*; ou de Giordano Bruno: "Amai uma mulher, mas não se esqueça de venerar o infinito"[84]. Seria esse um dos aspectos fundamentais do espírito jesuíta da Contrarreforma[85] que, paradoxalmente à valorização do elemento carnal e

---

[82] *"(...) quo invento et acquisito, continua ac summa in aeternum fruerer laetitia"*. (TIE §1; G V 6)

[83] "*Quaenam autem illa sit natura, ostendemus suo loco, nimirum esse cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet*." (TIE §13; G. V 14)

[84] Gebhardt, 2000. p.111.

[85] Uma tese de Hatzfeld, sustentada nos anos 40, discorda de Wolfflin e dos vários intérpretes que atribuem à Contrarreforma a responsabilidade pela difusão do Barroco. Segundo o autor, não foi Contrarreforma, mas a própria Espanha a responsável pela difusão do Barroco pela Europa. A Espanha que, de fato, deveria ser entendida como a responsável pela Contrarreforma, tanto a Jesuítica como a de Trento. Havia na Espanha, segundo Hatzfeld, um eterno gosto que preferia tudo que é estranho e

terreno (que passou despercebido à Gebhardt e que está gravada no nome da Companhia de Jesus, na medida em que este ressalta o elemento humano da Trindade), buscava reavivar a religiosidade através do estímulo às representações dos espaços celestes infinitos. A fruição do êxtase[86] e da representação para a qual não há representação possível, produz o desejo ardente de "atirar-se nos abismos do infinito"[87]. O gosto pelo infinito entendido como espírito do Barroco captado por Wolfflin é o primeiro elemento que despertou Gebhardt para sua autêntica interpretação de Espinosa.

complicado e dava mais valor ao divino que ao terreno, o belo ao mundano. Esse gosto teria resistido aos valores clássicos greco romanos mobilizados pelo Renascimento italiano, modificando-os e devolvendo à Itália o gosto renascentista modificado pelo espírito Espanhol. Teria sido, portanto, em Roma e em Nápoles - a terra de exílio de diversos desterrados espanhóis - que se originou o Barroco histórico. Estilo que seria espalhado pela europa e regressaria à própria Espanha. Cf. Helmut Hatzfeld, "*El predominio del espíritu español en la literatura europea del siglo XVII*", *Revista de Filologia Hispanica*, III , 1941, p.9-23.

[86] A religião barroca forjada na Contrarreforma é uma religião da infinitude, por oposição ao luteranismo e ao calvinismo, isto é, religiões daquilo que, de acordo com Gebhardt, tem uma forma. Nesse sentido, os *Exerciatia Spiritualis* de Inácio de Loyola e as pinturas de El Greco com seus turbilhões cósmicos são símbolos de uma busca incessante pelo divino e por um infinito dinâmico por meio do êxtase. Cf. Gebhardt, Carl. *Spinoza: von den festen und ewigen Dingen*, Heidelberg, Winters, 1925 apud, *Estudos sobre Spinoza*, Tradução parcial de Eliana Aguiar, Contraponto, Rio de Janeiro, 2014, p. 336

[87] *Ibidem.,* 2019*,* p.101

1.1.4 - História da Filosofia e Filosofia da História: O "paralelismo histórico"

Além dos conceitos de época e estilo herdados de Wolfflin, Gebhardt em sua interpretação da filosofia de Espinosa também foi instigado pela naturalidade com que o autor de *Renascença e Barroco* constrói paralelos entre as diversas artes de uma mesma época[88]. Gebhardt segue Wolfflin nesse aspecto, ao admitir que a arte das palavras, dos sons, das imagens, e todas as manifestações artísticas de uma época, possuem uma unidade necessária, como a música de Bach que se combina perfeitamente com a arquitetura da catedral barroca. Mas o editor das obras de Espinosa dá um passo adiante ao pretender que haja uma "lei estilística" que rege não apenas as artes, mas a filosofia e a religião de uma época. De modo que entre os diversos meios expressivos não poderia haver senão uma forma comum, isto é, nas palavras de Gebhardt, um "paralelismo"[89], capaz de ligar as diversas expressões de uma época, como a construção filosófico-teológica do tomismo e a construção de uma catedral gótica do mesmo período e a própria história ao qual estes se vinculam[90]. Mesmo reconhecendo a inexistência de uma metodologia devidamente elaborada para sua análise e admitindo a dificuldade da compreensão da natureza do "agente" que estaria no fundamento do desenvolvimento estilístico,[91] Gebhardt produz uma guinada de perspectivas. No lugar de uma História da Filosofia como Windelband, voltada para a "formação e o desenvolvimento dos problemas e conceitos", o editor das obras de Espinosa esboça o projeto grandioso de uma História da Filosofia que não se limita à reconstrução

[88] A arquitetura goza de uma proximidade natural com as artes plásticas, como a pintura e a escultura. Mas Wolfflin vê o denominador comum em todos os meios artísticos de uma mesma época, razão que o leva a realizar paralelos, por exemplo, entre a arquitetura e a literatura. As obras literárias de Ariosto, *Orlando Furioso* (1516), e de Torquato Tasso, *Jerusalém Libertada* (1580), expressariam, pela modelagem da linguagem, a mesma atmosfera e a perfeita consonância com o equilíbrio ou desequilíbrio das massas corporais modeladas pela arquitetura de seus respectivos períodos. O mesmo estilo de uma época que se manifesta por diferentes meios expressivos. Cf. Wolfflin, 2019, p.98.

[89] Gebhardt, *Rembrandt et Spinoza*, 2000, p.97

[90] "O modo como a escolástica da idade média se relaciona com sua arquitetura, ou como a mística medieval encontra seu análogo em certa maneira de pensar a construção, deve ser colocado em evidência com o mesmo rigor científico que as relações da escolástica com o aristotelismo ou aquelas da mística com o neoplatonismo". Cf. *Idem*, 2000, p. 99.

[91] "A primeira lei de unidade do estilo vale, em uma época, no interior de uma unidade cultural considerada em toda sua extensão. Essa unidade que deve ser supranacional e deve residir numa dimensão subconsciente dos povos. Ao envolver vários povos a evolução estilística não se realiza apenas em função de um princípio de causalidade, mas igualmente segundo um princípio de ação recíproca. De modo que um evento estilístico que se produz em um canto do continente pode ocorrer mais longe. Mas esse estilo se modifica quando encontra a outra vontade estilística". (Cf. *Ibidem*., 2000, p.99).

meramente conceitual das ideias na sucessão histórica, mas que tem fundamentalmente a tarefa de conduzir a filosofia e seus desdobramentos ao domínio da cultura, conectando-a com as diversas manifestações de uma época. Os acontecimentos de natureza política, a formação da economia e tudo aquilo que exprime um traço distintivo do humano deveriam, portanto, ser deduzidos dos princípios da época. O mercantilismo, por exemplo, tanto em sua prática como em sua elaboração teórica, expressaria a forma econômica correspondente ao estilo e à época do Barroco. E do mesmo modo, os princípios da economia e escola fisiocrata seriam correspondentes às categorias do neoclássico francês do século XVIII.

Essas concepções acerca do desenvolvimento estilístico prenunciam, por sua vez, uma Filosofia da História como consequência de EIIp7 que estabelece que "a ordem e a conexão das idéias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas"[92] . O paralelismo psicofísico de Espinosa, ao afirmar que o modo da extensão e a ideia desse modo são, efetivamente, uma única e mesma realidade que se expressa de duas maneiras diferentes, aparece como o fundamento de uma concepção filosófica da história que tem por alvo o materialismo histórico de Karl Marx que vê o elemento material como ponto determinante na evolução da cultura e da história humanas. Doutrina cujo equívoco se origina do desconhecimento que a mesma força da época molda, simultaneamente, os aspectos materiais e ideais que se concatenam e se espelham sem que haja sobreposição de um sobre o outro, ambos constituindo expressões da mesma força do tempo.

> "Uma análise mais precisa permitirá enunciar, de acordo com a unidade de estilo, um segundo axioma: aquele do paralelismo. A força que forma uma época age no domínio ideal assim como no material: *ordo idearum id est ac ordo rerum*"[93].

Ao invés do "materialismo histórico", portanto, haveria, então, um "paralelismo histórico" na formação das épocas no que tange seu estilo e que Gebhardt eleva a axioma de sua lei de unidade estilística.

Mas a argumentação de Gebhardt que esboça o projeto ambicioso, não realizado e talvez irrealizável, de uma Filosofia da História paralelista e estilística, parece

---

[92] "*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum"* (G II 110)

[93] Gebhardt, *Rembrandt et Spinoza*, 2000, p.101

orientada por um fim muito mais palpável, este sim efetuado e que se revela como seu propósito real: mostrar que a filosofia de Espinosa coincide com o sentimento vital expresso pelo Barroco e que as principais categorias de seu sistema são exatamente as mesmas que aquelas pelas quais a cultura de sua época foi constituída. O Barroco representado por Espinosa, nesse exato sentido não deve ser entendido - apesar da equivalência estabelecida por Gebhardt entre Espinosa e Rembrandt [94] - como referido exclusivamente à arte ou, mais propriamente, ao belo. O que seria incompatível com um filosofia que não apenas não elaborou uma estética, mas vê qualquer desenvolvimento nessa direção marcado pela irracionalidade e arbitrariedade própria da imaginação, como se observa na Carta 32, de novembro de 1665, endereçada a Oldenburg, onde Espinosa trata da existência da relação de cada parte da natureza com o todo.

> "Quero, porém, previamente, fazer ver que não atribuo à natureza nem beleza, nem feiura, nem ordem, nem confusão. De fato, as coisas não podem ser chamadas de belas ou feias, ordenadas ou confusas a não ser em relação à nossa imaginação".[95](Ep. 32, p.154)

A posição expressa à Oldenburg não consiste em uma colocação de momento, ou pensamento isolado. Com efeito, a mesma tese é reiterada à risca, quase uma década mais tarde, na Carta 54 em resposta a Hugo Boxel, em setembro de 1674.

> "Vossa primeira razão é que a existência dos espectros importa à beleza e à perfeição do universo. A beleza, senhor, não é tanto uma qualidade do objeto considerado quanto um efeito a produzir-se naquele que o considera. (*Pulchritudo, Amplissime Vir, non tam objecti, quod conspicitur est qualitas, quàm in eo, qui conspicit, effectus*). Se nossos olhos fossem mais fortes ou mais fracos, se a compleição de nosso corpo fosse outra, as coisas que nos parecem belas nos pareceriam feias e as que nos parecem feias se tornariam belas. A mais bela mão vista ao microscópio parecerá horrível. Certos objetos, que vistos de longe são belos, são feios quando vistos de perto, de modo que as coisas

[94] Na medida em que a filosofia de Espinosa representa a essência de uma época, seria possível observar que as categorias da arte de Rembrandt, o "metafísico das cores", como diz Gebhardt, são as mesmas do autor da *Ética*, mesmo que não tenha havido uma influência recíproca entre o filósofo e o pintor. Outros autores do mundo germênico do início do século XX procuraram estabelecer relações entre Rembrandt e Espinosa: Por exemplo, G. Simmel, *Rembrandt, ein Kunstphilosophicher Versuch*, K. Wolff, Leipzig, 1917; F. Schlerath, *Spinoza und die Kunst, Drenden*; J. Hegner, 1920; F. Schmidt-Degener, *Rembrandt und der hollandische Barok*, Lepzig-Berlin, B.G. Teubner. 1928; No Brasil a exata equivalência entre Espinosa e Rembrandt produzida por Gebhardt, pode ser encontrada em Murilo Mendes, *Retratos-relâmpago*. Conselho Estadual de Cultura, Rio de Janeiro, 1973.

[95] "*attamen priùs monere velim, me Naturae non tribuere pulchritudinem, deformitatem, ordinem, neque confusionem. Nam res non, nisi respectivè ad nostram imaginationem, possunt dici pulchrae, aut deformes, ordinatae, aut confusae*". (Carta 32; G IV 170)

> consideradas em si mesmas ou em sua relação com Deus não são belas nem feias"[96]. (Ep. 54, p. 213)

É extremamente significativo que, junto ao belo e ao feio Espinosa aponte a "ordem e confusão" como elementos exógenos à Natureza e que dizem respeito apenas à esfera imaginativa e aos preconceitos, isto é, às coisas consideradas fora de si mesmas e sem relação com Deus. Tese também exposta no Apêndice de Ética I, quando são elencados os preconceitos derivado do finalismo, como aquele de que Deus criou os seres ordenadamente, e daí a dificuldade em compreender como é possível uma natureza perfeitíssima e ordenada possa dar origem à coisas deterioradas, mal cheirosas, feias, repugnantes, más e, evidentemente, confusas. Tal confusão mental, também ela possuidora de causa e portanto passível de ser corrigida, consiste na ignorância de que a perfeição ou a realidade de cada coisas deve ser avaliada exclusivamente por sua própria natureza ou potência, já que elas não são mais ou menos perfeitas porque agradam ou desagradam os sentidos dos homens e convenham com seus preconceitos[97].

O que é coerente com a ideia de que à medida que a mente humana não intelige e se aprofunda nos labirintos puramente imaginativos, tanto mais passa a ignorar a si mesma, a Deus e as coisas, erigindo como norma universal sua própria subjetividade, forjando realidades arbitrárias e deformadas em infinitas proporções e, no limite extremo, "mundos completamente invertidos" onde o não-ser se converte em ser e vice versa. Os homens produzem assim imagens distorcidas da realidade em número e gradações infinitas, uma vez que quanto menos conhecem a Natureza são mais propensos a

---

[96] "*Prima tua ratio est, quòd ad pulchritudinem, ac universi perfectionem ea dari pertinet. Pulchritudo, Amplissime Vir, non tam objecti, quod conspicitur est qualitas, quàm in eo, qui conspicit, effectus. Si nostri oculi essent vel longiores, vel breviores, aut nostrum aliter se haberet temperamentum, ea, quae nunc pulchra, deformia; ea verò, quae nunc deformia, pulchra nobis apparerent. Pulcherrima manus, per microscopium conspecta, terribilis apparebit. Quaedam procul visa pulchra, & è propinquo conspecta, deformia sunt: adeò ut res, in se spectatae, vel ad Deum relatae, nec pulchrae, nec deformes sint*". (Carta 54; G IV 252)

[97] *Solent enim multi sic argumentari. Si omnia ex necessitate perfectissimae Dei naturae sunt consecuta, unde ergo tot imperfectiones in natura ortae? Videlicet, rerum corruptio ad faetorem usque, rerum deformitas, quae nauseam moveat, confusio, malum, peccatum etc. Sed, ut modo dixi, facile confutantur. Nam rerum perfectio ex sola earum natura et potentia est aestimanda, nec ideo res magis aut minus perfectae sunt, propterea quod hominum sensum delectant vel offendunt, quod humanae naturae conducunt vel quod eidem repugnant.* (EIAp; G II 96)

> "fingir muitas coisas, como as árvores a falarem, os homens se transformarem instantaneamente em pedras ou fontes, aparecerem espectros nos espelhos, o nada fazer-se algo, os próprios deuses se transformaram em animais e homens, e infinitas coisas desse gênero"[98]. (TIE §58).

O belo, portanto, enquanto efeito produzido em nós, não diz respeito à estrutura da realidade, isto é, à Natureza em si mesma, e se limita à imaginação dos que o experimentam. Também no apêndice de *Ética I* Espinosa mostra que as noções de belo e feio, assim como de bem e mal, são em verdade, "modos de imaginar" projetados pela capacidade de nomear, como se estivessem fora da imaginação e fossem entes reais. Afecções da imaginação erroneamente entendidas como atributos reais das coisas, que inverte a realidade tornando objetivo o que é subjetivo, na medida em que ignora o corpuscularismo mecanicista e o processo cognitivo por detrás dos juízos e das opiniões, uma vez que cada um julga as coisas conforme a disposição e o estado de seu cérebro, tomando as afecções de sua imaginação pelas próprias coisas. *[" Quae omnia satis ostendunt unumquemque pro dispositione cerebri de rebus judicasse vel potius imaginationis affectiones pro rebus accepisse"]*.(G II 92). O que explica também a diferença de juízo e opinião que os homens têm sobre as coisas em função de suas diferentes disposições corpóreas e quando a imaginação, baseada nessas, prevalece sobre a compreensão.

> "Se, por exemplo, o movimento que os nervos recebem dos objetos representados pelos olhos contribui para uma boa disposição do corpo, os objetos que causaram tal movimento são chamados de belos, sendo chamados de feios aqueles que provocam o movimento contrário"[99].

A impossibilidade de uma determinação objetiva e racional do belo em Espinosa não é ignorada por Gebhardt e em momento algum ele se inclina a sugerir o contrário. Sua tese está ligada menos ao belo artístico em si mesmo, mas a seu valor ou, mais propriamente, às categorias culturais que se encontram subjacentes e modelam as obras humanas de determinado período. Mas a tese fundamental, que revela a importância do

---

[98]"*Sed, uti diximus, quo minus homines norunt Naturam, eo facilius multa possunt fingere; veluti, arbores loqui, homines in momento mutari in lapides, in fontes, apparere in speculis spectra, nihil fieri aliquid, etiam deos in bestias et homines mutari, ac infinita ejus generis alia*" (TIE§58; G V 52).

[99] *"Ex. gr. si motus, quem nervi ab objectis per oculos repraesentatis accipiunt, valetudini conducat, objecta, a quibus causatur, pulchra dicuntur, quae autem contrarium motum cient, deformia*".(G II 94).

paradigma arquitetônico na construção interpretativa de um Espinosa Barroco, parece ser extraída de Leon Battista Alberti, especificamente do livro IX do *De Re Aedificatoria*[100]. Trata-se da ideia de que o Renascimento teria definido a beleza como "conspiração das partes" (*conspiratio partium*). Ora, o Barroco, como contraposição ao período anterior e por extensão o belo que dele emerge, se volta sobre "as formas não limitadas". Formas, portanto, que devem ter seu fundamento no infinito e nesse sentido, estariam fora do âmbito da razão e seria de natureza irracional[101]. Na medida em que Alberti define a *concinnitas* (elegância)[102] como *finitio* (traduzido por Gebhardt como "delimitação") o editor das obras de Espinosa capta o espírito do Renascimento como a atribuição de valor ao que é "limitado". A perfeição e elegância do Renascimento se encontra na "forma limitada"[103]. E é justamente por oposição[104] ao Renascimento que o Barroco primeiramente se define, pois o que nele está em jogo como máximo valor, perfeição e elegância é o "sentimento vital do novo tempo" (*Lebensgefühl der neuen Zeit)*[105] e que pode ser visto em diferente artigos como equivalente ao "sentimento vital da infinidade" (*Lebensgefühl der Unendlichkeit)*[106].

A apropriação da tese de Alberti presente em *De Re Aedificatória* é de importância decisiva, pois é a partir dela que as formulações de Gebhardt relativas ao

---

[100]"*Quae si satis constant, statuosse sic possumus pulchitudinem esse quendam consensum et conspirationem partium in eo cujus sunt ad certum numerum finitionem collocationemque habitam ita ut concinnitas hoc et absoluta primariaque ratio naturae postularit*". "se essas coisas são suficientemente constantes, podemos sustentar que a beleza é um certo consenso e conspiração das partes naquilo em que são para um certo número de delimitações e posicionamentos organizados realizados de tal maneira que essa elegância e razão primária absoluta são demandas da natureza", Cf. *De Re Aedificatoria, I*X, (conferir tradução, edição,página)

[101] Gebhardt, Rembrandt e Spinoza, 2000, p.107

[102] Sobre as muitas traduções de *Concinnitas* em Alberti, Cf. Loewen, Andrea Buchidid. *Lux pulchritudinis: sobre beleza e ornamento em Leon Battista Alberti.*: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

[103] Gebhardt, *Rembrandt e Spinoza*, 2000, p.105

[104] A terceira lei que envolve o estilo é estabelecida por Gebhardt como um "axioma de ritmo", que marca a sucessão entre os períodos históricos de formação e dissolução, no qual por vezes há o privilégio do finito e em seguida do infinito, do limitado e do ilimitado. Enquanto determinada época afirma o limite como valor, outra época afirma o infinito. A alta Antiguidade que afirma o ilimitado (*ápeiron*), e Antiguidade tardia valoriza o limite (*peras*). Do mesmo modo o Gótico se contrapõe ao Românico e o Barroco ao Renascimento, perfazendo assim uma dinâmica que se desenrola no tempo determinando-o. A evolução histórica e cultural envolve uma regularidade rítmica, de onde poderíamos concluir uma afinidade estrutural do Barroco com o gótico, que emerge da leitura de Gebhardt, sem que receba maiores desenvolvimentos. (Cf. Gebhardt, 2000, p.102)

[105] Gebhardt, *Rembrandt und Spinoza*, *Chronicon Spinozanum*, tome IV, 1924, p.174- 176;

[106] Ansaldi, *Le Spinozisme de l'action Métaphysique,*, 2000, p.16

Barroco ganham autêntica autonomia em relação às teses de Wolfflin e dos estetas e historiadores da arte germânicos, permitindo com que seu discurso encontre um "lugar para o Barroco" diverso dos precedentes. Se o Barroco não pode ser reduzido a um conjunto de categorias estéticas, ele deveria ser entendido antes, de maneira muito mais fundamental e abrangente no quadro de uma filosofia da história. O Barroco irrompe, portanto, como verdadeira categoria espiritual. Categoria que exprime um "sentimento vital" como elemento primeiro da época, cujas manifestações abarcam, - com o indisfarçável hegelianismo, as artes, a religião e a filosofia. Sendo o Barroco um princípio espiritual, ele aparece como realidade mais ampla e anterior às noções estéticas que dele se seguem e nesse quadro ele tem um sentido metafísico.

1.1.5 - Exame e refutação das categorias do Barroco estabelecidas por Carl Gebhardt: Infinidade (*Unendlichkeit*), Informidade (*Entformheit*), Substancialidade (*Substancialität*) e Potencialidade (*Potentialität*).

A categoria fundamental (*Grundkategorie*)[107] e definidora do Barroco é o que Gebhardt denomina como infinidade (*Unendlichkeit*), isto é, o princípio a partir do qual seria possível deduzir e explicar os fenômenos relativos ao Barroco.

A infinidade, por sua vez, pode ser dividida em três outras categorias constitutivas da época: A ausência de forma ou informidade (*Entformheit*), a substancialidade (*Substancialität*) e a potencialidade (*Potentialität*). Categorias que abrangem a cultura da época em suas dimensões fundamentais, o estilo por meio do qual as artes representam a época e, simultaneamente, os princípios a partir dos quais Espinosa estrutura sua filosofia. Um exame dessas categorias permite avaliar a pertinência da interpretação de Gebhardt.

A primeira categoria, a "ausência de forma", informidade ou (*Entformheit*), como o nome indica, atribui o caráter "amorfo" ou a "informe" ao Barroco. Ela qualifica o Barroco como a negação de todo tipo de limite ou forma, como antagonista natural do valor atribuído pelo Renascimento à limitação, isto é, à forma limitada Nesse sentido preciso, um infinito possuidor de forma seria uma auto-anulação. Resulta daí que o infinito, é entendido como uma natureza, essencialmente, sem forma ou disforme.

A categoria da "ausência de forma" ou "informidade" poderia ser encontrada na obra de Espinosa, de maneira emblemática, na Carta 50[108] de junho de 1674 em resposta

---

[107] Gebhardt, 1924, p.170

[108] "No que diz respeito à ideia de que a figura é uma negação, mas não qualquer coisa de positiva, é evidente que a pura matéria, considerada como indefinida, não pode ter figura, só havendo figura em corpos finitos e limitados. Quem diz que percebe uma figura, mostra por isso que concebe uma coisa limitada, e de que maneira ela é. Essa determinação não pertence à coisa enquanto ela é, mas, ao contrário, indica a partir de onde a coisa não é. A figura, portanto, não é outra coisa senão uma limitação, e a **limitação, sendo uma negação (negrito nosso)**, a figura não pode ser, como disse, outra coisa que uma negação". (Carta 50, p.207).

Modificamos a versão de Guinsburg em dois pontos; 1) suprimindo o "toda" por "a" da expressão "*determinatio negatio est",* para evitar qualquer resíduo de um possível "*omnis*" 2) traduzindo "*figura*" por "figura" e não por "forma". As duas modificações visam demarcar o contexto onde são discutidas questões geométricas e físicas. Evita-se assim a extrapolação, para uma tese de natureza geral, isto é, metafísica, que não parece ser o objetivo de Espinosa nesse trecho; "*Quantum ad hoc, quod figura negatio, non verò aliquid positivum est; manifestum est, integram materiam, indefinitè consideratam, nullam posse habere figuram; figuramque in finitis, ac determinatis corporibus locum tantùm obtinere. Qui enim se figuram percipere ait, nil aliud eo indicat, quàm se rem determinatam, & quo pacto ea sit*

à Jarig Jelles. Nesta carta, Espinosa afirma, de acordo com Gebhardt, a essência Barroca de sua filosofia através da máxima "*omnis determinatio est negatio*". E do mesmo modo, o escólio de EIp8, estaria apoiada na mesma máxima. "Como, na verdade, ser finito é, parcialmente, uma negação e ser infinito, uma afirmação absoluta da existência de uma natureza, segue-se, portanto, simplesmente pela prop. 7, que toda substância deve ser infinita"[109].

Estes seriam princípios da filosofia de Espinosa e, em simultâneo, do próprio Barroco, o que faria do filósofo um autêntico representante do estilo da época. Contudo, a maneira como Gebhardt estrutura sua tese apresenta ao menos quatro graves problemas interpretativos que se complementam.

Em primeiro lugar porque a Carta 50 se refere especificamente à definição de figura, de modo que nada autoriza a transposição efetuada por Gebhardt para o domínio metafísico, isto é, para o âmbito que trata da realidade em sua totalidade ou em seus princípios primeiros.

Em segundo lugar, a maneira como Carl Gebhardt estrutura seu argumento, se referindo explicitamente à fórmula "*omnis determinatio est negatio*"[110], está em desacordo com o texto estabelecido em sua própria edição das *Spinoza Opera*, em 1925. Espinosa jamais usa a expressão "*omnis*", mas tão somente "*determinatio negatio est*". O que revela a profunda influência Hegeliana[111] sobre Carl Gebhardt, a ponto deste

---

determinata, concipere. Haec ergo determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet: sed econtra est ejus non esse. Quia ergo figura non aliud, quàm determinatio, & determinatio negatio est; non poterit, ut dictum, aliud quid, quàm negatio, esse". (G IV 240)

[109] "*Cum finitum esse revera sit ex parte negatio et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae, sequitur ergo ex sola prop. 7. omnem substantiam debere esse infinitam*". (EIP 8 esc; G II 14).

[110] Gebhardt, *La Religion de Spinoza*, 2000, p.89.

[111] O debate a respeito da *determinatio* teve papel decisivo a partir da leitura efetuada por Hegel na *Ciência da Lógica*. Na nota sobre a *qualidade* do capítulo 2 da seção primeira da *Doutrina do ser* da *Ciência da Lógica* sobre o Dasein [existente/ser-aí], Hegel acrescenta o adjetivo "*omnis"*, na fórmula "*determinatio est negatio". "A* determinidade é a negação posta como afirmativamente, é a proposição de Spinoza: "*omnis determinatio negatio est"*. Essa proposição é de importância infinita; apenas a negação como tal é a abstração sem forma; à filosofia especulativa, porém, não precisa ser atribuída a culpa de que, nela, a negação ou o nada seria um último; isto lhe é tão pouco o verdadeiro quanto a realidade." [*Die Bestimmtheit ist die Negation als affirmativ gesetzt, ist der Satz des Spinozas: Omnis determinatio est negatio, dieser Satz ist von unendlicher Wichtigkeit; nur ist die Negation als solche die formlose Abstraction; der speculativen Philosophie muß aber nicht Schuld gegeben werden, daß ihr die Negation oder das Nichts ein Letztes sey; diß ist es ihr so wenig als die Realität das Wahrhafte*.] (Hegel, G. W. F. Wissenschaft der Logik. In.: Hauptwerk in sechs Bänden. Band 3. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015, p. 101. Trad. pt. *Ciência da Lógica*. A doutrina do ser. Petrópolis/Bragança Paulista: Editora Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2016, p. 79. A partir da interferência textual operada pela

desconsiderar a letra do texto do filósofo, cuja edição é, ironicamente, de sua própria lavra! Um exemplo vivíssimo de até que ponto o apreço por uma ideia ou interpretação é capaz de distorcer os fatos.

Em terceiro lugar, o escólio de EIp8 é interpretado de maneira dialética à luz da máxima da carta 50. Ele conteria a mesma ideia, "*omnis determinatio est negatio*", uma vez que a afirmação absoluta parece ser entendida como negação absoluta, como ausência total de forma e limite, isto é, ausência completa de determinação do infinito. O raciocínio é simples: se finito é uma negação parcial, ele é também uma afirmação parcial, ao passo que se o infinito é uma afirmação absoluta, ele é também uma negação absoluta, isto é, de modo a não envolver absolutamente nenhuma determinação. De onde emerge, uma leitura dialética e irracionalista do Barroco e da filosofia de Espinosa (que envolvem a ideia de uma Religião filosófica) que fica evidente nas tentativas de aproximação do autor da *Ética* com a mística de Angelus Silesius[112].

Por fim, em quarto lugar, com relação à categoria da "informidade" (*Entformheit*), o fato do infinito não ser dotado de forma ou figura não implica na ausência de determinação. Ao contrário, é adequado sustentar a absoluta auto-determinação substancial. Ora, Deus é causa de tudo e é um ser do qual, segundo a *Korte Verhandeling,* todos os atributos são afirmados. Mas existem elementos que Espinosa chama de "próprios" (em holandês, *Eigene)* como a infinidade, perfeição, imutabilidade, onipotência, eternidade e existir por si mesmo. Esses "próprios" são definidos como "adjetivos que não podem ser entendidos sem seus substantivos" (KV, I, 1, 9, nota 51). Deus não seria Deus sem os "próprios", mas não é devido a eles que Deus é Deus. Com efeito, os "próprios" não nos dão a conhecer algo substancial, pelo qual, somente, Deus existe[113]. Por conseguinte o "próprio" fundamental da substância do qual os demais são derivados é a *causa sui*[114], isto é, o elemento que marca absoluta

interpretação de Hegel produz-se uma deformação interpretativa que fará história pelo menos até o início do século XX, corroborando a leitura de que a filosofia de Espinosa envolveria uma dimensão "acosmista", segundo a qual os modos finitos não possuiriam realidade, mas apenas a substância única. (Cf. Lanciote, D. Tradução e nota introdutória Epístola L, Revista de Filosofia do IFCH, Unicamp, Modernos e Contemporâneos, v.2.n.4 Jul/Dez, 2018).

[112] Gebhard, *La Religion de Spinoza*, 2000, p.90.

[113] KV, I, cap. 3, §1, nota de rodapé; G I 35. A respeito dos próprios, Cf Gueroult, 1968, pp. 243-258.

[114] Na leitura de Gueroult todos os "próprios" (*Eigene*) da substância como, por exemplo, a indivisibilidade e a infinitude, que são faces do mesmo "próprio" são derivados da *causa sui*. Cf. Gueroult, 1968, Apêndice n. 9. p.500.

auto-determinação de Deus. Contudo, a julgar pelo *Breve Tratado* (KV I, 2, 29) fora dos dois atributos conhecidos, os "próprios" não são mais que denominações extrínsecas ou denominações relativa às ações de Deus[115].

Em todo caso, dizer que o infinito é determinado, significa dizer que ele tem uma forma, mas uma forma lógica cuja verdade coincide com sua realidade infinita, sua existência e ação. É essa a maneira de Espinosa anunciar que não há determinação como negação ou ponto cego na realidade com a tese de que o real é plenamente racional e inteligível, por meio da fórmula, cujo movimento retórico já denota o Barroco, ao afirmar que " Deus é a verdade ou de que a verdade é o próprio Deus" (KV, II, 15, 3).

A segunda categoria do Barroco também presente em Espinosa seria a substancialidade (*Substancialität*). Essa categoria marca a subordinação da parte ao

[115] "Assim, tudo aquilo que os homens atribuem a Deus, fora esses dois atributos, deverá ser (se Lhe pertence em outro sentido) ou uma denominação extrínseca, como, por exemplo, que Ele existe por si mesmo, que é eterno, único, imutável, etc., ou, digo eu, [deve ser uma denominação] relativa a suas ações, como a de que Ele é uma causa, um predestinador e governante de todas as coisas. Todas estas sào próprias de Deus, embora elas nào nos deein a conhecer o que Ele é". (KV I, 2, 29).

todo, dos modos à substância. Ela significa a substancialidade do ser infinito, a partir da qual cada coisa é apenas um modo, ou seja, ela enfatiza a dependência ontológica do modo em relação à substância, do vínculo que conecta o finito ao infinito. A substancialidade é expressa na definição de modo[116] em EIDef.5, e de maneira mais fundamental em EIp25 que afirma que "Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também de sua essência"[117], e em seu corolário que afirma que "as coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada"[118]. Contudo, a insistência sobre a relatividade dos indivíduos e seu caráter ontologicamente deficitário, uma vez que tudo que é particular tem existência apenas relativa, isto é, existe enquanto é compreendido na substância infinita, dá margem para a leitura de que a existência verdadeira pertence apenas à totalidade infinita. O que equivaleria a dizer, em relação aos indivíduos e às coisas particulares, que o que existe efetivamente é a substância.

No Renascimento há a valorização das partes na medida em que estas são consideradas como existindo por si mesmas, como uma multiplicidade onde cada parte é um todo autônomo fechado sobre si, daí a "a conspiração das partes" de que fala Alberti no *De Re Aedificatoria*. O Barroco, por sua vez, carrega consigo os "fragmentos do infinito" cujas essências são constituídas no liame causal que os conecta à substância. Diferentes valorações que explicariam o porquê, segundo Gebhardt, no âmbito das artes, o período anterior ao Barroco tenha se limitado a pintar as ondas e somente o Barroco tenha logrado efetivamente pintar o mar.[119]

E se o infinito é indivisível e o finito aparece como composto de partes infinitamente divisíveis como realidade contínua, essa composição reforça seu caráter não apenas dependente, mas ilusório e, consequentemente, irreal. Em outras palavras, mesmo ao mencionar o vínculo lógico e ontológico que conecta a infinita multiplicidade dos indivíduos e seus agregados à totalidade absolutamente infinita da substância em

---

[116] "*Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur*". (EIDef.5; G II 6)

[117] "*Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae*". (EIP25; G II 56)

[118]"*Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur*". (EIP25cor.; G II 56)

[119] Gebhardt, *Rembrandt et Spinoza*. 2000, p.108

sua unidade indivisível, Gebhardt efetivamente opõe parte e todo, e chega de fato a afirmar que "só a substância existe"[120]. Interpretação que não pode ter outra origem senão a influência de Hegel e sua distorção terminológica e conceitual acerca da filosofia de Espinosa, atribuindo a ela uma dimensão "acosmista", de acordo com a qual a apenas a substância infinita seria dotada de realidade ao passo que toda a absolutamente complexa e infinita gama de determinações seriam puras negações entendidas como ilusões desprovidas de realidade. Contudo, em momento algum Espinosa afirma que substância e modo se confrontam como realidade e irrealidade como claramente pode ser visto em EIp25. Nessa linha, leituras consagradas[121] procuraram destacar a realidade e especificidade dos indivíduos que são parte da natureza. Com efeito, na medida em que Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também de suas essências, Espinosa acentua não um dos pólos como "parte ou todo", mas os graus de realidade, perfeição, participação e o liame causal, isto é, a infinita multiplicidade concatenada entre si como fragmentos do infinito, que se vinculam à substância absolutamente infinita em sua unidade indivisível. Em outras palavras procura explicar a oximórica ação imanente de um ser, isto é, de Deus, Natureza ou Substância, que se autodetermina, ou seja, que se auto diferencia sem separar-se de si mesmo.

No que diz respeito à "substancialidade", deveríamos falar em graus de realidade e perfeição que equivalem a graus de participação[122] na natureza divina, o que elimina

---

[120] *Idem*, 2000, p.107.

[121] Na contramão de Hegel-Gebhardt, o século XX produziu leituras que perceberam a especificidade, o valor e a realidade própria das coisas singulares e dos indivíduos em seu vínculo com a totalidade. "Assim, os indivíduos-parte fazem um esforço para produzir tudo o que se segue de suas essências, e não apenas o que concorda com a essência da totalidade que eles compõem". (Cf. Levy, *O Autômato Espiritual*, L & PM, 1998, p.304)

[122] Conceito que guarda forte parentesco com a participação (*méthexis*) da teoria das ideias de Platão que surge junto à chamada "segunda navegação" no *Fédon* 100a e aparecerá em diversos outros momentos do corpus, em meio ao refinamento da teoria das ideias no *Sofista* 259a-b; *Parmênides* 131b e 132d. Espinosa insiste sobre a nossa "participação na natureza divina", por via do conhecimento, num sentido decididamente ético e metafísico que aponta para um aumento de nosso grau de realidade e perfeição a depender do grau de perfeição e realidade do objeto amado. P. Ex. em TIE§8, KV, 26, 8, §4; EIIp49 Dem; EIII Af. 3; EIVp45esc.; EIV Ap.31,; onde repete a fórmula: "*natura divina participamus*". EIIp13esc é exemplar nesse sentido: "Entretanto, tampouco podemos negar que as idéias, tais como os próprios objetos, diferem entre si, e que uma idéia é superior a outra e contém mais realidade do que outra, à medida que o objeto de uma é superior ao objeto da outra e contém mais realidade do que o objeto da outra". "*Attamen nec etiam negare possumus ideas [97] inter se, ut ipsa objecta, differre unamque alia praestantiorem esse plusque realitatis continere, prout objectum unius objecto alterius praestantius est plusque realitatis continet*". (G II 127). Do mesmo modo a tese está presente no *Tratado Teológico Político*, TTP, I, 16, TTP, IV, 60;

qualquer traço do "acosmismo" e reenvia a doutrina para seu sentido fundamentalmente metafísico e ético que permite ao sábio desfrutar da verdadeira satisfação de ânimo (*vera animi acquiescentia potitur*) de que fala EVp42esc, isto é, a consciência e união do homem com Deus, consigo mesmo e com as coisas, por meio do conhecimento intelectivo. Conhecimento que é, simultaneamente, como consequência da imanência e da absoluta inteligibilidade da ideia adequada, humano e divino[123], promovendo um insólito entrelaçamento desses âmbitos que bem poderia ser elencado como expressão do Barroco.

Por fim, em terceiro lugar, a potencialidade (*Potentialität*) é uma categoria e o "caráter fundamental" (*Grundcharakter*)[124] do Barroco e da filosofia de Espinosa, como expressa EIIp3esc, ao afirmar que "a potência de Deus não é outra coisa que a essência ativa de Deus" e que, portanto, "é tão impossível conceber que Deus não age quanto que ele não existe"[125]. A infinidade (*Unendlichkeit*) , ao se opor ao que é acabado e rechaçar qualquer forma puramente limitada, naturalmente envolve um caráter dinâmico. Heinrich Wolfflin já havia observado essa oposição ao constatar, não pela obra de Leon Battista Alberti como fez Gebhardt, mas pela catalogação das formas arquitetônicas[126], que enquanto o Renascimento é explicado pela harmonia das formas limitadas, o Barroco traz consigo a valorização daquilo para o qual não há limites, o infinito e, por conseguinte, longe de expressar uma animação regular, ou um apaziguamento, o Barroco implica o oposto: inquietude, agitação, instabilidade e insatisfação. Elementos que remetem a proposições estruturais da filosofia de Espinosa como a importantíssima afirmação de que "da necessidade da natureza divina devem seguir-se infinitas coisas de infinitas maneiras, isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino"[127] de EIp16; ou a afirmação de EIp34 que sustenta que "a potência de Deus é a sua própria

---

[123] "Por outro lado, o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo perturbado. Em vez disso, consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas desfruta, sempre, da verdadeira satisfação do ânimo". (EVp42esc.)
"*Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur, sed sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius nunquam esse desinit, sed semper vera animi acquiescentia potitur*. (G II 594).

[124] Gebhardt, 1924, p.177

[125] "*Dei potentiam nihil esse praeterquam Dei actuosam essentiam; adeoque tam nobis impossibile est concipere Deum non agere quam Deum non esse"*. (EIIp3esc; G II 106)

[126] Wolfflin, 2019, p.74

[127] "*Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent"*. (G II 40)

essência"[128], isto é, que existir e agir para Deus são uma só e mesma coisa e que a potência de Deus não é senão sua "*actuosa essentia*"; Proposições que culminam em EIp36 segundo a qual "não há nada na natureza de que não se siga algum efeito"[129], proposição que fecha a série de teoremas do *De Deo*. Também um intérprete como Martial Gueroult, afirma o movimento como elemento lógico específico da *démarche* filosófica[130]. E Pierre Macherey sustenta o primazia racional do elemento dinâmico em relação ao estático, como característica distintiva da da filosofia de Espinosa, sem atentar, contudo, que se trata, em verdade, de um elemento da época[131].

Elementos que são, em verdade, características do Barroco e que, possivelmente devido a isso, atravessam a filosofia de Espinosa de ponta à ponta, podendo ser encontradas na teoria dos afetos, quando EIIIp9dem estabelece o desejo como a própria "essência do homem" e como expressão singular do caráter dinâmico da Natureza, na medida em que o esforço de conservação do homem, (sua essência em ato) é referido à sua mente e a seu corpo acompanhado da consciência desse esforço. Ou quando o infinito encontra sua plena significação na teoria do amor intelectual de Deus que nasce do terceiro gênero de conhecimento em EVp33, na medida em que a compreensão das coisas envolve sempre a ideia de Deus como sua causa em EVp32. Característica da salvação (ou da liberdade humana) que se torna mais clara quando Espinosa estabelece a relação entre perfeição e ação, na qual o intelecto é entendido como a parte eterna da mente por meio do qual nós agimos como em EVp40, fazendo referência à ideia de Deus em EIp21, ou seja, vinculando a mente humana - em sua dimensão adequada e intelectiva e ativa, sem relação ao corpo - ao intelecto infinito e sua atividade. A potencialidade, que afirma o mobilismo universal, revela que a natureza em seu conjunto é ela mesma uma multiplicidade infinita de ações que se manifestam no movimento e na interação dos corpos individuais até a ideia, entendida como conceito da mente que a mente forma por ser uma coisa pensante EIIDef.3, e que enquanto

---

[128] "*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*" (G II 77)

[129] "*Nihil existit, ex cujus natura aliquis effectus non sequatur*." (G II 78)

[130] Gueroult, M. *Spinoza I*, 1968, p. 293

[131] "*Il y a ici une sorte de primat rationnel du dynamique sur le statique, tout à fait caractéristique de la manière de philosopher propre à Spinoza*". Cf. Macherey, 1992, p. 92.

volição e afirmação, é um impulso ou ação que em nada se assemelha a uma pintura muda na tela de que fala EIIp49dem.

. Entretanto, segundo essa terceira categoria do Barroco tal como apresentada por Gebhardt, o infinito sempre aparece em sua dimensão potencial, "pois se ele estivesse em ato, ele não seria infinito"[132]. Daí que o Barroco seria um estilo não do Ser, mas do devir, isto é, não do regular, mas do irregular, não do círculo, mas do oval; de modo que em diversas manifestações, como na pintura, a clareza é evitada, assim como a pura univocidade, buscando dar vez à multiplicidade do jogo de luz e sombras. Trata-se de um estilo avesso à linha reta e que encontra na curva e nas dobras sua riqueza. O Barroco "ama a possibilidade, não a realidade"[133].

A argumentação de Gebhardt sobre essa terceira categoria, entendendo a infinidade como "possibilidade não realizada", ou como "realização parcial", como as demais categorias por ele estabelecidas, é problemática e deve ser examinada.

Em primeiro lugar, como sustentar que o infinito substancial deva possuir uma dimensão potencial por oposição ao ato puro se Espinosa afirma expressamente que a existência da substância pertence apenas à sua essência, isto é, que ela existe tão somente pela força de sua definição?[134] Gebhardt parece postular uma incompletude metafísica da atividade substância que faria sentido somente no quadro de um intelecto criador cuja vontade livre é uma projeção imaginária e antropomórfica derivada do finalismo. É o que diz Espinosa no Apêndice[135] do *De Deo*, respondendo aos preconceitos daqueles que se inquietam pelo fato de Deus não ter produzido tão somente homens guiados pela razão. Segundo o filósofo, não faltou matéria para que Deus criasse todos os gêneros de coisas, desde as mais elevadas até aquelas que se situam no grau mais ínfimo de perfeição. A existência atual de toda a variedade possível

---

[132] Gebhardt, *Rembrandt et Spinoza*, 2000, p 109.

[133] Idem, 2000, p.110.

[134] *Primò, Quòd ad ejus essentiam pertinet existentia, hoc est, quòd ex solâ ejus essentiâ, & definitione sequatur eam existere*; (Carta 12; G IV 54)

[135] *Iis autem, qui quaerunt, cur Deus omnes homines non ita creavit, ut solo rationis ductu gubernarentur, nihil aliud respondeo, quam quia ei non defuit materia ad omnia, ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum, creanda; vel magis proprie loquendo, quia ipsius naturae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia, quae ab ali|quo II96 infinito intellectu concipi possunt, producenda, ut pro positione 16. demonstravi.* (G II 96).

concorda com as leis da natureza que, sendo absolutamente amplas, são suficientes para produzir tudo aquilo que é concebido por um intelecto infinito.

Em segundo lugar, como justificar que a filosofia de Espinosa - assim como o Barroco - seria possuidora de uma categoria que matiza a clareza intelectual acerca das teses metafísicas sobre a realidade da substância, se estamos diante de uma doutrina que afirma enfaticamente, como em EIp11dem, que não há nenhuma existência sobre a qual possamos estar mais certos do que a do ente absolutamente infinito ou perfeito, isto é, de Deus?[136] Se poderia ainda assim afirmar graus de clareza proporcionais à participação na natureza divina, sem deixar de sustentar que as ideias adequadas possuem, todas elas de maneira indistinta, transparência integral ao intelecto. Não por acaso a clareza total proporcionada pela certeza absoluta que a filosofia de Espinosa envolve levou um intérprete como Gilles Deleuze a afirmar que para o autor da *Ética* "tudo é luz", de modo que sua filosofia estaria mais próxima do estilo e da arte Bizantina[137] e não do Barroco cujo grande representante seria Leibnitz.

A busca recorrente por associar Espinosa à determinados períodos históricos e culturais pemitiu interpretá-lo como um "iluminista radical"[138], entendido como um dos grandes arquitetos da modernidade. Em sentido contrário, sua alegada antimodernidade propiciou considerá-lo, através dos alemães do século XIX, não apenas como um autêntico Romântico, mas como o filósofo que proporcionou efetivamente ao Romantismo sua fundamentação e acabamento[139].

---

[136] "(...) *adeoque de nullius rei existentia certiores esse possumus quam de existentia entis absolute infiniti seu perfecti, hoc est Dei*". (EIp11Dem; G II 26)

[137] "Se Spinoza se distingue esencialmente de Leibniz, é porque este, próximo de uma inspiração barroca, vê no Sombrio (*fuscum subnigrum*) uma matriz, uma premissa, de onde sairão o claro-escuro, as cores e mesmo a luz. Em Spinoza, ao contrário, tudo é luz, e a Sombrio não passa de sombra, um mero efeito de luz, um limite da luz sobre corpos que a refletem (afecção) ou a absorvem (afecto): está mais próximo de Bizâncio que do Barraco. Em vez de uma luz que sai dos graus de sombra por acumulação do vermelho, tem-se uma luz que cria graus de sombra azul. O claro-escuro é ele mesmo um efeito de esclarecimento ou de sombreamento da sombra: as variações de potência ou signos vetoriais constituem os graus de claro-escuro, já que o aumento de potência é um esclarecimento, a diminuição de potência, un sombreamento". Cf. Deleuze, "*Spinoza e as três Eticas*", in *Crítica e Clínica*, Coleção Trans, São Paulo, 1997, p.159.

[138] Israel, Jonathan I. *Radical Enlightenment*: *Philosophy and the Making of Modernity* 1650-1750. OUP, Oxford, 2001.

[139] *"Spinoza, the damned Spinoza, had a resurgence in modernity as a Romantic philosopher. Lessing won out by recognizing in Spinoza an idea of nature which was capable of balancing the relation between feeling and intellect, freedom and necessity, and history and reason. Herder and Goethe, against the subjective and revolutionary impatience of the Sturm und Drang, based themselves on this powerful image of synthesis and recomposed objectivity: Spinoza is not only the figure of Romanticism; he*

Em todo caso, vale dizer que as incoerências apontadas sobre a interpretação de Gebhardt de modo algum deveriam resultar no descarte de suas categorias e muito menos invalidar sua tese geral que afirma ser Espinosa a grande expressão do Barroco. Purgadas do hegelianismo e do romantismo que se projeta sobre Espinosa, suas categorias são de enorme valor para a compreensão da filosofia do autor da *Ética* e do estilo de sua época, além de possuírem a vantagem de herdar as contribuições dos fundadores da problemática acerca do Barroco. E de igual modo, sua tese possui uma afinidade inexplorada com os trabalhos monumentais dos linguistas e filólogos de sua geração, como Leo Spitzer e Helmut Anthony Hatzfeld, hispanistas germânicos fundadores e desenvolvedores da escola estilística de que falaremos adiante.

Por fim, a "potencialidade" pode ser compreendida efetivamente um traço real da filosofia de Espinosa e do Barroco mas apenas quando compreendida restrita a seu caráter dinâmico, nunca como realização parcial e gradual, como pretende Gebhardt. Se a doutrina poderia guardar alguma relação com o eleatismo na exata medida em que a *Ética* começa pela definição de *Causa sui* em EIDef.I que ao seu modo afirma a absoluta identidade entre ser e pensar, ela também expressa em igual medida o dinamismo e o mobilismo universais por meio de EIp34 que afirma ser a potência de Deus sua própria essência.

---

constitutes its grounding and its fulfillment".Cf. Negri, Antonio, *Spinoza's Anti-Modernity*, Translated by Charles T. Wolfe. This article first appeared in Les Temps Modernes 46:539 (June 1991). It is printed in Graduate Faculty Philosophy Journal Volume 18, Number 2, 1995. Hacked from it is printed form and publicized by korotonomedya in May 2002.p.2

1.2 - O último dos medievais. A dupla face de Espinosa: Uma possível recuperação da tese dialética de Gebhard.

Num sentido imediato se poderia falar do Barroco em Espinosa por meio da absorção dos autores da Espanha do *Siglo de Oro* marcado pela Contrarreforma e pela Companhia de Jesus, como Baltasar Gracián, Francisco de Quevedo e Antonio Pérez ou Saavedra Fajardo. Autores que Espinosa leu e construiu uma biblioteca com os clássicos desse período. Vale assinalar que em sua biblioteca não figuram os autores místicos do período como Calderón de la Barca, Lope de Vega ou San Juan de la Cruz de um período um pouco anterior. Esse seria possivelmente o caminho mais natural para se apreender o Barroco em Espinosa, mas não foi o escolhido por Carl Gebhardt, que pensa a partir das categorias de estilo e época elaboradas no mundo germânico por Wolfflin.

Há, contudo, uma relação que Carl Gebhardt identifica sem que a explore no pormenor. O período gótico medieval aparece como um importante elemento que ao longo de seus artigos o historiador germânico projeta sobre a filosofia e a figura de Espinosa de maneira sutil e por vezes até subliminar, sem maiores desenvolvimentos. É sobremaneira significativo, nesse quadro, que Carl Gebhardt se refira à Espinosa como "Judeu Gótico"[140] .

O interesse pela face medieval de Espinosa por parte de Gebhardt explica que a revista *Chronicon Spinozanum* (1921-1929) tenha sido o lugar privilegiado da aparição de grande parte dos artigos que mais tarde comporiam a obra de H.A. Wolfson quando esta era ainda apresentada sob o título "*Spinoza the last of the medievals: a Study of the Ethica Ordine Geometrico Demonstrata in light of a hypothetically constructed Ethica More Scholastico Rabbinicoque Demonstrata*"[141]. Os artigos de Wolfson foram publicados nas edições de 1921 a 1926. O que corrobora a importância concedida por Carl Gebhardt à investigação das origens medievais do pensamento do filósofo "judeo

[140] Gebhardt, *Spinoza*, 1940, p.29.

[141]Wolfson, H.A. *The Philosophy of Spinoza, Unfolding the Latent Processes of His Reasoning,* Harvard University Press, 1934, p.9

gótico", recusando as simplificações que o rótulo "moderno" pode por vezes ocasionar para uma filosofia como a de Espinosa. O que dizer de uma filosofia que desponta na modernidade, ao lado de Bacon e Hobbes, afirmando com uma absoluta radicalidade teocêntrica, típica da reação representada pela Barroco da Contra Reforma, que "tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido"[142] (EIp15), ou que sustenta como ideal ético adquirido com certeza apodítica que "o bem supremo da mente é o conhecimento de Deus e a sua virtude suprema é conhecer Deus" (EIVp28)[143]?

Na obra de Gebhardt aparece, igualmente não desenvolvida e também na contramão da interpretação panteísta e matematizante de Windelband, a intuição fundamental a partir da qual Wolfson construirá o estudo do subterrâneo da ordem lógica do sistema de Espinosa. Surge com Gebhardt a ideia de que a *Ética* é "o esboço matemático do sistema"[144] e que haveria um elemento subjacente à obra, uma vez que esta eleva à intemporalidade das leis fixas e eternas (matemáticas) aquilo que é dado na temporalidade da revelação, isto é, "o cumprimento da lei", a essência mesma do judaísmo. A filosofia, nesse contexto, não seria outra coisa que a realização dessas leis eternas na vida.

Desse modo, ao tematizar a revelação e a lei judaica como subjacentes à ordem geométrica e elevadas ao plano intelectual *sub specie aeternitatis* pelos teoremas da *Ética*, Gebhardt compreende a doutrina de Espinosa como "religião metafísica". Como uma "filosofia religiosa-universal"[145] ao lado do estoicismo e das doutrinas de Buda, Lao-Tsé e Plotino (por oposição às religiões mitológicas e históricas e às filosofias científico-particulares, como a de Descartes). Mas fundamentalmente Carl Gebhardt é,

[142] "*Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest*". (G II 32)

[143] *" Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere"* (G II 422).

[144] Para essa passagem até certo ponto ambígua, Cf. Gebhardt, *Judaisme et Baroque,* 2000, p.43

[145] "A diferença entre religião mitológica e religião metafísica como etapas sucessivas da evolução religiosa e expressões legítimas de seu próprio sentimento vital, pode ser comparado com a diferença Espinosana entre a religião de inspiração sobrenatural, que usa a fantasia dos profetas e a religião de inspiração natural, cujo órgão é a razão, e dá, portanto, justificação histórica à construção especulativa do filósofo. Mas serve, sobretudo, para determinar a posição histórico-espiritual do Espinosismo. Não se deve colocar no mesmo plano o Budismo, entendido como religião filosófica e o cristianismo ou islamismo, religiões mitológicas. Tampouco se deve colocar no mesmo plano a filosofia religiosa-universal de Espinosa com a filosofia científica particular Descartes ou Bacon. A filosofia de Espinosa é uma religião metafísica, como as doutrinas de Buda, Lao Tzé ou Plotino". Cf. Gebhardt, *Spinoza*, 1940, p.116.

de fato, aquele que primeiramente circunscreve o campo de estudos que seria consagrado pela expressão "*behind the geometrical method"*[146]. Sua leitura, por conseguinte, prenuncia a investigação de Wolfson, que tem o desconcertante projeto de encontrar a "*Ética* original", tal como apareceu "na mente de Espinosa" a partir da herança da filosofia medieval, prioritariamente hispano-judaica e árabe, e da qual a *Ética* ordenada geometricamente seria, como diz Wolfson - dando continuidade à tese de Gebhardt -, "apenas um esboço"[147].

É, portanto, a idade média, em sua face gótica e não românica, como vimos pela supracitada "terceira lei do estilo" entendida como "axioma de ritmo", que interessa particularmente à Gebhardt como um período correlato ao Barroco e que transmite a este sua característica particular: o gosto pelo infinito. Esse ponto é tão decisivo quanto pouco observado, uma vez que o Barroco não constitui uma unidade fechada em si mesma mas, no extremo oposto, se mostra como estruturado num cruzamento de formas distintas que afirmam vigorosamente suas sobreposições, produzindo uma disforme unidade, o que explicaria seu frequentemente notado caráter "contraditório e dialético".

> "No Barroco, a vontade de infinito do gótico tardio se encontra com o princípio formal do renascimento. O Barroco nasce na Espanha, a terra do atraso histórico, no momento em que o Gótico, ainda vivo, afirmando sua essência, se reveste de formas renascentistas. A Espanha é o país sem renascimento. O duplo caráter do Barroco, desejo de forma e vontade de infinito, se mostra com toda clareza em Espinosa"[148].

Esse trecho, ele próprio uma tese geral, é de fundamental importância por algumas razões: I) Ele oferece uma explicação filosófica, sintética e global para o fenômeno representado pelo Barroco. II) Ele enuncia uma tese que se não é totalmente verdadeira do ponto de vista histórico, ao menos revela os pontos fulcrais de produção e manifestação histórica do Barroco. III) Ele aponta a dificuldade de identificação do Barroco, uma vez que se trata de um fenômeno que envolve elementos de períodos históricos diversos e geograficamente esparsos. IV) Por fim, ele afirma com precisão a

---

[146] Wolfson, 1934, p.3

[147]"T*he picture which we have to construct in our own jig-saw puzzle is the Ethics as it was originally formed in the mind of Spinoza, of which the present Ethics in its geometrical form is only a bare outline*". Cf. Wolfson, 1934, p. 4

[148] Gebhardt 1940, p.21

natureza e a profundidade do pertencimento de Espinosa à sua época por elementos filosóficos. Podemos, portanto, dar prosseguimento crítico à tese de Carl Gebhardt que vê a filosofia de Espinosa como expressão inequívoca do Barroco ao explorar as diversas sobreposições temporais na formação da índole intelectual do filósofo, na gênese de seu pensamento e em seu discurso, envolvendo suas opções teóricas e a forma retórica de que lança mão.

Espinosa é comumente entendido, não sem razão, como um pensador moderno que, como outros filósofos do período, se volta contra à cosmologia medieval e à teologia escolástica em favor de um método e uma metafísica mais simplificada, oriunda de Descartes e da *Computatio sive Logica* do *De Corpore* de Hobbes. Na mesma direção, não apenas Espinosa teve interesse pelas novas descobertas, como foi de fato um participante ativo da revolução científica de sua época. Contudo, no lugar do individualismo moderno, com seus peculiares ideais de autonomia, ele compreende os seres humanos inteiramente dependentes de Deus, interdependentes uns dos outros e inseridos em um complexo jogo causal, de modo que a realidade modal que caracteriza a singularidade do "Eu", faz do indivíduo uma realidade completamente "porosa", que embora singular, é constituída no constante intercâmbio com o meio. Do mesmo modo, ele rejeita o livre arbítrio como ilusão imaginária, a superstição oriunda do preconceito finalista e mostra a maneira pela qual crença nos milagres conduz ao maior dos absurdos, o ateísmo. Uma crença que pressupõe uma intervenção divina (sobrenatural) no curso normal da natureza, ocasionando um universo caótico[149] governado por duas potências distintas. Se a modernidade forjou a idéia de uma ética pautada na valorização do poder da técnica e no paulatino domínio do homem sobre a natureza (como em Bacon), cujas origens poderiam ser rastreadas até as teologias protestantes do século XVI que estimulam a produtividade e o lucro, Espinosa parece não possuir a fisionomia de sua época. Na direção oposta, ele se aproxima dos medievais, ao insistir que a alegria e o contentamento íntimo *(vera animi acquiescentia*) não podem ser fruto da produção técnica, da riqueza, da abundância material ou do êxito e glória oriundo da competição cuja fruição é individual. "A verdadeira felicidade e a beatitude do indivíduo consiste unicamente na fruição do bem e não, como é evidente, na glória de ser o único a fruir quando os outros dele carecem; quem se julga mais feliz só porque é o único que está

[149] Cf. TTP, VI.

bem, ou porque é mais feliz e mais afortunado que os outros, ignora a verdadeira felicidade e beatitude. Porque a alegria que assim se experimenta, a menos que seja infantil, não pode resultar de outra coisa que não seja a inveja e a má vontade"[150]. (TTP, III, 145). Só há salvação pelo conhecimento e só há verdadeiro descanso se este for intelectual. Um modo de vida que expressa, de alguma maneira, a continuidade de um ideal anti-moderno de um "*bios theoretikos*" que retroage aos monges medievais, ao pensamento hispano-arabo-judaico, e desses aos filósofos gregos.

Podemos investigar portanto, o pertencimento de Espinosa (como do próprio Barroco, nos termos colocados por Gebhardt) a "dois mundos", quando considerados os elementos modernos amalgamados ao espírito medieval que informa alguma de suas posições e disputa a inclinação geral de seu pensamento. Caso do teocentrismo que orienta pontos angulares de sua filosofia. Por essa via investigativa se deslinda o caráter híbrido da filosofia de Espinosa e a desconcertante coabitação, de enorme relevância teórica para a doutrina, já identificada por alguns intérpretes, de influências modernas e formulações enraizadas em pensamentos muito mais antigos[151]. Trata-se, num certo sentido, de investigar aquilo que se encontra "por detrás da ordem geométrica", visando observar as combinações de teses oriundas de matrizes temporais e culturais diversas. O que implica em destacar a relação de Espinosa com a Espanha, muitas vezes mencionada apenas para fins biográficos e não filosóficos, enfatizando as múltiplas influências que estão nela implicadas.

Vale dizer, contudo, que este caminho embora vislumbrado pelo editor das obras de Espinosa, não foi trilhado por ele. Ao invés de investigar a maneira como o gótico espanhol ainda vivo se reveste de elementos renascentistas, ou como os elementos medievais hispano-judaicos (p. ex. o infinito atual herdado de Hasdai Crescas) foram plasmados pela "forma renascentista" (p. ex a forma geométrica modificada pela gênese poderia ser considerada uma elaboração renascentistas ou ao menos maneirista?), Carl Gebhardt

---

[150] "*Vera foelicitas, & beatitudo uniuscujusque in sola boni fruitione consistit, non vero in ea gloria, quod solus scilicet, & reliquis exclusis, bono fruatur; qui enim se propterea beatiorem aestimat, quod ipsi soli, caeteris non item bene sit, aut quod reliquis sit beatior, & magis fortunatus, is veram foelicitatem, & beatitudinem ignorat, & laetitia, quam inde concipit, nisi puerilis sit, ex nulla alia re oritur, quam ex invidia, & malo animo*". (G III 44).

[151] Cf. Wilson, Margaret, *Teoria do Conhecimento de Spinoza*, The Cambridge Companion to Spinoza Col. Companions & Companions. Trad Cassiano Terra, Ideias e Ideias, Aparecida, 2011. p.123

preferiu ver a partir dos conceitos de Wolfflin e na aproximação com Rembrandt[152], o espírito Barroco de Espinosa.

Não há dúvida que diversas posições de Espinosa surgiram e se desenvolveram a partir do cartesianismo ou mesmo da filosofia de Hobbes, como o caso emblemático do emprego da ordem geométrica devidamente reformada pela gênese[153] utilizada no *De Corpore* e no *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae*. Contudo, essa herança amplamente reconhecida não autoriza resringir o pensamento de Espinosa, como "judeu gótico" nas palavras de Gebhardt, a um único quadro conceitual ao qual o próprio filósofo nunca se limitou, como é possível constatar pelo estudo de sua obra. Ao que tudo indica foram Leibnitz[154] e sobretudo J. G. Wachter, em seu *Elucidarius Cabalisticus,*[155] os primeiros a levantarem efetivas suspeitas de que as origens do pensamento de Espinosa remontariam à Cabala podendo ser rastreadas até o

[152] Para Deleuze, El Greco e Tintoretto seriam as manifestações incomparáveis do Barroco, cujas obras o *Enterro do conde de orgaz* e *Juízo Final*, não apenas estão divididos em duas partes por uma linha horizontal, mas refletem a massa que pende para baixo e a ascensão do elemento imaterial da alma. Elas reproduzem assim os elementos do Barroco arquitetônico formulados por Wolfflin quando este mostra que o mundo Barroco organiza-se de acordo com dois vetores, o afundamento para baixo e o impulso para o alto. (Cf. Deleuze, *A Dobra, Leibniz e o Barroco*, Ed Papirus, São Paulo, 1991, p.51). A nosso juízo não há nada mais distante da clareza da ordem geométrica, dos axiomas, definições e do conhecimento claro e distinto do infinito em ato, que o êxtase religioso elevado ao máximo por El Greco. Contudo, o pintor de Córdoba com seus turbilhões aéreos, representa perfeitamente a projeção fantasiosa do finalismo teológico e da servidão teocrática dos que louvam Deus procurando evitar a sua cólera, ou seja, daqueles que "sonham de olhos abertos"; El Greco contudo, não expressa a salvação imanente nem o modelo de ser humano de que fala Espinosa. Do mesmo modo, o fundo obscuro da pintura de Rembrandt e seu contraste com a potência da luz que se aclara a si mesma, a escuridão do *fuscum sub nigrum* no qual a luz amarela não para de mergulhar não é, em nossa opinião, a melhor representação do espírito da filosofia de Espinosa. A ênfase na oposição cromática entre luz e escuridão, ou seja, a introdução de duplicidades que agrada o espírito dialético e hegeliano de Carl Gebhardt, é avessa ao à filosofia de Espinosa, que enxerga o mundo pelo contínuo do naturalismo integral e, sobretudo, nos graus de participação na natureza divina e nunca nas duplicidades. Por isso, **Espinosa se assemelha mais ao espírito de Peter Paul Rubens**, **(negrito nosso)** flamengo católico e pintor por excelência da Contrarreforma para quem a gama cromática não encontra na dualidade, mas na multiplicidade sua expressão primeira, bem como a multiplicidade de temas e afetos retratados pelo pintor. Assim como Espinosa, Rubens tem plena consciência que o mundo, sob o aspecto fundamental e incontornável das afecções e da imaginação, será sempre variado e essa também é a sua perfeição. Além do mais, sua pintura vai de encontro a Espinosa ao humanizar o conhecimento de Deus e divinizar o homem, pondo a carne e o divino, a matéria e o espírito, no mesmo plano, como na *Circuncisão de Cristo*, encomendado pelos jesuítas genoveses.

[153] Gueroult, 1968, p. 13

[154]Leibnitz, Gottfried Wilhelm, *Philosophical Essays,* Ariew, Roger; Garber, Daniel; Hackett Publishing Company, 1989, p. 273

[155] Wachter, J. G., *Elucidarius Cabalisticus, sive Reconditæ Hebræorum Philosophia, Brevis & Succinta Recensio, Epitomatore Joh. Georgio Wachtero Prof. Romaæ*, 1706

neoplatonismo dos filósofos árabes recebidos através de Maimônides[156]. H.A. Wolfson, por sua vez, como o mais importante estudioso do "subsolo" da obra de Espinosa, abriu o caminho no século XX para que outros intérpretes se empenhassem em buscar e delinear os aspectos menos habituais da complexa formação histórica que a filosofia de Espinosa envolve e da variedade de influências que nela interfere. Seria, portanto, um erro manifesto negligenciar os elementos, por vezes tidos como "exóticos" de que pensamento de Espinosa se nutre, como a filosofia medieval hispano-judaica do *Or Adonai* de Crescas, o *Moreh Nebukim* de Maimônides, a obra ética de Ibn Gabirol, cujo título vertido para o latim é *Tractatus de Animae Virtutum Emendatio*ne, do qual *Intellectus Emendatione* seria uma paráfrase[157], o *Hayy Ibn-Yaqzan* de Ibn Tufayl[158], as obras dos sefarditas gregos e italianos que Espinosa possuía em sua biblioteca, como o *Sefer Elim* de Salomon Delmedigo e, mesmo os mais próximos de Espinosa, como Abraham Herrera e seu *Puerta del Cielo.* Influências que evidentemente enriquecem a doutrina e simultaneamente geram problemas dramáticos para a interpretação de uma filosofia que, concatenada em ordem geométrica, manifestamente destaca sua dimensão apodítica parecendo dizer explicitamente que o leitor deveria considerá-la tão somente pela ordem das razões. O que retira o foco do caráter híbrido da filosofia, parecendo obnubilar o fundo histórico e cultural encoberto pela ordem geométrica.

No entanto, a impressionante herança filosófica hispano-judaica, da qual Espinosa aparece como único portador entre os nomes maiores da primeira modernidade europeia, constitui precisamente aquilo que um dos mais importantes estudiosos do Barroco, o hispanistas Helmut Hatzfeld, destaca como o elemento fulcral capaz de modificar o Renascimento e forjar o Barroco na Espanha: "o caudal árabe e judaico"[159]. A tese de Gebhardt, em sua essência, é claríssima. O Barroco nada mais é que o encontro entre a "forma" vinda da península itálica com o "infinito" presente no gótico culturalmente hegemônico na Espanha, o país eternamente medieval. A Espanha

---

[156] Waxman, Meyer. (1929) "*Baruch Spinoza's Relation to Jewish Philosophical Thought and to Judaism*" The Jewish Quarterly Review 19, n. 4, p. 411-30.

[157] Wolfson, p. 35.

[158] Ramon Guerrero, Rafael, F*ilósofos hispano-musulmanes y Spinoza, Avempace y Abentofai*l, actas del Congreso Internacional sobre "Relaciones entre Spinoza y España" 1992, Universidad de Castilla La Mancha; / Beltrán, Miquel. *The Influence of Abraham Cohen de Herrera's Kabbalah on Spinoza's Metaphysics*. Leiden, Brill, 2016.

[159] Hatzfeld, Helmut. *Estudos sobre o Barroco*. Trad. Célia Berretini, Perspectiva, São Paulo, 2002, p. 50

é a pátria do Barroco por guardar em seu âmago "a nostalgia do infinito" que seria organizada pelo "estilo universal do Renascimento"[160].

Tomando, portanto, como bússola a formulação de Gebhardt, veremos que nesse caráter híbrido, "entre dois mundos", em que se mesclam elementos modernos e medievais na esteira da tradição aristotélica, - e Espinosa se preocupou em adquirir as obras de Aristóteles da edição de Johannes Oporinus[161] - é também onde poderemos encontrar o Barroco em sua filosofia. O que não é uma tarefa simples, uma vez que os estudos raramente insistem sobre a "não modernidade" ou mesmo "anti-modernidade"[162] de Espinosa. O que é explicado por uma história da filosofia que reiteradamente enfatiza as novidades e rupturas de seu pensamento com a tradição, apresentado-o até como um "iluminista radical". Anacronismo que não constitui uma chave de leitura adequada, pois para apreender o sentido do pensamento do filósofo, seria necessário absorver também os aspectos conservadores de sua doutrina, comumente descartados e já descritos como uma importantíssima "tendência do Barroco"[163].

É o que ocorre, por vezes, em matéria religiosa, quando Espinosa insiste sobre o caráter benéfico do que é ensinado originariamente pela escritura, uma vez que essa infunde amor e concórdia na mente humana e que a degeneração desses ensinamentos passou pela introdução de "coisas novas e insólitas"[164] utilizadas para causar a admiração da gente comum e dominá-la por meio desse artifício. Espinosa teria

---

[160] Gebhardt, *Judaisme et Baroque*, 2000, p.38

[161] Aristóteles*, Melanchthon, Philippus., Vives, Juan Luis. Aristotelis Stagiritæ, philosophorum omnium facile principis, Opera, qvae in hvnc vsqve diem extant omnia, latinitate partim antea, partim nunc primum à uiris doctissimis donata, & Græcum ad exemplar diligenter recognita: omnia in tres tomos digesta : accesserunt in singulos libros argumenta, nunc primum ex optimis Græcorum commentaris in Latinam linguam conuersa, & suis quæq, locis apposita. N.p.: ex officina Ioan. Oporini, 1548.* Catalogus Te Winkel nr. 012 (= Freudenthal 012, Aler 002).

[162] Uma exceção à regra é Negri. Cf. Negri, Antonio, *Spinoza's Anti-Modernity* Translated by Charles T. Wolfe. This article first appeared in Les Temps Modernes 46:539 (June 1991). It is printed in Graduate Faculty Philosophy Journal Volume 18, Number 2, 1995. Hacked from it is printed form and publicized by korotonomedya in May 2002.

[163] Todo o capítulo 5 da obra Maravall insiste sobre o caráter conservador da cultura Barroco. José Antonio. *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*, Editorial Ariel, Barcelona, 2012, p. 200; p. 267.

[164] TTP, Prefácio., p. 9; G III 8.

adquirido, através de Uriel da Costa[165], a ideia até certo ponto difundida na época, de que a escritura fosse intencionalmente adulterada. Mas mais do que isso, o filósofo se coloca como um adversário daquilo que ele chama de "cego e temerário desejo de interpretar a Escritura e de inventar na religião coisas novas". (TTP, VII, 97) "*nec tam caeca & temeraria cupiditate interpretandi Scripturam, novaque in Religione excogitandi tenerentur"* (G, III, 97). O que mostra que ele supõe um sentido original da escritura capaz de infundir o bem e, portanto, em conformidade com a razão e com a inclinação de autoconservação do homem que inclui o semelhante como condição desse bem estar de si. Analogamente é o mesmo raciocínio presente na carta 9 que é expresso pela Censura ao seu jovem aluno Casearius, quando este, por imaturidade, se mostra como mais curioso de novidade que de verdade "*magis novitatis quam veritatis studiosus*" (G IV 42b).

Daí a importância de não silenciar a relação de Espinosa com Aristóteles, com a escolástica e com a filosofia medieval hispano-judaica. São enfraquecidas assim, quando não apagadas por completo, as influência de figuras como Burgersdijk e Heereboord, ligados à Universidade de Leiden; Francisco Suárez e Gabriel Vásquez, jesuítas da escolástica espanhola, a escolástica judaica de Maimônides e a escolástica clássica dos séculos treze e quatorze. Com efeito, embora o Barroco possa ser circunscrito na Europa a um período específico, há a dificuldade de posicionar Espinosa numa tradição linear, seja ela temporal ou intelectual[166]. Daí também a vantagem de se investigar o Barroco nos aspectos "não modernos" ou até anti-modernos do pensamento de Espinosa. Se por modernidade entendermos pura e simplesmente a rejeição da tradição intelectual grega e medieval, ou então o aceite de um pós-cartesianismo estrito, que implique uma relação instrumental entre conhecimento e felicidade, devemos concordar que Espinosa, em sentido estrito "não é um pensador moderno"[167].

---

[165] *Trattato teologico-politico*. Introduzione di Emilia Giancotti Boscherini. Traduzione e commenti di Antonio Droetto ed Emilia Giancotti, Postfazione di Pina Totaro, Torino, Einaudi, 2007, Cap. VII, Nota 5, p. 210

[166] "O próprio conceito de Barroco nos situa em uma relação "alucinatória" com o passado e com a objetividade, abrindo uma porta a reconsiderar os limites da periodização e a linearidade da história e da cultura e nos convidando à emancipações com respeito a distinções tradicionalmente assumidas não só em momentos históricos mas também entre as disciplinas do conhecimento". Cf. González García, Moisés; Castignani, Hugo, *Filosofías del Barroco*, Col. *Ventana Abierta*, Madrid, Tecnos, 2020 p. 20

[167] Wilson, Margareth, 2011, p. 124

Em outro sentido, se observarmos o Barroco a partir do espírito jesuíta da Contra Reforma, que buscava reanimar à religiosidade promovendo o estímulo às representações do infinito nas artes, perceberemos a duplicidade na paradoxal valorização do que é material e imaterial. Esse ponto decisivo foi observado nos trabalhos do fundador da estilística, Leo Spitzer, como se o Barroco promovesse uma convivência harmônica entre opostos, valorizando simultaneamente o elemento terreno e celestial. Segundo Spitzer, "o fato espiritual aparece sempre encarnado, e a carne chama sempre o espiritual"[168]. Como se o catolicismo mediterrâneo, espanhol ou italiano, em seu esforço de afirmação, encontrasse na própria matéria e mais ainda, na carne e na própria sensualidade, uma expressão da transcendência e do encontro com o divino. O Barroco aparece nesse sentido, promovendo um retorno à essência mesma do cristianismo e à seu ponto de ruptura com o judaísmo, na medida em que reafirma o Deus que se fez homem e, por isso mesmo, a igualdade do homem perante Deus - o que pode ser visto no TTP ao mostrar a índole diversa dessas religiões e no racionalismo absoluto da *Ética* que iguala Deus e o homem com relação ao conhecimento adequado -. Ou mais precisamente, como se o espírito do catolicismo, planejado, reavivado e ressignificado pelo Barroco produzido pela Contra Reforma, fosse o responsável por conciliar e colocar no mesmo patamar os elementos divinos e mundanos, divinizando os últimos e mundanizando os primeiros; que nada mais são que os elementos espirituais e materiais que em linguagem espinosista podem ser traduzidos por pensamento e extensão. E de fato, Espinosa é o filósofo que diviniza a natureza e naturaliza Deus, seu intelecto, e tudo que dele se segue, todas as ideias e mentes, sem opô-las umas às outras, mas de forma contínua as aproxima, como partes do intelecto infinito de Deus, e evita que sejam apartadas por completo, como se fossem substâncias.

Daí a estrita igualdade dos infinitos atributos da substância e a harmônica duplicidade barroca que, do ângulo do infinito se observa na idêntica dignidade conceitual produzida pelo paralelismo de EIIp7, que afirma ser "a ordem e a conexão das idéias o mesmo que a ordem e a conexão das coisas"[169]; do qual se extrai o corolário de que "a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir e que, portanto, tudo que resulta formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se,

[168] Spitzer, Leo, "*El Barroco español, Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, XVIII, 1944, pp.17-30.

[169] "*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*". (G II 10)

objetivamente, em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão, da idéia de Deus"[170] (EIIp7Cor). Tese que é ainda mais esmiuçada pelo escólio que sustenta que "um determinado modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa expressas de duas maneiras distintas"[171]. Eis um explícito índice do Barroco em Espinosa ao conferir idêntica dignidade ontológica ao que é material e imaterial que, como elementos distintos são, não obstante, o mesmo. E no escólio de EIIp7, na sequência imediata em que enuncia uma de suas teses mais célebres, que expressa com todo vigor o espírito moderno, respondendo de maneira original às questões que se seguem do problema da interação substancial, num diálogo com seus contemporâneos e com a ciência de sua época, Espinosa decididamente opta por reforçar seu vínculo com o passado medieval (de maneira absolutamente contínua e sem saltos), remetendo a elaboração do "paralelismo" à filosofia hispano-judaica e aos hebreus como aqueles que, antes mesmo dele, já haviam de alguma maneira observado a equivalência entre Deus, o intelecto de Deus e as coisas por ele concebidas[172].

---

[170] "*Hinc sequitur, quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est, quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo objective*". (G II 110)

[171] "*Sic etiam modus Extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa*". (G II 110)

[172] *Quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt Deum, Dei intellectum resque ab ipso intellectas unum et idem esse.* (G II 110)

1.3 - O Barroco como o caudal árabe e judaico da Espanha medieval na gênese da formulação do infinito atual: a presença de Hasdai Crescas em Espinosa e a prefiguração de uma agudeza conceitual.

Como mencionado, um aspecto definidor da época barroca nos trabalhos de Heinrich Wolfflin é o valor concedido ao infinito. Valor que expressaria, na interpretação de Gebhardt, advinda do contato com o *De Re Aedificatoria* de Leon Battista Alberti, uma contraposição à fórmula renascentista que vê a conspiração das partes (*conspiratio partium),* derivada da suposição da elegância (*concinnitas*) entendida como delimitação (*finitio*).

E de fato, o período Barroco exprime o gosto pelo "todo" em sentido radical à medida em que o infinito avança sobre novos e diversos âmbitos da cultura, para além das artes. O principal deles, a própria concepção de um universo infinito não hierárquico, unificado por leis naturais que substitui a concepção cosmológica de um todo finito e ordenado hierarquicamente herdado do aristotelismo medieval. Não só o objeto máximo da revolução científica é infinito mas a própria ciência da época frutificou em meio a uma crescente valorização conceitual da noção de infinito e do que dele resulta; como nos desenvolvimentos que conduziram à elaboração dos infinitesimais na linha que vai de Cavalieri à Newton, passando por Fermat e Leibniz. Fenômeno expresso exemplarmente por ocasião da apresentação em 1643, por Evangelista Torricelli, sucessor de Galileu na cátedra de matemática em Florença, da construção de um sólido finito em volume e infinito em comprimento, provocando alvoroço entre os matemáticos da época, que associaram o objeto infinito ao divino, apelidando-o como a "Trombeta [do anjo] de Gabriel"

Espinosa é provavelmente o moderno metafísico que maior dignidade concedeu ao infinito, alçado, enquanto positividade absoluta, a princípio absolutamente primeiro de sua filosofia. Mas igualmente ele aparece como o filósofo que, expressando o espírito de sua época, meditou sobre a natureza do ilimitado deslindando-o em seus diversos ângulos. O que é atestado pela tipologia que efetua acerca dos diversos infinitos sobre os quais, ainda hoje, não parece haver consenso entre os intérpretes[173].

[173] As distinções do infinito conduziram a diferentes leituras. Martial Gueroult, por exemplo, entende que Espinosa sustenta seis diferentes definições de infinito agrupadas em três pares. Cf. Gueroult,*Spinoza, I – Dieu (Éthique I*), 1968, p. 501. Em outra leitura Charles Ramond entende haver apenas três distinções que

Distinções que revelam a centralidade do infinito em sua filosofia para além daquele relativo à natureza substancial e cuja polivocidade é atestada pelos diversos infinitos que efetivamente exprimem e produzem a inteligibilidade de diversos âmbitos da realidade, como o infinito contínuo que explica a variabilidade ilimitada das possíveis composição dos afetos que determinam o corpo e a mente humanas (EIIIp56, 57 e 59esc).

Espinosa inicia a Carta 12 com uma vertiginosa série de distinções acerca dos tipos de infinito e das possíveis considerações desse conceito. I) O infinito que existe pela força de sua essência ou definição e o infinito que não tem começo nem fim, não pela força de sua essência, mas por sua causa; II) o infinito que é sem limites e que não pode ser explicado por nenhum número, embora tenhamos o seu máximo e o seu mínimo, i.e., infinitos que podem ser maiores uns que os outros; III) o infinito que podemos apenas inteligir e não imaginar, i.e., que não pode ser dividido sem contradição, e aquele que podemos inteligir e imaginar, que pode ser dividido sem contradição[174].

Contudo, ao aparentemente dar por encerrada sua extensa explicação sobre a natureza do infinito em suas diversas acepções à seu amigo Lodewijk Meijer, Espinosa finaliza a Carta 12 nos seguintes termos:

> "Gostaria ainda de observar que julgo que os peripatéticos mais recentes compreenderam mal uma demonstração dada pelos mais antigos para provar a existência de Deus. É assim que a encontro enunciada num judeu chamado Rab Ghasdj. Se houver um progresso ao infinito das causas, tudo o que é será causado, mas nenhuma coisa causada pode existir necessariamente pela força de sua natureza; logo, nada há na Natureza a cuja essência

refletem distintas apreensões: um infinito ontológico, um matemático e um gnosiológico. Cf. Ramond, Charles, *Qualité et Quantité dans la philosophie de spinoza*, collection: philosophie d'aujourd'hui, puf. 1995, pp. 131-135. Num artigo recente, Giorgio Ferreira, por sua vez, distingue quatro noções do infinito na Carta 12: o infinito em ato, o indefinido, o ilimitado e o não enumerável, Cf. Ferreira Giorgio Gonçalves, *Infinito e número na filosofia de Espinosa*. revista kriterion, v. 62, n. 149, 2021.Como nossa discussão não se volta sobre a tipologia completa dos diversos infinitos, seu número e natureza, focaremos nossa discussão na recepção de Hasdai Crescas por Espinosa no que tange tão somente o infinito atual.

[174] Chauí, Marilena de Souza, *Nervura do real*: Liberdade. Brasil: Companhia das Letras, 1999, p.719. Para uma outra tipologia anterior proposta pela autora Cf. Chauí, O contradiscurso de Baruch Espinosa, *in Da Realidade sem Mistério ao Mistério do Mundo*, Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1981. p. 20. "A primeira distinção concerne a diferença entre a infinitude da substância e a infinidade dos modos. A segunda concerne o infinito matemático e a imagem do imenso. A terceira concerne ao que pode ser conhecido apenas pelo intelecto e o que pode ser conhecido por ele e a imaginação".

> pertença uma existência necessária. Mas isto é absurdo. Logo, a premissa também o é. A força do argumento não está em que seja impossível haver um infinito em ato ou um progresso das causas ao infinito, mas apenas em que nele se supõe que as coisas que não existem necessariamente por sua natureza não são determinadas a existir senão [*nisi*] [175] por uma coisa que existe necessariamente por sua natureza"[176]. (Carta, 12)

Não deixa de causar espanto que Espinosa, como quem transita entre dois mundos, seja o moderno filósofo implicado na revolução científica e, simultaneamente, aquele que busca na tradição intelectual da Espanha medieval árabe e judaica, representada pela referência ao Rabino Ghasdj, isto é, Hasdai Crescas (1340-1410), os elementos que lhe permitirão formular o princípio de sua metafísica sob a forma do infinito em ato.

As obras dos dois autores possuem diversos pontos em comum como os infinitos atributos divinos, o determinismo, a afirmação de uma extensão infinita, além da noção de *amor Dei intellectualis,* cuja fonte mais próxima a Espinosa não é Crescas, mas Leão Hebreu e seus *Diálogos de Amor* do qual Espinosa possuía em sua biblioteca uma edição em língua espanhola. Todos esses são ponto que sugerem fortemente a presença das ideias do Rabino de Zaragoza, na obra do filósofo de Amsterdã[177]. Mas a questão envolvendo o infinito atual é certamente o ponto emblemático, não apenas porque Espinosa refere-se à Hasdai Crescas naquele que representa o tópico fulcral de sua

---

[175] Já foi notado que o texto estabelecido por Gebhardt e quase todos os tradutores que seguem os *Opera Postuma* reproduzem a partícula *non* e que torna ininteligível a última frase de Espinosa. A presença de um *non* e a ausência de um *nisi* fazem Espinosa dizer o contrário do que pretende – "as coisas que não existem pela força de sua natureza *não* são determinadas a existir por uma coisa necessariamente existente por natureza". Essa questão foi notada por Atilano Domingues em sua tradução da Carta 12 para o espanhol e também por Win Klever que sugere a introdução do *nisi* na frase final, mostrando que na cópia que Leibniz possuía da "carta sobre o infinito", ele acrescenta o *nisi*. Cf. Chaui, *A Nervura do Real*, 1999, Nota 298, p. 173.

[176] *"Verùm hic obiter notari velim, quod Peripatetici, ut puto, male intellexerunt, demonstrationem Veterum, qua ostendere nitebantur, Dei existentiam. Nam ut ipsam apud Judaeum quendam, Rab. Jaçdaj vocatum reperio, sic sonat: Si datur progressus causarum in iv62b infinitum, sunt ergo omnia quae sunt, etiam causata, atqui ad nullum, quod causatum est, pertinet ex vi suae naturae necessariò existere, ergo nihil est in natura ad cujus essentiam pertinet necessariò existere, sed hoc est absurdum ergo et illud; quare vis argumenti non in eo sita est, quod impossibile sit dari actu infinitum, sed tantùm in eo, quòd supponant sc. quae sua natura non necessariò existunt, non determinari ad existendum à re sua natura necessariò existente*". (G IV 62b)

[177] Cf. Leone, Alexandre, *A Carta sobre o Infinito de Espinosa Como Recepção da crítica de Crescas a Maimônides*. Cadernos de Língua e Literatura Hebraica, [S. l.], n. 11, 2014, ; Cf. Melamed, Yitzhak Y., *Hasdai Crescas and Spinoza on actual infinity and the infinity of God's attributes*, in Nadler, Steven M. *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*. Anguilla: Cambridge University Press, 2014, pp.204-216.

filosofia, mas sobretudo, e isso é o mais importante, porque a formulação que dá à questão guarda afinidades estruturais com aquela realizada pelo Rabino da Espanha gótica.

Ao longo da "*Carta sobre o infinito*", Espinosa retoma um ponto de sua filosofia já desenvolvido nos *Cogitata Metaphysica*[178], como a referência àqueles que confundem os entes de razão, como os modos de pensar[179] (P. ex. a medida, o tempo e o número) com entes reais, ignorando a verdadeira natureza das coisas. O que permitirá a ele explicar as confusões mentais dos que buscam compreender a realidade com o auxílio de tais noções e acabam por inverter a marcha da natureza (*progressum Naturae)* caindo no desvario e produzindo o absurdo[180].

Embora a aparição de Crescas no último parágrafo da Carta possa, à primeira vista, parecer surpreendente e destoante no curso geral da argumentação, pode-se argumentar que sua presença já está dada de maneira implícita, desde o início, em função da natureza dos problemas tratados como no caso emblemático da extensão infinita. E apesar de não possuirmos a Carta em que Lodwick Meijer pede explicações à Espinosa, os problemas tratados levam a crer que a questão trazida por ele acerca do número e natureza do infinito tenha sua origem nas elaborações daqueles a quem Espinosa chama no ´último parágrafos de "peripatéticos recentes". São a esses

---

[178] "Ademais, também para explicar uma coisa temos *modos de pensar*, a saber, determinando-a por comparação com outra. Os modos de pensar pelos quais o fazemos chamam-se – tempo, número, medida, e talvez haja ainda outros. Destes, o tempo serve para explicar a duração, o número para a quantidade discreta, a medida para a quantidade contínua." (CM I, 1, p. 199). "*Ad rem deinde explicandam etiam modos cogitandi habemus, determinando scilicet eam per comparationem ad aliam. Modi cogitandi, quibus id efficimus, vocantur tempus, numerus, mensura, & siquae adhuc alia sunt. Horum autem tempus inservit durationi explicandae, numerus quantitati discretae, mensura quantitati continuae*". (G I 234).

[179] "O ente de razão, enfim, nada é além de um modo de pensar que serve para mais facilmente reter, explicar e imaginar as coisas entendidas". (CM, I,I, p. 99). *"Ens denique rationis nihil est praeter modum cogitandi, qui inservit ad res intellectas faciliùs retinendas, explicandas, atque imaginandas*". (G I 233).

[180] É notável que na Carta 12 Espinosa subverta, como num discurso agudo e engenhoso, o conceito de modos de pensar *(modus cogitandi*), identificando-os com modos de imaginar (*modus imaginandi*). "Vê-se claramente, portanto, que a medida, o tempo e o número são apenas modos de pensar, ou melhor, de imaginar. Por isso, não é de espantar que todos aqueles que se esforçaram para compreender a marcha (*progressum*) da Natureza com o auxílio de tais noções, elas também mal compreendidas, se embaraçaram em dificuldades inextricáveis, de onde só puderam sair destruindo tudo e admitindo absurdos ainda maiores" (Carta 12 p.71). "*Ex quibus clarè videre est, Mensuram, Tempus, & Numerum nihil esse praeter cogitandi, seu potiùs imaginandi Modos. Quare non mirum est, quòd omnes, qui similibus Notionibus, & quidem praeterea malè intellectis, progressum Naturae intelligere conati sunt, adeò mirificè se intricârint, ut tandem se extricare nequiverint, nisi omnia perrumpendo, & absurda etiam absurdissima admittendo* ". (G IV 57)

peripatéticos, possivelmente da moderna escolástica espanhola[181], a quem Espinosa responde, se valendo para tanto de Hasdai Crescas. Nessa linha, poder-se-ia dizer que há apenas em aparência uma mudança abrupta no movimento do texto, se compararmos o último parágrafo e as partes anteriores, uma vez que o desfecho da carta 12 reenvia o leitor à questão que realmente interessa ao filósofo desde o início, isto é, o infinito que em sua tipologia aparece como a forma mais elevada: o infinito em ato.

Causa espanto que ao abordar um tópico de suma importância de seu sistema e no centro das preocupações artísticas, científicas e filosóficas da época barroca, o que move o interesse de Espinosa seja apresentar a Lodewijk Meijer e aos demais leitores a quem a carta certamente se dirigia como correspondência pública, uma das premissas da demonstração da existência de Deus efetuada por um filósofo hispano-judaico, o Rabino Hasdai Crescas, em sua obra *Or Adonai*[182]. O que sugere uma distância cultural abissal entre Espinosa e seu círculo holandês. Em sua obra Crescas comenta as 25 premissas aristotélicas enunciadas por Maimônides, e volta sua análise para aquilo que por excelência representaria um absurdo segundo a tradição, a saber, a existência de um número infinito de causas e efeitos, nos termos como é exposta a questão na terceira premissa na segunda parte do *Guia dos Perplexos*:

> "É por causa da relação entre causa e efeito que uma série infinita de causas e efeitos é impossível. O argumento pode ser enunciado da seguinte forma: Um efeito por sua própria natureza tem apenas existência possível, exigindo, portanto, um determinante para trazer a preponderância de sua existência sobre sua inexistência, cujo determinante constitui sua causa. Agora deve inevitavelmente se seguir que no agregado de uma série infinita de causas e efeitos ou todos os membros da série seriam efeitos ou alguns deles não seriam efeitos. Se fossem todos efeitos, todos teriam existência possível. Eles exigiriam algum determinante para trazer a preponderância da existência sobre a inexistência e, portanto, pressupõem necessariamente a existência de uma causa sem causa [fora da série]". (Crescas, 1929, 1, 1, 3, p. 221 e 223)

---

[181] Para os "peripatéticos recentes" a cadeia causal deve ser finita. Cf. Chauí, 1999, p. 726-9. É possível que Espinosa, através de Meijer, esteja pensando na Metafísica Especial de Suárez nas *Disputaciones Metafísicas XXVIII, Seccion Primera, Si es correcta la división del ente en infinito y finito, in Suárez, Francisco. Disputaciones Metafísicas XXIV-XXX, Vol. 4, edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, biblioteca hispanica de filosofia, 1962, editorial gredos, p. 192;*

[182] Crescas, Hasdai, *Or Adonai*, Text and Translation of the Twenty Five Propositions of Part I of Book I of The *Adonai* by H. A. Wolfson, in *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*. Cambridge, Harvard University Press, 1929, pp.130-315.

Ora, se o efeito considerado em si mesmo tem existência apenas possível ele é contingente, daí a necessidade de uma causa determinante que estabeleça sua existência. Do mesmo modo uma série causal infinita onde todos os elementos são causados, isto é, são efeitos, necessita de uma causa que seja ela mesma não causada e portanto apta a estabelecer a necessidade da cadeia causal como um todo, pois do contrário a série seria integralmente contingente. A esse elemento que dá preponderância existencial à série causal em sua totalidade, Hasdai Crescas dá o nome de "causa sem causa".[183]

Nessa sequência argumentativa, a questão é, por conseguinte, invertida em relação à tradição aristotélica desenvolvida pelos árabes, que deságua em Maimônides e chega até Crescas. Da maneira como a questão é posicionada pelo Rabino de Zaragoza em seu comentário à terceira premissa do *Guia dos Perplexos*, fica claro que não se trata mais de afirmar a necessidade de uma causa primeira como consequência lógica da impossibilidade de uma cadeia infinita de causas e efeitos. Esse é o centro do argumento. A impossibilidade do infinito em ato não é em momento algum colocada em questão. Trata-se, ao contrário, de buscar o fundamento que explicaria a existência em ato de entes que, considerados em si mesmos (por sua própria essência), envolvem apenas a possibilidade. Qual o princípio que, por sua ação preponderante, traria a existência da série causal infinita como um todo? Eis a maneira como a questão é estruturada por Hasdai Crescas.

Na sequência do texto de *Or Adonai*, Crescas dá mais um passo em direção à afirmação do infinito atual ao explicitar que Maimônides, em verdade, não teria estabelecido a impossibilidade do infinito atual em relação aos intelectos, mas apenas em relação aos entes que envolvem ordem e posição[184], ou seja, as magnitudes materiais, os entes físicos, e as magnitudes imateriais, os números. Mas o estabelecimento positivo do infinito atual aparece apenas quando o autor retoma a discussão informando o leitor que, desde o início, a prova que vinha utilizando em suas análises, fora desenvolvida por Al-Tabrizi[185], escritor persa muçulmano do século XIII,

---

[183] Crescas, 1929, 1,1,3, p. 223

[184] "*We must observe that the possibility of infinit number is denied by the author [Maimonides] only with reference to objects which have order either in position, as magnitudes or in nature, as causes and effects, he does not deny its possibility with reference to objects which have no order either in position or in nature, as, for instance, intelects or souls. This is in accordance with the view of Avicenna and Al Ghazali*." Idem, 1.1.3, p. 223.

[185] "*I say that the argument framed here by Altabrizi, which has been discussed by us in the third chapter of the first part, and of which there is a suggestion in the eight book of Physics and in the Metaphysics is*

em seu comentário sobre as 25 premissas de Maimônides. A conclusão de Crescas é a de que os raciocínios de Al-Trabizi não são capazes de estabelecer a impossibilidade da existência do infinito atual. Por conseguinte:

> "Deve-se admitir que a emanação de um número infinito de efeitos de uma única causa não seria impossível, se apenas fosse possível que uma única causa fosse a fonte de emanação de mais de um efeito. E assim, na medida em que é evidente que pode haver um número infinito de efeitos, apesar de todos eles serem dependentes de uma causa comum, deve-se concluir que a suposição de uma causa comum para mais de um efeito não tornaria impossível que esses efeitos fossem infinitos em número. Sendo este o caso, assumindo agora uma série de causas e efeitos em que o primeiro é a causa do segundo, e o segundo do terceiro e assim para sempre; por quê pela mera suposição de uma causa comum para a série como um todo, o número de causas e efeitos dentro dessa série não poderia ser infinito?" (Crescas, 1929, 1,2,3, p.225)

Crescas se opõe à tradição representada por Al-Tabrizi, ao pretender que uma única causa, pode efetivamente, engendrar um número infinito de efeitos e de que esses sejam seriados em ato. A necessidade de um número infinito de efeitos parece derivada da impossibilidade de uma razão que limite a multiplicidade (o número) de efeitos de uma determinada causa ou emanação. É "evidente que pode haver um número infinito de efeitos, apesar de todos eles serem dependentes de uma causa comum", logo, "a suposição de uma causa comum para mais de um efeito não tornaria impossível que esses efeitos fossem infinitos em número". Havendo uma multiplicidade de efeitos na realidade, eles devem ter por origem uma causa única. E não havendo uma razão que limite o número de efeitos de uma única emanação, eles devem ser infinitos. A identificação das expressões "ser evidente" e "não ser impossível" que vemos nas traduções de H. A. Wolfson e Roslyn Weiss[186] do mesmo trecho da obra de Crescas, parece reveladora da maneira com a questão é posicionada pelo Rabino de Zaragoza.

A semelhança com o modo como Espinosa estrutura seu argumento em um dos momentos de sua prova ontológica não poderia ser maior. Como quando afirma a

---

not altogether sufficient, considering the particular view espoused by the master [Maimonides]". Ibidem, 1.2.3, p. 225.

[186] "*Generally, if an emanation of more than one effect is possible for a single cause,* ***there is no impossibility*** *in the existence of infinite effects having a single cause. Since it is not impossible for effects to be infinite, even if they all have the same cause, it follows that the existence of one cause for all of them does not necessitate the impossibility of infinite effects. Therefore, if we assume causes and effects in which the first is the cause of the second and the second of the third, and so on ad infinitum, how, if only I knew, could the existence of a single cause, were we to assume it, necessitate the impossibility of infinite causes and effects?*" Cf. Crescas, Hasdai, (2018) Light of the Lord (O*r Hashem*), 1,2,3: Transl. with Introd. and Notes by Roslyn Weiss,. Reino Unido: Oxford University Press, p. 83

existência necessária daquilo para a qual não há uma razão ou causa que impeça a sua existência. "Disso se segue que uma coisa existe necessariamente se não houver nenhuma razão ou causa que a impeça de existir. Se, pois, não pode haver nenhuma razão ou causa que impeça que Deus exista ou que suprima a sua existência, deve-se, sem dúvida, concluir que ele existe necessariamente"[187]. (EIP11dem) E o mesmo vale para as infinitas cadeias de causas e efeitos infinitos, que se seguem da natureza do ente absolutamente infinito, como preconiza EIP16[188].

Igualmente, como consequência da tese de que uma causa produz infinitos efeitos, Crescas pretende que a "causa comum" de toda a série, possa produzir cadeias causais onde os termos seriam causa uns dos outros, progredindo *ad infinitum*. Contudo, se a "causa comum" é concebida como anterior e primeira em relação aos elementos da série, nem por isso ela poderia ser dita primeira no sentido em que inicia (e portanto limita) uma série causal infinita em uma única direção, impedindo a progressão causal ilimitada.

> "Mas se eles não são todos efeitos, algum deles ao menos, seria uma *causa sem causa*, a qual marcaria, portanto, o fim de toda a série. Mas a série é suposta como infinita. Consequentemente uma contradição. E essa contradição apenas ocorre porque admitimos a existência de um infinito número de causas e efeitos"[189].

A causa primeira nesse sentido preciso, isto é, o "Ser necessário" entendido como "causa comum", não deve ser entendido como o "termo inicial da série causal" isento de relação com os demais elementos; como se se tratasse apenas do responsável pelo segundo elemento, o segundo pelo terceiro, este pelo quarto e assim por diante. Ao contrário, enquanto "causa comum", cada elemento da série deve a ela sua existência, e nesse sentido pode-se pensar que ela possui uma relação de imanência à cadeia causal em sua integralidade. A causa primeira é, por conseguinte, uma causa ontológica e portanto deve ser entendida sua anterioridade em relação a todos os demais termos da série causal. Qualquer anterioridade cronológica, contudo, implicaria limitação da série,

---

[187] "*Ex quibus sequitur id necessario existere, cujus nulla ratio nec causa datur, quae impedit quominus existat. Si* itaque nulla ratio nec causa dari possit, quae impedit quominus Deus existat, vel quae ejus existentiam tollat, omnino concludendum est eundem necessario existere"*. G II 24

[188] "Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino"(EIP16); "*Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent"*. (G II 40)

[189] Crescas, 1929, 1,1,3, p.223

o que conduziria à impossibilidade do infinito em ato e o equivaleria ao infinito potencial, isto é, à tese da tradição aristotélica negada por Crescas. Por conseguinte, a "causa comum" pode ser entendida como causa que guarda uma dimensão imanente[190] e simultânea[191] aos seus efeitos, que entre si estabelecem uma relação acidental[192] e contingente[193], e de sucessão não simultânea, mantendo o vínculo de necessidade com a causa primeira.

Embora Gebhardt não tenha sequer esboçado um estudo acerca da recepção de Espinosa à Hasdai Crescas na elaboração de sua concepção do infinito atual em meio à crítica do Rabino de Zaragoza à terceira premissa de Maimônides no *Guia dos Perplexos*, é de extrema importância destacar o mérito do historiador alemão ao enfatizar o vínculo entre Espinosa e a Espanha medieval, como elemento central constitutivo do Barroco. Por conseguinte, a presença de Hasdai Crescas na filosofia de Espinosa deve ser lida não como uma influência acidental, mas como exemplo emblemático e legítimo ponto de fusão das forças morfogênicas que atuam na constituição da modernidade europeia, tal como preconizado por Gebhardt em sua filosofia da história, que vê irromper na filosofia de Espinosa as categorias fundamentais da época barroca. Que esse ponto de fusão das forças morfogênicas se dê, no âmbito estritamente filosófico, na tessitura daquele que é possivelmente o mais importante conceito do século XVII, o infinito, e que a moderna formulação desse conceito envolva elementos da Espanha judaica medieval, aparece como um importante passo para afirmar Espinosa como autêntica expressão filosófica do Barroco, dando sequência, por outros meios, à via aberta por Carl Gebhardt. Além do mais, pode-se argumentar que a modelagem que Crescas dá à questão, invertendo uma das mais importantes teses metafísicas da filosofia, a suposta impossibilidade de uma série causal

---

[190] É de fundamental importância enfatizar que as aproximações aqui pretendidas entre Espinosa e Crescas não pretendem escamotear ou mesmo anular as enormes diferenças conceituais e históricas que apartam os dois autores. Crescas refere-se a Deus como "*causa sem causa",* de modo que mesmo quando a "causa comum" é interpretada como possuindo uma dimensão imanente aos seres possíveis, Deus, o Ser necessário, mantém sua transcendência nos moldes da tradição na qual Crescas se insere. A própria linguagem "*causa sem causa"*, expressa o caráter negativo e inacessível da essência divina ao homem. No extremo oposto, dizer da substância que é *causa sui* revela com exatidão o caráter integralmente positivo e imanente do ente absolutamente infinito, que rechaça toda transcendência ao mesmo tempo em que afirma sua natureza radicalmente inteligível.

[191] Leone, A. 2014, p. 6

[192] *Idem*, p. 9.

[193] Cf. Leone, A. 2020, p. 35

infinita, agrada sobremaneira Espinosa. Com efeito, a solução que o rabino dá para a questão, em boa medida prefigura aquilo que, na espanha barroca dos autores da biblioteca de Espinosa, será chamado de *discurso agudo*, isto é, aquele discurso ou raciocínio que revela uma solução original, impensada e desconcertante para um problema.

Os comentários de Hasdai Crescas em *Or Adonai* acerca das premissas de Maimônides no *Guia* nos fazem refletir sobre o limiar das épocas e parece já indicar, no horizonte do medievo tardio espanhol, a concepção de que o universo infinito começa despontar frente ao universo finito da tradição aristotélica. Essa concepção do gótico será plenamente realizada no Barroco, quando o infinito, desenvolvido em muitas dimensões ganha na obra de Espinosa sua principal acepção, formulada na definição mesma de Deus. "Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. Digo absolutamente infinito e não infinito em seu gênero, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação"[194]. (EIDef6).

[194] "*Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unum quod que aeternam et infinitam essentiam exprimit. Explicatio. Dico absolute infinitum, non autem in suo genere; quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus;* quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit*". (G II 6)

Capítulo 2 - O Mundo Ibérico na Holanda

2.1 – A literatura barroca dos sefarditas de Amsterdã

O chamado "ramo ocidental da diáspora sefardita" foi composto por pessoas que cresceram como cristãs, foram educadas em escolas cristãs e frequentaram universidades na península ibérica, antes de se estabelecerem em outras regiões da Europa. Esses portugueses e espanhóis que viveram como cristãos e não conheceram o judaísmo antes de inventá-lo, levaram consigo valores culturais radicalmente diversos daqueles presentes nas primeiras ondas migratórias que rumaram para o oriente, buscando e encontrando tolerância nas imensas porções de terra sob domínio do Império Otomano ou em vias de sê-lo. Os membros do ramo ocidental da diáspora, devido a seu profundo envolvimento na vida cultural da península Ibérica da qual eram parte indissociável, passados mais de cento e cinquenta anos dos decretos de Alhambra em 1492, privados do contato com o judaísmo, conservaram o interesse pelo que se passava na vida cultural e intelectual de sua terra natal e se empenharam em reproduzir esse ambiente[195] nos lugares por onde passaram e se estabeleceram. Este vínculo não foi enfraquecido na geração dos filhos dos primeiros sefarditas chegados à Holanda, como Espinosa, ou que lá tenham chegado ainda crianças, como Menasseh ben Israel (Manuel Dias Soeiro) vindo da Ilha da Madeira.

[195] "Uma marca registrada específica que caracteriza a diáspora sefardita ocidental, em sua totalidade, é o senso de identidade interna coletiva que foi o legado de seu destino. Eles se viam pertencentes ao 'povo espanhol e português' judaico, que é o que queriam dizer quando se referiam a si mesmos como 'membros da *Nación*'. Os laços familiares próximos que permeiam a diáspora reforçam o seu próprio sentimento de identidade coletiva. Documentos testamentários, numerados em centenas, que chegaram até nós, do século dezessete ao dezoito, indicam que nem as fronteiras nacionais nem a distância impediram esses laços. No que diz respeito a indivíduos ou ramos inteiros de famílias que foram deixados para trás na Espanha ou Portugal, e que continuaram a viver externamente como cristãos em terras onde o judaísmo foi proscrito, o parentesco com familiares dispersos em muitos países não foi de forma alguma comprometido. Esses ex-cripto-judeus continuaram a considerar seus familiares nas "terras da perseguição" como membros não menos do que eles próprios da *nação* espanhola e portuguesa" Kaplan, Yosef. *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro*. Oxford: Littman Library; Oxford University Press, 1989, *Preface to the Hebrew Edition* p. VIII.

A literatura e a poesia nos permitem enxergar de um ângulo privilegiado a que ponto a comunidade portuguesa sefardita[196] de Amsterdã em que nasce Espinosa, estava imersa na cultura ibérica. É notável que esse vínculo, longe de se restringir à primeira geração de sefarditas que desembarcava nos Países Baixos, tenha atravessado todo o século XVII e atingido seu cume com a fundação, em Amsterdã, das sociedades literárias. O caminho que conduz à fundação dessas associações, estruturadas nos moldes estritos das academias portuguesas e espanholas em uma comunidade sefardita em um país protestante de língua germânica do norte da Europa, aparece como um forte indício da manutenção da identidade ibérica dos sefarditas e da natureza do laço que os unia à sua terra de origem. Em 1676, é fundada a *Academia de los Sitibundos*, isto é, dos que têm sede, dos sedentos; e em 1685 aparece a *Academia de los Floridos*, cujo nome talvez se deva ao Ladino, também chamada *lengua florida*, aquela em que foi editada a *Bíblia de Ferrara*, usada por todos os sefarditas que frequentaram os primeiros anos na escola *Talmud Torah* e que Espinosa guardou consigo, em sua biblioteca, durante toda a vida. Estas sociedades, que também aparecem em Livorno, outro importante ponto da diáspora sefardita ocidental, eram similares em seus objetivos e em sua organização - como o número de membros e suas respectivas funções - às academias literárias da Espanha dos séculos XVI e XVII sob o reinado de Felipe III[197].

Por meio destas sociedades, os escritores de espírito agudo e engenhoso, tinham a oportunidade de apresentar suas criações aos intelectuais e à abastada elite sefardita. Os comerciantes sefarditas que ocupavam posições de importância política e econômica promoviam o mecenato e o financiamento da atividade literária. A elite mercantil sefardita seguia, assim, os costumes ibéricos, possivelmente esperando ser reconhecida pela elite holandesa com o mesmo apreço e distinção que esta dispensava à elite católica portuguesa e espanhola que havia permanecido na península Ibérica. Mas, fundamentalmente, essas sociedades possibilitavam com que a elite ilustrada sefardita, que compreendia o real valor das palavras, expressasse os profundos laços que a uniam à cultura Ibérica. Por meio das sociedades podia-se rememorar e repassar às novas gerações nascidas em solo holandês a tradição literária, o gosto e o espírito da cultura

[196] Emprego prioritariamente nesse capítulo o termo "sefarditas", "comunidade sefardita" ou "comunidade portuguesa", para me referir aos judeus ibéricos de Amsterdã. Quando me referir aos "conversos*"* e a seu complexo processo de metamorfose cultural e religiosa e as dúvidas, duplicidades e cisões de consciência resultantes desse processo, usarei a expressão "marrano", "cripto-judeu" e "ex-marrano".

[197] Kaplan, 1989, p. 286

trazida pela primeira geração de imigrantes sefarditas, aquela dos pais e professores de Espinosa; cultura que posteriormente seria reconhecida como barroca[198].

Uma situação peculiar foi experimentada pela "*gente da nação portuguesa e española"* de Amsterdã em seu primeiro século de existência. Por um lado havia um enorme esforço para recuperar a memória e a cultura religiosa judaicas. Daí a busca por rabinos em diversas partes da europa e do norte da África (como os ashkenazis Uri Há Levy oriundo, da Baixa Saxônia e Saul Levi Morteira, de Veneza; além dos os sefarditas Isaac Uziel, de Fez, e José Pardo, de Tessalônica), que introduziram o judaísmo ortodoxo entre os sefarditas. Por outro lado, a cultura produzida na Espanha após sua unificação, orientada pela contrarreforma e assemelhada à portuguesa por ocasião da União Ibérica (1580-1640), havia chegado absolutamente viva à Holanda. Por conseguinte, os mesmos personagens do processo de metamorfose religiosa que envolvia o ressurgimento do judaísmo e a difusão do hebraico também contribuíram e experimentaram, de modo paradoxal e pronunciado, a expansão e o aprimoramento do patrimônio linguístico e cultural trazido da península Ibérica em seu momento de máximo esplendor, isto é, a cultura literária barroca daquele período que seria chamado *Siglo de Oro*.

Nesse quadro, longe de se dissipar, as línguas portuguesa e espanhola foram zelosamente cultivadas pelos judeus de Amsterdã durante todo seu primeiro século na Holanda. O apreço dos sefarditas pelas línguas ibéricas também advinha do fato de que pouquíssimos conheciam efetivamente o hebraico, de modo que coube sobretudo à língua espanhola[199] a monumental tarefa de fornecer os princípios e abrir caminho para a religião que tentavam, simultaneamente, descobrir e inventar, uma vez que para os judeus convertidos na Holanda, o primeiro modo de vida judaico que conheceram foi aquele que eles próprios criaram.

---

[198] Kaplan, 1989, p. 297.

[199] Uma exceção à regra parece ser a *Providencia de Dios con Ysrael y Verdad de la Ley de Moseh y nulidad de las demas leyes,* escrito originalmente em português pelo mais eminente Rabino da congregação de Amsterdã, porém logo em seguida traduzido para a língua espanhola. Cf. Mortera, Saul Levi. *Tratado da Verdade da Lei de Moisés. Escrito pelo seu próprio punho em Português em Amesterdão* 1659-1660. ed facsimilada e leitura do autógrafo (1659), Introdução e comentário por Herman Prins Salomon, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1988.

2.2 - O *Cuzary* de Jehuda Halevi e a discussão acerca da linguagem e do intelecto.

Durante todo o século XVII os sefarditas se esmeram em traduzir obras latinas, como a de Flávio Josefo, além de inúmeros clássicos da cultura hebraica, de caráter teológico e filosófico, para a língua espanhola. A obra de Maimônides, por exemplo, recebeu inúmeras traduções para o espanhol[200]. Igualmente a obra de Jehuda Halevi, filósofo andaluz, nascido em Toledo no século XI, cujo diálogo *Cuzary*, uma das mais importantes obras do pensamento judaico, escrito originalmente em árabe e vertido para o hebraico por Jehuda Ibn Tibbon entre os séculos XII e XIII, foi traduzida para o espanhol em 1663, em Amsterdã, por Jacob de Josep Abendaña[201].

É possível referir Espinosa à Jehuda Halevi no que diz respeito à noção de privação e atributo negativo[202]. De fato, um exame da argumentação de *Cuzary*, II, 2, revela a preocupação com o caráter relacional dos conceitos, pois "nós não entendemos vida, senão por um sentimento de que Deus é isento; e dizemos dele que é vivo, para excluir dele o atributo da morte, porque (...) aquele que não é vivo é morto"[203]. O que revela semelhanças com Espinosa que, na Carta 21 de janeiro de 1665 à Blyenbergh[204],

---

[200] Cf. Méchoulan, 1987, p.41

[201] Abedaña, Ya'aqov., Ibn-Tibbôn, Yehûdā Ben-Šā'ûl. Cuzary libro de grande sciencia y mucha doctrina: Discursos que passaron entre el Rey Cuzar. y un singular Labio de Ysraël, Clamado. R. Yshach Sanguery. Fue compuesto este libro en la Lengaa Arabiga, por el Doctissimo R. Jehuda : y traduzido en la Lengua Santa, por el famoso Traductor, R. Yeuda Aben Tibon En el año de 4927 de la Criacion del mondo. Y agora nuevamente traduzido del Ebrayco en Español, y comentado. Por el Hacham R. Jaacob Abendana. Países Baixos: n.p., 1663.

[202] Cf. Wolfson, 1934, p.138.

[203] *Cuzary,* II, 2 p.34 ; Halevi, Yehudah, *Cuzary*, Ediciones La Biblioteca Digital, Spanish Edition, 2014

[204] "Direi, pois, em primeiro lugar, que a privação não é o ato de privar, mas pura e simplesmente a ausência ou a falta de uma certa coisa, ou, dito de outra forma, ela não é nada por si mesma; é apenas um ente de razão [*ens rationis*], uma maneira de pensar que nós formamos quando comparamos coisas entre si. Dizemos, por exemplo, que um cego está privado da vista porque o imaginamos facilmente vidente, seja por comparação com outros homens videntes, seja porque comparamos o estado presente desse homem com seu passado, quando enxergava. Quando, pois, consideramos esse homem desse modo, comparando sua natureza com a de outros indivíduos ou com sua natureza pregressa, afirmamos que a visão pertence à sua natureza e, por essa razão, dizemos que ele está dela privado. Mas se dermos atenção ao decreto de Deus e à natureza desse decreto, não se pode mais dizer que esse cego está privado da visão, como não se pode dizer isso de uma pedra. Dizer que a visão pertence a esse homem é tão ilógico quanto dizer que pertence à pedra, uma vez que nada mais lhe pertence, e pode ser dito seu, do que aquilo que o intelecto e a vontade de Deus lhe atribuíram. Portanto, Deus não é mais a causa de que ele não tenha visão tanto quanto não é a de que uma pedra não a tenha; é no que consiste uma negação pura e simples". (Carta 21 p.122. Tradução por nós modificada).

"Dico igitur primò Privationem non esse privandi actum; sed tantùm simplicem, & meram carentiam, quae in se nihil est: est quippe Ens rationis tantùm, vel modus cogitandi, quem formamus, quum res invicem comparamus. Dicimus, exempli gratiâ, caecum visu privatum esse, quia eum facilè, ut videntem

afirma que a privação não é nada por si mesma, mas tão somente um ente de razão, um modo de pensar próprio da mente quando esta compara as coisas *["vel modus cogitandi, quem formamus, quum res invicem comparamus"]*. Jehuda Halevi, a partir de uma teologia negativa, insiste sobre o caráter ilusório e imaginário da atribuição de conteúdo positivo (vida) para o que é tão somente um desconhecimento e que só na relação pode ser nomeado, mas não entendido. Espinosa, com uma metafísica absolutamente positiva, se volta contra a ideia de falta ou privação como possuidora de um alcance ontológico, por ser sustentada pela confusão imaginativa própria de um ente de de razão ou de imaginação. A natureza de uma coisa singular é singular e só com ela própria deve ser adequadamente comparada.

Sob esse aspecto, poder-se-ia dizer que o *Cuzary* possui algum ponto de contato com a filosofia de Espinosa. Mas evidentemente Jehuda Halevi expressa um tempo e uma tradição intelectual que, embora lida e meditada por Espinosa, sempre traz consigo, quando referida ao filósofo, o risco do anacronismo interpretativo[205]. O *Cuzary* trata dos atributos de Deus que, com exceção do nome inefável simbolizado pelo *tetragrammaton* (YHWH), se dividem em ativos, acessórios e negativos. Os negativos se predicam de Deus para negar o contrário do que ele é e não para afirmar nele as

---

imaginamur, sive imaginatio haec hinc oriatur, quod cum aliis, qui vident, sive quod praesentem suum statum cum praeterito, quum videbat, comparamus; & cùm hunc virum eâ ratione consideramus, nempe comparando suam naturam cum naturâ aliorum, vel cum praeteritâ suâ, tunc affirmamus, visum ad suam naturam pertinere, & propterea dicimus, eum eo privatum esse. Verùm quum Dei decretum, ejusque natura consideratur, non magis de illo homine, quàm de Lapide possumus affirmare, eum visu orbatum esse, quia illo tempore non magis sine contradictione illi homini visus, quàm lapidi competit; quoniam ad hominem illum nil ampluts pertinet, & suum est, quam id, quod Divinits intellectus & voluntas ei tribuit. Et propterea Deus non magis est causa toû illius non videre, quam toû non videre lapidis: id quod mera est Negatio". (G IV 128).

[205] Wolfson também insiste no significado comum do infinito na *Ética* e aquele elaborado por Maimônides no *Guia dos Perplexos*, onde o ilimitado é associado ao indeterminado, incompreensível, incognoscível e inefável. Tese que, força a letra do texto de Espinosa numa direção manifestamente oposta à sua, nos mesmos moldes feitos por Carl Gebhardt em sua interpretação da Carta 50 e de EIP8. Com efeito, o engenho e agudeza próprios à Espinosa aparecem justamente na contínua inversão de perspectivas que se segue da introdução de um infinito imanente, absolutamente determinado, radicalmente inteligível e comunicável. Por outro lado, embora ainda careça de prova definitiva, não é impossível que o ponto de contato entre Espinosa e a filosofia Islâmica. possa ser o *Hayy ibn Yakzan* de Ibn Tufayl, que aparece traduzido em holandês junto a um exemplar das *Opera Posthuma* conservado na biblioteca Rosenthaliana de Amsterdã. É possível que essa obra tenha chegado às mãos de Espinosa por meios manuscritos, se não em hebraico, em língua espanhola, em meio a essas inúmeras traduções promovidas pelos sefarditas. Cf. Ramón Guerrero, Rafeal, *Filosofos Hispano Musulmanes y Spinoza: Avempace y Abentofail*. in Dominguez, Atilano, *Spinoza y España*: Actas del Congreso Internacional sobre Relaciones entre Spinoza y España, Universidad de Castilha la Mancha, Cuenca, 1994.

coisas. Daí que são exemplos de atributos negativos: vivo, uno, primeiro, último[206]. Mas o que Deus é de fato, sua natureza real e afirmativa, permanece negativa, isto é, inacessível à razão e ao intelecto e à linguagem. Embora as semelhanças param por aqui, se deve notar a índole da filosofia de Espinosa (como aquela da tradição expressa pelo Cuzary) e sua insistência acerca dos perigos do uso descuidado da nomeação como fonte do erro[207]. Com efeito, a própria confiança acrítica na linguagem, uma vez que essa é fruto da afecção corpórea, dá origem ao erro, sendo esse um elemento imaginário exterior ao intelecto. De fato, as palavras são formadas em conformidade com a compreensão do vulgo, de modo que eles são sinais das coisas na medida em que estas existem apenas na imaginação e não no intelecto[208].

---

[206] "porque nós não entendemos vida, senão por um sentimento de que Deus é isento; e dizemos dele que vivo, para excluir dele o atributo da morte, porque a imaginação do coração pressupõe que aquele que não é vivo é morto; e não se segue isto do entendimento, pois se poderá excluir a vida do tempo e não se seguirá que esteja morto, (...) assim como não se segue quando dizes que a pedra não é sábia, que se pode predicar dela que se é ignorante; e assim como a pedra é de baixa condição para receber ciência e ignorância, assim a divina essência é muito elevada para receber vida ou morte." *Cuzary,* II, 2 p.34 ; Halevi, Yehudah, Cuzary, Ediciones La Biblioteca Digital, Spanish Edition, 2014

[207] "E, efetivamente, sem dúvida, a maior parte dos erros consiste apenas em não aplicarmos corretamente os nomes às coisas. Pois quando se diz que as retas que vão do centro do círculo à sua circunferência não são iguais é, certamente, porque se está compreendendo por círculo, ao menos nesse momento, algo diferente daquilo que é compreendido pelos matemáticos. Igualmente, quando os homens erram, ao fazer um cálculo, é porque têm na mente números que não são os que estão no papel. Por isso, se considerarmos apenas a mente dos homens, pode se dizer que, sem dúvida, eles não erram; se parecem, entretanto, errar, é porque julgamos que eles têm na mente exatamente os mesmos números que estão no papel. Se não fosse essa última circunstância, não acharíamos que eles erram, exatamente como não julguei que estivesse errado alguém que ouvi, recentemente, gritar que o seu pátio tinha levantado vôo em direção à galinha do vizinho, pois sua mente me parecia suficientemente clara. E é daí que nasce a maioria das controvérsias, mais especificamente, ou porque os homens não explicam corretamente sua mente ou porque interpretam mal a mente alheia". (EIIp47Esc.)

"*Et profecto plerique errores in hoc solo consistunt, quod scilicet nomina rebus non recte applicamus. Cum enim aliquis ait lineas, quae ex centro circuli ad ejusdem circumferentiam ducuntur, esse inaequales, ille sane aliud, tum saltem, per circulum intelligit quam mathematici. Sic cum homines in calculo errant, alios numeros in mente, alios in charta habent. Quare si ipsorum mentem spectes, non errant sane; videntur tamen errare, quia ipsos in mente putamus habere numeros, qui in charta sunt. Si hoc non essent, nihil eosdem errare crederemus; ut non credidi quendam errare, quem nuper audivi clamantem suum atrium [129] volasse in gallinam vicini, quia scilicet ipsius mens satis perspecta mihi videbatur. Atque hinc pleraeque oriuntur controversiae, nempe quia homines mentem suam non recte explicant vel quia alterius mentem male interpretantur*". (G II 196)

[208] Embora instáveis, os signos linguísticos foram instituídos com propósito estabilizador, daí a passagem da dimensão indicativa ao imperativo. A imaginação transforma os sinais em regras, preceitos e valores, de onde surgem os universais, frutos da abstração, investidos de força imperativa. Mas um imperativo que não se sustenta uma vez que os homens são inconstantes e não temem nem esperam sempre as mesmas coisas. Daí que a estabilização definitiva requer uma determinação centrada na própria origem do mandamento e do valor, origem está dotada de propriedades fixas, eternas e imutáveis, investidas em seus decretos. Desse modo, os signos imperativos se convertem em signos revelados cuja fonte é o poder divino. Cf Chauí, 1981, p.84.

As palavras são parte da imaginação *[“Deinde cum verba sint pars imaginationis”]* (TIE §88; G V 80) e são signos arbitrários das coisas tal como se encontram na imaginação do vulgo pela qual foram formadas e não no intelecto *[“adeo ut non sint nisi signa rerum, prout sunt in imaginatione, non autem prout sunt in intellectu”]* (TIE §89; G V 80). Daí a imposição de nomes negativos para expressar realidades positivas, como infinito, incorpóreo, incriado, independente, imortal. Pois, de fato, se os signos fossem intelectuais e não houvesse uma clivagem entre nome e coisa ocasionada pela arbitrariedade da nomeação e se a mente se mantivesse atenta e firme no curso da cadeia de razões sem incorrer em nenhum deslize semântico, teríamos uma linguagem logicamente perfeita que já incluiria a norma de verdade oferecida pela geometria e suas definições na mais absoluta transparência e adequação, isenta de qualquer opacidade. O que não é o caso.

Algo emblemático se dá em EIp15, uma proposição estrutural da *Ética* que estabelece que “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”[209]. Mas o que significa dizer que algo é “*em”* Deus (*in Deo est*)? Não se trata do que poderia ser explicado por uma analogia física onde uma coisa se encontra em outra, como um corpo singular dentro de espaço vazio. Espinosa pensa, ao contrário, uma relação de dependência metafísica e lógica (o que é o mesmo, no quadro de sua filosofia) dos modos em relação à substância, uma vez os modos tem Deus por causa e que suas ideias são concebidas adequadamente tão somente através de Deus (compreendido sob o atributo pensamento). A preposição “*in”* marca então a dificuldade (mas também a possibilidade) da linguagem traduzir terminologicamente o que é tão somente noético e conceitual. Daí talvez a limitação do vocabulário e da gramática (e a contínua necessidade de seu aprimoramento) para expressar as teses filosóficas. Não surpreende, portanto, que na carta 6 Espinosa se queixe das possíveis obscuridades de suas próprias explicações dos conceitos devido à natureza da linguagem que envolve, intrinsecamente, a “pobreza das palavras” (*verborum penuriam*)[210].

---

[209] “*Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest*” (G II 32).

[210] *“quod ad primas tuas quaestiones attinet, cum meas ad ipsas responsiones percurro nihil video me omisisse. et si forte (ut soleo propter verborum penuriam) aliquid obscure posui*”. Carta 6 (G IV 36b).

A autossuficiência existencial então, determina Deus como ente metafisicamente diferente de todas as outras coisas por ele produzidas. Contudo, sua absoluta assimetria em relação aos modos, não o faz separado deles. Ao contrário, Deus aparece como causa imanente das coisas como estabelecido por EIp18[211]. A relação transitiva, por sua vez, deve ser compreendida tão somente no âmbito da *natureza naturada* restrita aos modos finitos entre si (seria difícil pensar a relação entre modos infinitos imediatos e mediatos como transitiva). Vale dizer também que a diferenciação interna da realidade entre *natura naturans* e *natura naturata,* marca também a impossibilidade de uma interpretação panteísta da filosofia, uma vez que este iguala Deus a tudo o que existe.

Feitas essas observações, fica clara, a necessidade da ordem geométrica e de um procedimento que se atenha somente aos signos intelectuais, como vemos também pelo caráter problemático da afirmação, pela linguagem, de que há somente uma única substância - como ocorre na *Ética* -, expresso na carta 50 de 1674 a Jarig Jelles.[212] A opacidade é constitutiva da linguagem enquanto esta é atividade corpórea e instável. Contudo a linguagem não pode ser abolida nem puramente ultrapassada mas deve ser compreendida, como parte da imaginação e, nesse sentido, ela opera em conjunto com as partes superiores da mente: a razão e o intelecto, ambas necessárias e eternas. A linguagem, portanto, não é obstáculo nem frustra as ambições da filosofia. Pelo contrário, Espinosa elabora uma linguagem compatível com a ordem geométrica que é,

---

[211] "*Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*" (G II 48).

[212] "No que concerne à demonstração pela qual, no Apêndice dos *Princípios* de Descartes demonstrados geometricamente, estabeleço que Deus não pode ser chamado só e único, a não ser muito impropriamente; respondo que uma coisa não pode ser dita só e única com relação à essência, mas somente com relação à existência. Com efeito, nós não concebemos as coisas como existentes em um certo número de exemplares senão após reconduzi-las a um gênero comum. Quem tiver em mãos, por exemplo, um *sou* e um *escudo*, só pensará no número dois se dispuser o *sou* e o *escudo* sob uma mesma denominação, a de peças de moeda. Somente então poderá dizer que possui duas peças de moeda, estando o *sou* e o *escudo* denotados por este termo. *Disto se segue, manifestamente, que uma coisa não pode ser dita só e única antes que uma outra seja concebida, tendo a mesma definição (como se diz) da primeira. Mas sendo a existência de Deus sua própria essência, não há dúvida que dizer que Deus é só e único mostra ou que dele não se tem uma ideia verdadeira, ou que dele se fala impropriamente*" (negrito nosso). (Carta 50). "*Porrò, quod demonstrationem attinet, quam ego in Appendice Geometricarum in Cartesii Principia demonstrationum stabilio, nempe Deum non, nisi valdè impropriè, unum, vel unicum dici posse; respondeo, rem solummodò existentiae, non verò essentiae respectu unam, vel unicam dici: res enim sub numeris, nisi postquam ad commune genus redactae fuerunt, non concipimus. Qui, verbi gratiâ, sestertium, & imperialem manu tenet, de numero binario non cogitabit, nisi hunc sestertium, & imperialem uno, eodemque, nempe nummorum, vel monetarum, nomine vocare queat: nam tunc, se duos nummos, vel monetas habere, potest affirmare; quoniam non modò sestertium; sed etiam imperialem nummi, vel monetae nomine insignit. Hinc ergo clarè patet, nullam rem unam, aut unicam nominari, nisi postquam alia res concepta fuit, quae (ut dictum est) cum eâ convenit. Quoniam verò Dei existentia ipsius sit essentia, deque ejus essentiâ universalem non possimus formare ideam, certum est, eum, qui Deum unum, vel unicum nuncupat, nullam de Deo veram habere ideam, vel impropriè de eò loqui*". (G IV 240).

ela própria, expressão do Barroco, não apenas enquanto perfaz um refinamento extremo do vocabulário e da linguagem filosófica tornando-a mais cristalina possível, mas aceitando, paradoxalmente, a natureza opaca da linguagem que é ela própria corpo e, portanto, não expressa com perfeição o que, por sua natureza, é puramente intelectual, como ocorre com as ideias claras e distintas postas num encadeamento igualmente claro e distinto como a ordem geométrica.

Se a *Ética* nos chega intacta em sua versão latina ou holandesa, ou nas traduções para as diversas línguas, isso não se deve à linguagem, mas ao mapa ontológico de ideias fixas e imutáveis que, como obra da cultura, podem ser acessíveis ao pensamento do leitor, em qualquer língua, desde que consiga se purificar dos preconceitos e pensar ativamente, com seu próprio engenho o que lá vem expresso. Essa é a universalidade da Ética que dispensa os entes de razão como as palavras que forjam universais vazios de conteúdo e favorecem o equívoco de se supor que o que se passa com as palavras se passe com as coisas.

Mas a linguagem, perfeita ou imperfeitamente, trabalha conjuntamente ao intelecto, ela deve, portanto, ser considerada conjuntamente à dimensão noética, pois assim como vemos pelo intelecto que o semi-eixo, do qual uma extremidade permanece fixa, varre continuamente os infinitos raios que perfazem o círculo na construção inteligível dessa figura, também a linguagem faz um movimento de encobrimento dinâmico e global de um conceito no campo do discurso, mesmo que esse, oriundo das afecções corpóreas, envolva as opacidades e instabilidades provenientes de signos imaginativos e utilize vocábulos negativo para exprimir realidades positivas.

O que pode ser visto na peculiar composição discursiva das definições entendida como a disposição dos signos concatenados para a produção também do elemento audível e do ambiente mental imaginativo propício e fecundo ao cultivo da razão e da intelecção. Do mesmo modo, à medida que o encadeamento demonstrativo progride ao longo da obra, as proposições vão sendo repetidas e tomando corpo, isto é, ganhando mais densidade, em paralelo com o corpo do leitor e com o magnetismo psicológico engendrado pelo poder intelectual das ideias em seu significado noético na mente do leitor filósofo.

Daí também a retórica circular da linguagem utilizada em certas definições, proposições e demonstrações que constituem verdadeiras fórmulas a serem recitadas. O

que é conforme a um estudo inicial por repetição no modelo da *mishnah* dos hebreus. Essa é a primeira meditação do estudante da *Ética*. Uma meditação que aparece como procedimento que, reconhecendo as especificidades das afecções corpóreas constitutivas da linguagem não procura eliminá las pela negação da linguagem, mas dissolvê-las pela repetição, atraindo o psiquismo do leitor-filósofo e preparando-o para o contato com o elemento puramente inteligível expresso no liame que conecta o finito ao infinito, o homem a Deus, o tempo à eternidade. Nesse quadro, as definições de Causa de si (EIDefI), Substância (EIDef3), Modo (EIDef5) e de maneira exemplar a definição de Essência em EIIDef2, oferecem casos paradigmáticos de uma espécie de *mishnah* racional como propedêutica à filosofia. O que poderia sugerir alguma nuance religiosa da doutrina, como uma espécie de religião racional. Se a filosofia é uma catedral cuja forma arquitetônica é geométrica (e não por acaso Espinosa escolhe o projeto arquitetônico do templo como exemplo para sua noção de definição na Carta 9) a música desse templo é a repetição de fórmulas sumamente racionais que, além de seu conteúdo inteligível, atingem em cheio à imaginação do leitor quando recitadas: "*Per substantia inteligo*…". Indícios, se não de uma *religio philosofica*, ao menos de nuances discursivas que beiram a elocução religiosa em meio ao discurso racional.

Feita essa digressão acerca da linguagem na filosofia e voltando à discussão com o *Cuzary*, importa contudo frisar que, para Espinosa, aquelas coisas que possuem uma realidade singular afirmativa restrita ao âmbito intelectivo, receberam, na fantasia e pela arbitrariedade na constituição da linguagem, nomes negativos como os mencionados termos "independente", "imortal", "incriado", "incorpóreo" ou "infinito". Espinosa afirma que essa tendência ocorreu por podermos facilmente imaginar seus contrários. O que explica a tendência à produção de uma teologia negativa oriunda da imaginação, como faz o *Cuzary* de Jehuda Halevi que, invertendo a realidade, afirma o incompreensível e nega a compreensão, admira o mistério e o sobrenatural atribuindo a ele divindade e despreza o que é inteligível e natural. É a essa tradição a qual Espinosa muitas vezes se refere para segui-la e rejeitá-la. Como ocorre em EIIp13Lema7 Esc[213] que, estabelecendo que todas as coisas são animadas em graus diversos, (a partir do que

[213] "E se continuamos assim, até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro" (EIIp13Lema7). *"Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus totam naturam unum esse individuum, cujus partes, hoc est omnia corpora, infinitis modis variant, absque ulla totius individui mutatione*" (G II 136).

se poderia pensar o modo infinito imediato do pensamento, isto é, o intelecto infinito como uma espécie de alma do mundo), afirma a natureza como organismo vivo, (na contramão do *Cuzary* de Jehuda Halevi), no sentido plenamente positivo, cujas partes variam de infinitas maneiras mas conserva sua natureza sem qualquer mudança no indivíduo como um todo, como no "modo infinito mediato da extensão", a "face de todo o universo" *["facies totius universi"]*[214] expressa na Carta 64 de Spinoza a Schuller em julho de 1675.

Tese reforçada pela presença do termo "*facies"* extrapolando o vocabulário metafísico e reaparecendo no contexto político, significando o elemento que subjaz à "mudança de forma da cidade" (TP, VI, 2, p.47)[215], uma vez que essa não pode ser destruída por completo, pois os homens "desejam por natureza o estado civil" (TP, VI, I, p.47)[216], mesmo que seja verdadeiro dizer que os homens não nascem civis mas fazem-se civis. (TP, V, 2, p.44), "*Homines enim civiles non nascuntur, sed fiunt"* (G Vb 62, 294). Assim como a natureza é um organismo vivo, a cidade também o é. E assim como o homem, por integrar a ordem das coisas é parte da natureza, ele é ele próprio um "animal político" pois é parte essencial do estado e este não pode ser aniquilado por completo. Contudo, é importante frisar que o "modo infinito mediato" (*facies totius universi*) decorre, nos termos do *Breve Tratado*, da "Natureza naturada universal*"* (modo infinito imediato), isto é, do movimento que existe desde toda a eternidade e que permanecerá imutável por toda a eternidade; que é infinito em seu gênero; que não existe por si mesmo nem pode ser concebido por si mesmo, mas apenas por meio da extensão. Modo infinito imediato na *Ética*, ou Natureza Naturata universal*,* nos termos do *Breve Tratado*, que é ele próprio uma criatura viva na medida em que é um "filho de

---

[214] *"in Extensione autem motus & quies; secundi autem, facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem, de quo vide Schol. 7. Lemmatis ante Prop. 14. p. 2*". (G IV 278).

[215] "Das discórdias e revoltas que muitas vezes são provocadas na cidade, nunca resulta, portanto, que os cidadãos a dissolvam (como nas restantes sociedades acontece muitas vezes); mudam-lhe, sim, a forma por uma outra, se as contendas não puderem ser acalmadas mantendo a face' da cidade. Daí que, por meios que se requerem para conservar o estado, eu entendo os que são necessários para conservar a forma do estado sem alguma mudança digna de nota". (TP, VI, 2, p.47).
"*Ex discordiis igitur et seditionibus, quae in civitate saepe concitantur, nunquam fit, ut cives civitatem dissolvant (ut in reliquis societatibus saepe evenit), sed ut ejusdem formam in aliam mutent, si nimirum contentiones sedari nequeunt servata civitatis facie. Quare media, quae ad imperium conservandum requiri dixi, ea intelligo, quae ad imperii formam absque ulla ejus notabili mutatione conservandam necessaria sunt"*. (G Vb 68, 297)

[216] *"Sequitur statum civilem homines natura appetere, nec fieri posse, ut homines eundem unquam penitus dissolvant"*. (G vb 68 297).

Deus"[217], como diz o *Breve Tratado*, o que também revela a apropriação do vocabulário religioso e teológico pela filosofia, ou uma atribuição de sentido filosófico à religião e à teologia e marca a presença de uma elocução religiosa no discurso filosófico desde as teses mais abstratas da metafísica.

Por fim, vale dizer que, considerada a literatura em sentido amplo, incluída a poesia, o teatro, a prosa narrativa, mas também a prosa didática, doutrinal, teológica, política e filosófica como o *Cuzary,* vê-se os sefarditas produziram, apenas na cidade de Amsterdã, mais de quatrocentas obras, escritas ou impressas, em língua portuguesa e espanhola, ao longo do século XVII[218] e princípios do XVIII. E a paulatina absorção do holandês pelos sefarditas e a mudança do vernáculo só começaram a se fazer sentir a partir da segunda metade do século XVIII[219]. A cultura barroca da península ibérica, sobretudo em sua face espanhola, (que envolvia a reabilitação de influências medievais como a de Jehuda Halevi) trazida pelos sefarditas era a tal ponto encarnada na comunidade portuguesa de Amsterdã que, passados mais de um século de seu estabelecimento em solo holandês, eles solicitaram junto às autoridades municipais, permissão para realizar, duas vezes por semana, encenações teatrais em língua espanhola[220]. Outro forte indício de que até essa época eles não compreendiam adequadamente a língua holandesa e lhes interessava sobretudo cultivar a herança ibérica. Dado esse ambiente original de sua formação, não é impossível que Espinosa tenha encenado algumas peças em meio à comunidade judaica (e não apenas junto à escola de van den Enden) quanto foi atacado por uma facada, como nos reporta Bayle, ao sair do teatro[221].

---

[217] KV, I, §9, 2

[218] Boer, Harm den. *La literatura sefardí de Amsterdã. Espanha*: Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes, Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, 1995, p.18

[219] Rosenberg, A. "*The Adoption of the Dutch Language by Dutch Jewry*." *Studia Rosenthaliana*, vol. 30, no. 1, 1996, pp. 151–163. JSTOR.

[220] Méchoulan, 1987, p. 40

[221] Bayle, Pierre. *Historical and Critical Dictionary*: Selections. Translated, with an Introduction and Notes, by Richard H. Popkin, University of California, San Diego, With the Assistance of Craig Brush Columbia. University, The Library of Liberal Arts, 1991. p.292.

2.3 - Miguel de Barrios e Amsterdã: "*La Babel de diversas gentes de opuestas religiones".*

A obra de Miguel de Barrios (1635-1701) - ou Daniel Levy de Barrios, seu nome como *converso* - oferece um excelente exemplo do vínculo que os sefarditas estabeleceram com o mundo ibérico. Barrios, além de ser o grande cronista da história dos sefardita nos Países Baixos, foi também, possivelmente, o maior o porta voz poético da comunidade, isto é, aquele que reproduziu em sua obra, de maneira mais fidedigna e criativa, os tópicos e formas estilísticas do Barroco cultivado na Espanha do *Siglo de oro.*

Os sefarditas encontravam-se numa situação em que a língua os vinculava a uma terra que amavam mas da qual tinham em mente o horror das instituições, simbolizada no mais alto grau pela Inquisição. Miguel de Barrios, sem se esquecer do garrote vil, dos autos da fé e das perseguições do Santo Ofício, insiste sobre as belas paisagens e a dor da partida. *"A Dios Patria, Montilla, a Dios España, Que me lleva el León en gran tormenta"*[222]. Assim escreveu Barrios no *Coro de las Musas*, poema publicado após seu estabelecimento definitivo em Amsterdã ao término dos muitos anos em que peregrinou por diversas regiões do Caribe, África ocidental e da Europa, onde se tornou Capitão do exército espanhol de Flandres. Viagens que explicam o papel que a geografia desempenha em sua obra, a partir da qual cria um gênero particular de poesia no contexto do *Siglo de Oro.*[223] O que o credenciou para participar como tradutor do maior empreendimento cartográfico da Holanda da época, vertendo para a língua espanhola o *Atlas Mayor* de Joan Blaeu.

Invertendo a perspectiva e, com *engeño e agudeza*, atribuindo à terra as qualidades do céu e vice versa, em um soneto dedicado à sua cidade natal, *Montilla*, Miguel de Barrios a exalta como a "*verde estrella del cielo cordobés"*[224]. E inebriado

---

[222] Barrios, Daniel Levy, *Coro de las musas*. Amsterdã, Juan Luis de Pas Impressor y Mercader de Libros, 1672, p. 245.

[223] Boer, Harm Den, *Un elogio de Amsterdã por Miguel (Daniel Leví) de Barrios*, Versants 60:3, fascículo español, 2013, pp. 143-153.

[224] Barrios, *op cit*, 1672, p.196

pelo fascínio por suas origens, Miguel de Barrios identifica a península Ibérica ao Paraíso.

> "*Que toda Espana se nombro Celtiberia: y es (no por componerse este nombre de Celtas, y de Hiberos como muchos entienden) sino del verbo "Celatot", que se traduze "costillas" donde dize* el Genesis: . 2:21 Hizo caer el Señor Dios, señor sobre el hombre, y adormeciose y tomo una de sus costillas*; porque en España fue el Parayso*"[225].

Nesse trecho Barrios escancara aquilo que é nítido pelo estilo empregado nos textos de orientação política e religiosa, como "*La certeza del camino*", de Abraham Pereyra[226], acrescido do conteúdo das obras apresentadas no âmbito dos salões literários da comunidade portuguesa de Amsterdã: a origem ibérica aparece ao psiquismo dos sefarditas, através do versos de seu mais ilustre poeta e historiador, como fonte de máximo orgulho e valor. Judeus ou cristãos, convertidos ou não, eram almas portuguesas e espanholas que desembarcaram em Amsterdã. É absolutamente compreensível, nesse contexto, que o jovem Espinosa, manifestasse o desejo de conhecer a Espanha, como registrado no depoimento do Capitão Miguel Perez de Maltranilla dado à inquisição Madrilena[227] que atentamente monitorava os sefarditas em

---

[225] Barrios, *Imperio de Dios en la harmonía del mundo* / Piedra derribadora de la soñada estatua, desde el año de 1689 al de 1700., Amsterdã: n.p., 1700, p. 40. Na sequência do texto, poucas linhas à frente, ao tratar do sexto dia da criação, Barrios afirma que cada uma das "*tres costillas"* denotam *las três Españas*: *Terraconense, Lusitana e Andaluza*.

[226] Dentre as obras políticas e religiosas produzidas pelos sefarditas é notável "*La certeza del camino*", do madrilenho Abraham Pereyra, como exemplo do emprego do estilo do *Siglo de Oro*. Obra que constitui uma espécie de parâmetro e reforço doutrinal para os sefarditas, fruto da preocupação das lideranças religiosas em relação às defecções disseminadas pelas dúvidas que brotavam das consciências divididas dos marranos. Situação cujos exemplos emblemáticos são aqueles de Uriel da Costa, Juan Prado e Espinosa. Daí a necessidade do reforço doutrinal oriundo da consciência e do temor que, passados mais de meio século, as bases do judaísmo não estavam bem assentadas entre os espanhóis e portugueses. É difícil encontrar maior exemplificação do Barroco que o estilo e as tópicas empregadas por Pereyra em sua obra. *La Certeza del Camino*, é a total certeza de saída do "*laberinto tan obscuro de engaños*". O término do constante jogo de luz e sombras e a chegada ao *desengaño,* identificado com a morte. "*Sabio será el que buscare el desengaño e com ele se apartare de las vanidades deste mundo, aplicando-se a adquirir la certeza del caminho que le colocará en el mundo cuya felicidade y gloria es certa y non fabulosa*". Cf. Pereyra, Abraham. *La certeza del Camino*, (1666), edição de 1987, p. 131

[227] "*Spinosa es moço de buen cuerpo, delgado, cavello largo negro, poco vigote del mismo color, de buen rostro, de treinta y très anos de edad, y que de la pregunta no save otra cosa mas de averle oido decir a el mismo que nunca havia visto a Espana y ténia deseo de berla. Y que todo lo que lleba dicho es la verdad, so cargo de su juramento, y que no lo dice por odio ni enemistad, sino por descargo de su conciencia y por ser verdad, y siendole leydo, dijo estar bien escrito y lo firme*" *Miguel Perez de Maltranilla, Paso ante mi D. Fernando Gallego Calderon*. «Archive Histôrico Nacional» de Madrid, fonds *Inquisition*, livre 1.123 (sans foliation). apud,. Révah, I. S. *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Paris/ La Haya, Mouton,1959, p. 68

Amsterdã. "*.[y que de la pregunta no save otra cosa mas de averle (Espinosa) oido decir a el mismo que nunca havia visto a Espana y ténia deseo de berla."*. Os sefarditas do século XVII, mesmo os da geração nascida na Holanda, se viam como ibéricos e não como holandeses. Ou, nas palavras de um eminente estudioso do período: "os judeus de Amsterdã eram, antes de tudo, espanhóis e orgulhosos de sê-lo"[228]. Tese que, se aplicada rigidamente à Espinosa, mesmo levando em consideração as peculiaridades de sua "vida holandesa" após a proscrição representada pelo *herém,* sugere uma reavaliação da posição esboçada por Gebhardt, quando prudentemente sentenciou que a nação assim como a religião, não foi para o filósofo "propriamente uma realidade, mas um problema"[229].

A origem ibérica aparece assim como o traço distintivo do psiquismo dividido dos *conversos* em seu abrupto processo de metamorfose cultural e religiosa. Traço que, como o próprio judaísmo, por diversas vezes foi posto ao avesso, e ao avesso do avesso, mesmo na Holanda, em função das circunstâncias. Como se vê na *Gratulação* de Menasseh ben Israel, *em nome de sua Nação*, *ao Príncipe de Orange por ocasião da visita feita por este à Sinagoga Talmud Torah*, em 22 de maio, de 1642, onde o rabino declara:

"*Poys não já a Portugal e Espanha, mas à Holanda por pátria conhecemos*"[230].

---

[228] Méchoulan, 1987, p. 40

[229] Um importante comentário sobre esta questão no que diz respeito a Espinosa , foi feito por Gebhardt. "Pero si queremos fijar el origen de Spinoza, de acuerdo con el concepto de nacionalidad y el destino que ello supone, diríamos: Spinoza era marrano y su destino está determinado por el hecho de que su nación - como su religión - no fue para él una realidad, sino un problema". Gebhardt, 1940, p.29

[230] Uma análise apressada da *Gratulação* de Menasseh ben Israel, em nome de sua Nação, ao Príncipe de Orange por ocasião da visita feita por este à Sinagoga Talmud Torah em 22 de maio, de 1642, pode ser enganosa. Em seu discurso Menasseh compara a Espanha à Pérsia e à Antíoco Epifâneo, da dinastia Selêucida (que na antiguidade governara a Síria e promovera um processo de helenização da Judéia proibindo as práticas religiosas dos hebreus); e relaciona o Príncipe de Orange à Alexandre Magno, recebido com aplausos em Jerusalem, e com o judeu Matatias (personagem da revolta dos judeus contra os Selêucidas, como relatado nos Livros dos Macabeus). Ao final de seu discurso, Menasseh afirma solenemente que a pátria dos sefardita é a Holanda e não mais Portugal e Espanha e que a realeza de quem os sefardita são súditos é aquela representada pela Casa de Orange. Esse texto, contudo, deve ser lido tendo em vista o propósito do discurso, ou seja, a demonstração de estima às autoridades holandesas que acolhiam os sefardita em seu país:

"*E nos também, posto que nesta gram Republica, representamos so uma muy pequena parte, no imenso amor e efeição que a V. Alteza temos, somos muy grandes. Conhecendo bem, depender despoys de Deus, nossa conservação, da saude e bem de Vossa Alteza. E assim tendo obrigação de nos expor a todos os perigos, por o Omnipresente Deus, o mesmo com grande e generoso animo faremos, pella saude e prosperidade de Vossa Alteza, e dos Ilustrissmos Estados Gerais, quando for necessário experimentalo, e pedir a ocasião. Poys não já a Portugal, e Espanha, mas a Holanda por patria conhecemos. Não já aos*

Discurso cuja finalidade era manifestar o apreço pela acolhida aos sefarditas e no qual o "batavismo de ocasião" dirigido à elite orangista é indisfarçável. Também nesse caso é a origem ibérica que emerge. Do mesmo modo Miguel de Barrios, como é natural do bom hóspede, faz eloquentes elogios à Holanda e à Amsterdã, ressaltando a paz e a justiça desta República.

> "*La más imperiosa y bella parte del mundo es la política y fuerte Europa, la más ingeniosa y rica parte de Europa es la famosa Holanda y su mayor maravilla con los celestes resplandores de Vuestras Excelencias es la insigne ciudad de Amsterdã, tan Babel de científicas justas como Atenas de diferentes lenguas. Y su mayor lauro es que teniendo tan diversas gentes de opuestas religiones, se mantiene pacifica con pocos ministros pero con mucha justicia*"[231].

Contudo, o que chama a atenção no *Espejo de la opulenta y arqueada Amsterdã*, não é somente o estilo, que vai do todo à parte, referindo-se ao *ingenio*, ou voltando à tópica do elogio à paz e tolerância como signo da terra que acolhia os judeus portugueses e que igualmente é lembrado por Espinosa no TTP como a feliz característica da jovem República Holandesa[232]. Barrios, Espinosa e os sefarditas em geral, por mais que desfrutassem e reconhecessem o ambiente político que os tolerava, sobretudo se comparado à perseguição que havia no mundo ibérico, não podiam se identificar completamente com o discurso da liberdade de um país que simplesmente não era o seu. Antes de tudo, eles eram estrangeiros chegados à Holanda, como muitos outros, na esteira do surto de desenvolvimento econômico materializado sobretudo pela Companhia da ìndias Orientais, a *Vereenigde Oost-Indische Compagnie* (VOC).

---

reys de Castella, ou Lusitania, mas os Nobilissimos Estados, e a Vossa Serenissima Alteza (de cujas felizes e victoriosas armas somos protegidos e amparados), reconhecemos por Senhores. E assim nós em sinal de gratidão, por os muy altos e poderosos Estados, e pelo pridentíssimo masgistrado dessa ínclita cidade de Amsterdã, cotidianamente ao Omnipotente deus oramos" *In* Mensasseh bem Israel, *Gratvlaçao de Menasseh Ben Israel, em nome de sua naçaõ, ao celsissimo principe de Orange Frederique Henrique, na sua vinda a nossa synogoga de T.T.* Países Baixos: *National Library of the Netherlands Versão original Koninklijke Bibliotheek Verlag nicht ermittelbar*, 1642. Digitalizado, 26 fev. 2018, p.7

[231] *Espejo de la opulenta y arqueada Amsterdã*. [Amsterdã], Jacob de Córdova, [1684]. Ejemplares: M Nac. R 2186, pp. 121- 122

[232] "E já que nos coube em sorte essa rara felicidade de viver numa República, onde se concede a cada um inteira liberdade de pensar e de honrar a Deus como lhe aprouver e onde não há nada mais estimado nem mais agradável do que a liberdade (...)" (TTP, Pref. p.8); "*Cum itaque nobis haec rara foelicitas contigerit, ut in Republica vivamus, ubi unicuique judicandi libertas integra, & Deum ex suo ingenio colere conceditur, & ubi nihil libertate charius, nec dulcius habetur ...".* (G III 7)

Mas o que chama verdadeiramente a atenção no texto de Barrios é a identificação de Amsterdã como "*Babel*". Barrios poetiza sobre questões profundamente meditadas por Espinosa, o que não implica influência do poeta sobre o filósofo, mas revela um fundo comum, que ambos expressam questões exemplares da época barroca, isto é, de uma civilização urbana e global, que já não se limita a um curto raio de alcance, como o Renascimento[233]. Essa é uma grande diferença do Barroco para as épocas anteriores.

A *multitudo* ilimitadamente complexa e variada, a "*Atenas de diferentes lenguas"* de que fala Barrios, aparece justamente como pano de fundo social e existencial sobre o qual Espinosa pensa não apenas sua política, mas os princípios de sua filosofia, isto é, sua metafísica. Daí também a afirmação de que o conflito é um elemento natural e que, portanto, não pode ser eliminado, mas que deve, para a saúde do corpo político, ser assimilado e tolerado, sem que haja relativismo, e compreendendo que várias posições se equivalem.

Sem abrir mão da mordacidade que lhe é habitual, Espinosa sempre mantém uma postura de tolerância, como na carta 76 ao jovem Albert Burgh, que de calvinista havia se convertido ao catolicismo e principiava por desenvolver o sectarismo: "Mas não podereis negar, (...), que há em toda Igreja homens muito dignos de estima, honrando Deus pela justiça e pela caridade; vós os encontrais entre o Luteranos, os Reformados, os Menonitas, os Entusiastas e outros"(...). De onde o filósofo conclui: "deveis, portanto, reconhecer que a santidade da vida não pertence em particular à Igreja Romana, mas é comum a todos". E arremata seu argumento se apoiando na Bíblia, em João. "E (para falar como o apóstolo João, Epístola I, 4, 13), é devido a isto que nós conhecemos que Deus mora em nós, e que nós moramos em Deus"[234]. Do mesmo modo ele afirma que não há um povo escolhido (como supõe a a ideia da eleição divina do povo judeu), no exato sentido em que a posse dos dons intelectuais e a virtude

---

[233] Renascimento, diz Braudel, "aparece como uma civilização urbana, de curto raio de alcance de seus centros criadores; o Barroco, ao contrário, é um produto de civilizações massivas e imperiais, de Roma e Espanha".Braudel, *La Mediterranée et le monde mediterranéen*, t. II, 2.* cd., París, 1966, pág. 163.)

[234] "*Hoc tamen negare minimè poteris, nisi forte cum ratione memoriam etiam amisisti in quacunque Ecclesia plures dari viros honestissimos, qui Deum justitia et caritate colunt, plures enim hujus generis inter Lutheranos, Reformatos, Mennonitas, et Enthusiastas novimus: et ut alios taceam parentes tuos nosti, qui tempore Albani pari animi constantia et libertate omnium tormentorum genera propter religionem passi sunt; ac proin concedere debes, vitae sanctitatem non esse Ecclesiae Romanae propriam sed omnibus communem. Et quia per hoc novimus (ut cum Apostolo Johanne loquar) quod in Deo manemus, et quod Deus maneat in nobis*". (G IV 318b)

não distinguem nenhuma nação em particular mas, ao contrário, são comuns ao gênero humano (TTP, 3, p. 53) "*& hac de causa omnino statuendum est, haec dona nulli nationi peculiaria, sed toti humano generi communia semper fuisse*" (G III 47).

Compreender como é possível a paz, a justiça e a liberdade numa República, e entender a dimensão afetiva da comunidade política como "*Babel*" onde reina a variedade, a imaginação e o conflito é a tarefa correlata àquela que busca as razões metafísicas que explicam a contínua e infinita profusão das modificações extensas e dos pontos de vista representados pelos ilimitados arranjos mentais.

Daí também, portanto, a absoluta centralidade do infinito e do contínuo que lhe é inseparável na constituição de uma teoria que seja o espelho metafísico da tolerância, da liberdade de pensar e dizer o que se pensa, o que significa afirmar cada uma das partes finitas incluindo-as, isto é, concedendo a cada uma delas alguma proporção de positividade, ou seja, de realidade. Concessão que será operada por Espinosa ao negar a possibilidade de qualquer "forma do erro" (EIIp33Dem) e conceber a inadequação como percepção parcial (EIIp13Cor) e que, portanto, envolve certo grau de essência nos termos do *Breve Tratado* (KV II, 5, 6) ou de participação na natureza divina por meio do conhecimento na *Ética* (EIIp49Esc1).

Barrios e Espinosa, como hispanicos radicados na Holanda, pensam problemas da mesma época, questões próprias de um mundo cujas enormes inovações eram continuamente tensionadas por mentalidades muito distantes de serem completamente desenraizadas do passado medieval. Como se vê pela monumental importância da esfera religiosa na vida nos seiscentos, impulsionada pelas reformas e cuja efervescência é marcada pelo milenarismo e pelas doutrinas eivadas de superstição que foram reavivadas, formando novos e diferentes perfis de pregadores e crentes. Como no cenário que se segue à tradução e difusão da da Bíblia, impulsionada pelo seu livre exame, em que cada jovem que principiava a tomar contato com os textos sagrados se convencia que falava com Deus onipotente e entendia efetivamente o que Ele dizia, como nos mostra Hobbes no *Behemoth*[235]. De igual modo, o incremento do catolicismo

[235] "*For after the Bible was translated into English, every man, nay, every boy and wench, that could read English, thought they spoke with God Almighty, and understood what he said, when by a certain number of chapters a day they had read the Scriptures once or twice over. And so the reverence and obedience due to the Reformed Church here, and to the bishops and pastors therein, was cast off; and every man became a judge of religion, and an interpreter of the Scriptures to himself*". Cf. Hobbes, Thomas. *Behemoth Or The Long Parliament*. *Dialogue I*, University of Chicago Press, 2014. p 59.

pela mais importante ordem religiosa moderna, a *Companhia de Jesus,* e os instrumentos de reafirmação da autoridade papal representados pela instauração do *Santo Ofício* e do *Index* são fenômenos paralelos ao ambiente de intolerância e fanatismo também presentes na proliferação de seitas e vertentes religiosas no norte europeu, como os Quakers, Puritanos, Wallons, Pietistas, Luteranos e Calvinistas de toda sorte, isto é, as "*diversas gentes de opuestas religiones*" de que fala Barrios e que foi uma das grandes preocupações teológico-políticas de Espinosa. E os Colegiantes, a quem o filósofo havia frequentado, são eles próprios egressos dos ambientes moderados de Anabatistas e Menonitas[236] que, junto a livre interpretação da Bíblia, possivelmente flertaram com o misticismo de Jacob Boheme e Angelus Silesius[237].

Um contexto cujo cosmopolitismo impulsionou, por exemplo na Inglaterra, a produção de Utopias, como a *Nova Atlântida* de Francis Bacon. No caso dos judeus da holanda, uma grande expressão desse contexto (cosmopolita e confuso) foi a aparição do viajante português, o sefardita Antonio de Montezinos (Aharon Levi)[238] no ano de 1644 à Amsterdã buscando persuadir Menasseh Ben Israel de que ele havia encontrado algumas das Dez Tribos Perdidas de Israel no Novo Mundo, precisamente na Amazônia equatoriana. Acatando parcialmente as descobertas de Aharon Levi Montesinos, o Rabino escreve em 1650 o opúsculo *Esto es, Esperança de israel*,[239] . Espinosa possuía um exemplar em sua Biblioteca, possivelmente herdado de seu pai, uma vez que a obra é dedicada aos *Parnassim* da comunidade Portuguesa de Amsterdã, do qual Miquel fazia parte na altura da publicação do livro[240]. Um ponto interessante para se observar como a expansão e hegemonia da razão operada pela revolução científica e filosófica no seiscentos foi marcada pela profusão de elementos que não eliminaram, por exemplo, o cultivo da magia. E igualmente, toda a sorte de credulidades conviveram, foram

---

[236] Pac, Andrea Beatriz, *Los Colegiantes del Siglo XVII, Una Comunidad de lectura y escritura*, Vol. 7, 13, Traslaciones, Revista Latinoamericana de Lecturas y escrituras. julio - diciembre 2020

[237] Gebhardt, 2000, p.88

[238] Chauí, Marilena de Souza, *Política em Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003, p.66

[239] Ben Israel, Menasseh, *Esperanca de Israël*, מקוה ישראל = Miqweh Yīšra´el = *Esto es, esperança de Israel*.: Obra con suma curiosidad conpuesta / por Menasseh ben Israel. Trata del admirable esparzimientode los diez tribus, y su infalible reducion com los de mas, a la patria: con muchos punctos, y historias curiosas, y declaracion de varias prophecias, por el author rectamente interpretadas. Dirigido a los señores . – Em Amsterdã : en la imprension de Semvel Ben Israel Soeiro, 5410 = 1650.

[240] Méchoulan, 1984, p. 436

absorvidas e rejeitadas, com o contato e as descobertas que vieram com o Oriente e o Novo Mundo. A superstição espreitou cada movimento da luz natural, e os espíritos mais dotados da época, como Espinosa, parecem ter se entregado com fervor religioso ao cultivo da razão.

2.4 – As línguas portuguesa e espanhola entre os sefarditas

Mas não apenas pelas traduções e pela atividade das sociedades literárias o uso das línguas ibéricas era estimulado. O português era a língua da vida diária da comunidade, a língua do trabalho e, sobretudo, a língua da mais importante atividade econômica realizada pelos sefarditas: o comércio. Era também a língua da burocracia e da lei. E, ao que tudo indica, a maioria dos indivíduos da comunidade era portuguesa ou de origem portuguesa. O que emerge da reiterada referência à comunidade, já notada por estudiosos, como "nação portuguesa"[241]. Em português eram redigidos todos os documentos oficiais, como as censuras dirigidas contra a heterodoxia de Uriel da Costa e todo o processo de proscrição/excomunhão (*herem*) de Juan de Prado e do próprio Espinosa.

O português era a língua materna de Espinosa, a língua falada em sua casa e a língua da terra de onde vieram seus genitores e sua madrasta. Também em português era o nome da empresa, fundada em parceria com seu irmão, após a morte de seu pai: "*Bento y Gabriel d 'Espinosa*". Se seu nome fosse em espanhol teria usado "*Benito*". O sobrenome do filósofo era *D'Espinoza*, assinado com "z" tanto por seu pai como por ele próprio em sua juventude, nos moldes da forma portuguesa e não a original espanhola.[242] Das onze assinaturas que dispomos do filósofo[243], chama a atenção a primeira, quando ele contava 29 anos, em que assina *Spiñosa*, utilizando um til (~) sobre o n que acrescenta a ele o som de j. O mesmo sinal que seu pai utilizava para assinar seu nome como membro do *Parnassim* da comunidade: *Michael Despiñoza*. O que levou Gebhardt a concluir que o nome Spinoza era pronunciado como *Spiñoza* ou *Despiñoza*, (*Spinjosa ou Despinjosa*) como em português, em que se diz *espinho* e não *spina*, como em espanhol. De 1662 à 1675, o filósofo utilizou diversas assinaturas, mantendo alguma constância na forma "*despinoza*". O que mostra que sua língua familiar é o português. Informação que favorece a tese de Joaquim de Carvalho,

---

[241] Cf. H. P. Salomon. "Introdução – Saul Levi Mortera: *O homem, a obra, a época*". In: Saul Levi Mortera. Tratado da verdade da lei de Moisés. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1988, p. XLIII Cf. Maxim P. A. M. Kerkhof. "*Préstamos en el portugués de los judíos hispano-portugueses de Amsterdã en la primera mitad del siglo XVII*". In: Sefarad – Revista de estudios hebraicos e sefardíes, v. 71, n. 1, p. 413-434, jul./set. 2011, p. 414.

[242] Gebhardt, *O Nome Spinoza*, Trad. Acelino Pontes, Revisão de Luis Perche, Revista *Conatus*. Vol.6. n.11, Julho de 2012, p. p. 89-93, p.92

[243] Gebhardt,*O Nome Espinosa*, p.92.

segundo quem "Espinosa pensava em português"[244]. Com efeito, a expressão "*nec per somnium cogitant*"[245], presente no Apêndice da *Ética* do *De Deo* e na Carta 32, além de fórmulas derivadas, como "*nec per somnium videre*"[246] no prefácio do *Tratado Teológico-Político*, que aparece por vezes na obra de Espinosa, encontraria, na argumentação de Carvalho, equivalência em uma expressão usada na língua portuguesa no seiscentos: "nem por sonhos lhe passa pela cabeça".

O fato de não haver uma única obra sequer em língua portuguesa na biblioteca de Espinosa não causa espanto. Sabemos hoje[247]que a língua reservada ao conhecimento, à literatura e à instrução, obrigatória nas escolas elementares sefarditas, como na escola em que o filósofo iniciou seus estudos, era efetivamente a língua espanhola[248]. O espanhol era a língua cultural e literária dos sefarditas, cujos antepassados foram, em grande número, da Espanha para Portugal. E a célebre *Bíblia de Ferrara*, escrita em Ladino, da qual Espinosa possuía uma versão de 1646 revisada e corrigida por Manasseh ben Israel, *"traduzida palabra por palabra de la verdad Hebrayca, por muy excelentes letrados"*[249],feita pelos judeus portugueses na cidade italiana em 1553, era a versão comummente utilizada dos textos sagrados entre os estudantes da escola *Talmud Torah*[250].

---

[244] Carvalho, Joaquim de. "Nota VI". In: Espinosa, Bento de. *Ética*. Tradução, Introdução e notas de Joaquim de Carvalho (Parte 1) et. al. Lisboa: Relógio D'Água, p. 191-193, 1992b.

[245] G II 80; G IV 76b

[246] G III 9.

[247] De fato, hoje é superada a leitura de Joaquim Mendes dos Remédios sobre o papel literário desempenhado pela língua portuguesa entre os sefarditas. "É indubitável que a língua portuguesa perdurou durante largo período não só como a língua usada pelos literatos e homens cultos, mas ainda no seio das famílias como a língua própria e habitual. Nos livros, como nos seus cartões para que não importa que convite de festa ou de cerimônia, nas inscrições epigraphicas dos seus monumentos tumulares, a língua que empregavam era, de facto, a portuguesa". Cf. Remédios, Joaquim Mendes dos. Os judeus portugueses em Amsterdã. Coimbra: F. França Amado, 1911, p. 169-170

[248] Nadler, Steven, *Spinoza: A Life*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2001. p.73

[249] *Bíblia de Ferrara, Biblia en lengua española, traduzida palabra por palabra de la verdad Hebrayca, por muy excelentes letrados. Vista y examinad a perel officio de la inquisicion. impressesa pore Gillis Ioost, 5606 [i.e. 5406 = 1646], Amsterdã, 1646*. Cf. Van Sluis, Jacob & Musschenga, Tonnis, De boeken van Spinoza, Bibliotheek der Rijksuniversiteit Groningen, & Haags Gemeentearchief, Den Haag, 2009, p.21

[250] Nadler, 2001, p.73.

Se o português era falado, o espanhol, "como uma espécie de língua semi sagrada"[251], era estudado e aprendido[252]. Como se os judeus portugueses de Amsterdã tivessem "eleito a língua espanhola para falar com Deus"[253]. Posteriormente, a geração dos sefarditas nascidos em solo holandês fizeram o mesmo, ao levar o espanhol para as sinagogas do Suriname. E quando os judeus portugueses decidiam escrever na sua própria língua, muito embora conhecessem perfeitamente o espanhol, a redação era "desfigurada" por um sem número de castelhanismos[254]. A maior parte da comunidade ignorava o hebraico e tinha acesso no máximo ao ladino[255], já chamada de "a língua da diáspora sefardita". Mas a despeito da difusão da importantíssima *Bíblia de Ferrara*, a cultura de impressão dos textos em ladino, e não em espanhol, só começou a deslanchar no século XVIII[256]. De onde resulta que realmente o espanhol era língua da cultura dos sefarditas na Holanda.

Um precioso e detalhado relato a respeito do funcionamento da escola *Talmud Torah*, nos foi transmitido pelo erudito judeu polonês Shabbethai Bass (1641-1718). Durante suas viagens por Amsterdã ele se encantou com a escola como um todo: edifício, curriculum, professores e alunos. Desponta no relato o valor que os sefarditas concediam à língua espanhola, pelo estudo da *Bíblia de Ferrara* mas, sobretudo, pela centralidade concedida à gramática e à poesia ibérica.

> "Algum tempo atrás estive na sagrada congregação de Amsterdã e visitei as escolas dos sefarditas várias vezes. Lá vi gigantes [em erudição]: meninos pequenos como gafanhotos, mas [cuja envergadura cultural e intelectual] era equivalente em tamanho a de um carneiro. Eles pareciam prodígios aos meus olhos devido à sua familiaridade fora

---

[251] Roth, Cecil. *The Role of the Spanish in the Marrano Diaspora*. UK, Dolphin Book, 1959. p. 115

[252] Révah, I. S.; Cecil Roth, 2°: *The Role of Spanish in the Marrano Diaspora*. Reprinted from Hispanic Studies in Honour of I. González Llubera, Oxford, 1959; In: Revue des études juives, tome 3, 1961 p. 400

[253] Méchoulan, 1987, p.10.

[254]" (...) não raro a redacção era desfigurada com abundantes castelhanismos, como no *Tratado da imortalidade da alma* (1623) de Samuel da Silva". Carvalho, de Joaquim. Cf. "*Sobre o lugar de origem dos antepassados de Baruch de Espinosa*". In: Obra Completa de Joaquim de Carvalho, v. 1, 2. ed. (Filosofia e História da Filosofia - 1916-1934). Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992a, p. 374

[255] Halevi-Wise, Yael. *Puente entre naciones: idioma e identidad sefardí en Novia que te vea e Hisho que te nazca de Rosa Nissán*, Hispania, vol. 81, no. 2, 1998, p. 270

[256] Stein, Sarah Abrevaya. "*Introduction 'Ladino in Print*.'" Jewish History, vol. 16, no. 3, 2002, p. 225

> do comum com a totalidade da Bíblia e também com a ciência da gramática. (...) Felizes os olhos que viram tantas maravilhas"[257].

Espinosa frequentou a *Talmud Torah* antes do relato de Bass. Ao longo de sua minuciosa descrição dos seis níveis de ensino da instituição, o erudito polonês refere-se a um Rabino, possivelmente Isaac Aboab da Fonseca (1605-1693). Aboab foi um dos grandes responsáveis pelo padrão de organização da *Talmud Torah.* Nesse período, muito provavelmente foi professor de Espinosa nas séries iniciais e mais tarde um dos que assinaram a segunda condenação de Juan de Prado a pretexto deste ter, com suas opiniões, *"seducido algums mansebos estudantes*" da comunidade judaica de Amsterdã[258].

Com efeito, o ambiente escolar da *Talmud Torah* era em alguma medida consequência das diversas *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*[259] , o programa escolar oficial Companhia de Jesus no século XVI, cujas elaborações se sucederam antes mesmo daquela oficial formulada pelo Padre Claudio Acquaviva em 1599. Em todas as versões o conhecimento das letras era valorizado ao máximo. Um elemento que marca a Ordem jesuíta desde os primórdios de sua atividade escolar foi a busca por recuperar as fontes greco-latinas, buscando munir os estudantes de poderosos instrumentos de trabalho. Uma de suas versões anteriores a 1599 a *Ratio Ledesmiana*, elaborada por Diego de Ledesma, pretendia que nas universidades espanholas além do Latim, do Grego e do Hebraico, deveria se estudar também o Árabe, sobretudo nas regiões que ainda possuíam grande número de mouros, como na Andaluzia e em

---

[257] *"Some time ago I came here to the holy congregation of Amsterdã and I visited the schools of the Sephardirn a number of times. There I saw "giants [in scholarshipJ: tender children as small as grasshoppers," "kids who have become he-goats." [These Talmudic phrases mean the young students were growing into scholars.J In my eyes they were like prodigies because of their unusual familiarity with the entire Bible and with the science of grammar. (...). Happy the eye that has seen all these things"*. Cf. *Marcus, Jacob Rader. The Jew in the medieval world:* a source book, 315-1791. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1999. p. 378

[258] Revah, I.S. 1959, p.59.

[259] Ao longo de suas sucessivas elaborações a *Ratio Studiorum* recebeu diversos nomes como: *«Universalis ordo studiorum», «Universa studiorum ratio», «Studiorum ordo», «Formula studiorumque ratio», «Studiorum methodus ac via», «Studiorum norma», «Praxis et ordo studiorum», «Ordo et praxis studiorum»*. Cf. Zanardi, Mario La «*Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*»: tappe e vicende della sua progressiva formazione (1541-1616), Annali di storia dell'educazione, 1998, 5, pp. 135-164.

Valência[260]. Uma formação que inequivocamente possibilitou à elite sefardita que frequentou as universidades em Espanha e Portugal, o acesso à cultura intelectual medieval árabo-judaico e, fundamentalmente, à reprodução na diáspora da educação que recebeu.

A *Ratio Studiorum* valorizou a renovação trazida pelos humanistas italianos à exegese bíblica e a intenção de buscar o sentido do texto pelo retorno aos originais, para compreensão das passagens em seu contexto, favorecendo sua dimensão linguística[261]. Se desenvolvia assim, após o Concílio de Trento, e por uma Ordem espanhola, o regresso às fontes bíblicas, a recuperação do texto na língua original e a valorização de seu sentido mediante o estudo das línguas antigas, o grego e o hebraico. Nesse contexto, um método hermenêutico imanente calcado na ideia de que "todo conhecimento das escrituras deve se extrair dela mesma" *["Tota itaque Scripturae cognitio ab ipsa sola peti debet."]* (TTP, VII, p.117; G III 100), tese nuclear do *Tratado Teológico Político*, deve ter parte de sua origem atribuída à *Ratio Studiorum* da Companhia de Jesus. Como aparece na primeira regra da interpretação dos textos pela sua história[262], na qual Espinosa afirma a necessidade de conhecer a natureza e as propriedades da língua em que os livros da Escritura foram escritos a fim de apreender seus sentidos.

Herdeira do *trivium* e do *quadrivium,* as diversas versões da *Ratio Studiorum*, formuladas no *Collegium Romanum*, aliaram a essa dimensão medieval à valorização de saberes próprios do humanismo renascentista, como a retórica e a eloquência[263]. Sobreposições e sínteses constitutivas de "três macro-fenômenos" que constituem

---

[260] López Poza, Sagrario, *La cultura de Quevedo: cala y cata* / Sagrario López Poza, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2014, Edición digital a partir de Santiago Fernández Mosquera (coord.), Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios, Santiago de Compostela, Universidad, 1995, p. 78

[261] Miranda, Margarida, A ratio studiorum e a educação da Europa: Atenas, Roma e Jerusalém, in *Gênese e consolidação da ideia de Europa*, *Vol.4 Idade Média e Renascimento*, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009. p. 361.

[262] "[a interpretação das escrituras por sua história] Deve incluir a natureza e as propriedades da língua em que foram escritos os livros da Escritura e em que os seus autores falavam habitualmente. Só assim se poderá, com efeito, examinar todos os sentidos que cada frase pode ter de acordo com o uso normal da língua".(TTP, VII, p.117) "*Nempe I. continere debet naturam & proprietates linguae, qua libri Scripturae scripti fuerunt, & quam eorum Authores loqui so|lebant. iii100 Sic enim omnes sensus, quos una quaeque oratio ex communi loquendi usu admittere potest, investigare poterimus*". (G III 100).

[263] Miranda, 2009, p.349

aquilo que vem sendo denominado recentemente como "Barroco filosófico"[264]. O que também pode ser pensado a partir da tese Gebhardt a que já nos referimos ao tratar do infinito atual originário da Espanha de Hasdai Crescas e retomado, em alguma medida, por Espinosa. Com efeito, a Companhia de Jesus aparece como autêntico produto Barroco, na medida em que é originária da Espanha, mas incorpora em suas normas de organização escolares a forma vinda da península itálica entendida como o humanismo do Renascimento[265]. Os Jesuítas, os primeiros a levar a filosofia aos quatro cantos do mundo e a promover em escala global um sistema de educação que extrapola as fronteiras nacionais e continentais, indo do Brasil à China, estampam perfeitamente uma característica fundamental da época barroca, o cosmopolitismo.

Amsterdã parece ter reunido as condições para uma expressão da identidade judaica, mas igualmente da cultura ibérica nos moldes cristãos. Parece consequente, portanto, a formulação segundo a qual na Amsterdã do século XVII a "metrópole sefardita ocidental"[266], teria florescido uma vida literária que foi, sob diversos aspectos, "um fac-símile do que os sefarditas haviam deixado para trás em Madrid" [267]. Ora, mas se em Amsterdã "floresceu" um fac-símilie da vida literária espanhola, por que a Holanda não teria sido também o solo fértil de uma vida filosófica, cujas sementes teriam sido trazidas pelos sefarditas, após seu longo convívio com a tradição intelectual das universidades de Sevilla, Córdoba ou Alcalá de Henares? Se Espinosa surge nesse contexto, poder-se ia dizer que sua filosofia faz parte do acervo cultural ibérico? Se sim, em que sentido?

---

[264] Cf. Esposito. Constantino, *La seconda Scolastica come filosofia barocca*. Expert Seminar su "Cos'è la seconda Scolastica?", 30 giugno – 2 luglio 2022 "*In altri termini, l'identità del barocco filosofico sarebbe eminentemente dinamica, e non tanto dottrinale. O, per dirlo con un'altra immagine, esso fornirebbe una sorta di piattaforma in cui si collegano in una continuità storico-temporale – e insieme si distaccano nella loro relativa specificità – tre macrofenomeni 1) il pensiero tardo-scolastico, 2) la filosofia rinascimentale e 3) il pensiero "moderno", ciascuno di essi articolati a loro volta in singoli casi o esercizi determinati di pensiero. E probabilmente proprio dall'incrocio tra questi tre macrofenomeni, i fenomeni individuali possono ricevere una loro più complessiva e specifica determinazione*".

[265] Miranda, 2009, p.349

[266] Nahon, Gérard,"*Amsterdã Metropoli Occidentale Dei Sefarditi Nel XVII° Secolo*." La Rassegna Mensile Di Israel, Terza Serie, 49, no. 1/4 (1983): 152-82.

[267] Oelman, Timothy. "*Marrano Poets*"; European Judaism: A Journal for the New Europe, vol. 5, no. 2, 1971, pp. 11–14

Capítulo 3 - A Biblioteca de Espinosa

3.1 - A descoberta da biblioteca de Espinosa no século XIX

O arquivista municipal de Haia, Abraham Jacobus Servaas van Rooijen (1839-1925), foi protagonista de um dos maiores avanços de todos os tempos para os estudos da filosofia de Espinosa. Seu feito foi a descoberta, nos arquivos de notas da cidade, do inventário dos bens de Espinosa que foram a leilão após sua morte em 21 de fevereiro de 1677. Dentre os poucos móveis e objetos pessoais o inventário mencionava "um armário contendo muitos livros"[268]. Eram cerca de 160 títulos e tratava-se da biblioteca pessoal do filósofo. O inventário continha inclusive a própria lista dos livros que fora compilada e assinada pelo livreiro Jan Rieuwertsz (1616-1686), editor do *Tratado Teológico-Político* anônimo e com falsa indicação de publicação e das *Obras Póstumas* de Espinosa, cuja livraria *Martelaars-Boeck* (Livro dos Mártires) era local de encontro do círculo Espinosista.

Vem a lume assim em 1888 o *Inventaire des Livres Formant la Bibliothèque de Bénédict Spinoza, publié d'après un document inédi*[269]*,* impresso em Haia e em Paris. Servaas van Rooijen escreveu uma introdução publicada junto ao inventário e as notas da edição ficaram a cargo do erudito austro-húngaro Dr. David Kaufmann (1855-1899), professor de Estudos Judaicos da Escola Rabínica de Budapeste.

Essa descoberta representou um acontecimento de primeira grandeza no âmbito dos estudos espinosistas e foi celebrada por Carl Gebhardt, como a mais feliz descoberta desde a *Korte Verhandeling*, jogando luz sobre a "oficina intelectual do filósofo"[270]. Compreender a dimensão dessa descoberta implica ter em mente que

---

[268] Nourrisson, M. *La Bibliothèque de Spinoza*, Revue des Deux Mondes, Troisième Période, Vol. 112, No. 4, 15 Aout. 1892, , p. 824.

[269] Van Rooijen, Jacobus Servaas, *Notes de la main de David Kaufman*, Professeur à Budapest, *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédict Spinoza*. La Haye, W. C. Tengeler, Paris, Paul Monerat, 1888, p.30

[270] Gebhardt, Carl, '*Die Bibliothek Spinozas*', in, *Spinozas Leben, Werke und Lehre*. edited by K. Fischer Heidelberg: Carl, Winter, 2017,. p.195

bibliotecas públicas no século dezessete eram raridade. Sabemos pelo catálogo de 1674 da biblioteca da Universidade de Leiden, por exemplo, que seu acervo não ultrapassa mil obras[271], dentre as quais apenas duzentos e cinquenta eram livros de filosofia. A formação humanista e clássica, o conhecimento das doutrinas filosóficas e religiosas, o acesso à nova ciência tornavam indispensável ao erudito e ao homem de ciência e letras, um acervo bibliográfico próprio, como instrumento de formação e trabalho.

Sabemos que Espinosa teve acesso a muitos outros livros que não se encontravam no inventário descoberto por Servaas van Rooijen, como Paul Villaud em seu importante estudo *"Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque"*[272] se encarregou de mostrar, é o caso por exemplo do tratado de Leibniz intitulado *Notitia opticae promotae* (*Notícia Sobre Óptica Superior*), mencionado na correspondência[273] entre os dois filósofos. Igualmente, obras de importantes professores Leiden, como Franco Burgersdijk (1590-1635) e Adriaan Heereboord[274] (1614-1661), consultados por Espinosa na redação de *Ética* e mencionado (caso de Heereboord) nos *Cogitata Metaphysica*, não estão incluídos na biblioteca, assim como o livro de Lodewijk Meyer, *Philosophia Sacrae Scripturae Iterpres* (1666) e publicado anonimamente por Rieuwertsz em Amsterdã. Aliás, nem mesmo as próprias obras de Espinosa publicadas em vida, como os *Princípios da Filosofia Cartesiana* e o *Tratado Teológico Político*, do qual ele possuía uma cópia do autor, com anotações marginais feitas em vista de uma segunda edição mencionada nas Cartas 68 e 69, estavam listadas no inventário. E a inexplicável ausência de *Don Quijote* não deixou de ser notada por Servaas van Rooijen[275].

Mesmo não tendo o acervo completo dos livros que compunham a Biblioteca, a descoberta de um número tão significativo de títulos com referências precisas de suas edições abriu a possibilidade não apenas de esboçar a biografia intelectual de Espinosa,

---

[271] Krop, Henri, *Spinoza's Library: The Mathematical and Scientific Works*, Intellectual History Review, 23:1, 25-43, 2014. p.25.

[272] Vulliaud, Paul. *Spinoza d'après les livres de as bibliothèque*. Édition des Equateurs, Malassis, Bibliothèque Charconac, Paris, 1934.

[273] Carta 45, Leibniz a Spinoza, outubro de 1671.

[274] Possivelmente os *Parallelismus aristotelicae et cartesianae philosophiae naturalis* (1643) e *Meletemata Philosophica*, (1654). (Conversa com Prof. Henri Krop, Rotterdam, Fev. 2020)

[275] Rooijen, 1888, p 32;

mas principalmente ofereceu uma importantíssima chave de leitura da obra do filósofo, uma vez que "todos os livros têm por origem outros livros". Daí a tentação dos intérpretes de reconstruir um pensamento a partir de uma particular, "*conversación con los difuntos"*[276], como diz Quevedo, autor da predileção de Espinosa, isto é, compreender seu pensamento a partir daqueles ambientes e espíritos frequentados pelo autor em suas leituras e meditações. Talvez não seja possível responder adequadamente às questões de "quando" e "por que" Espinosa adquiriu, comprou ou recebeu os livros que compunham sua biblioteca. Mas se prestarmos a devida atenção i) às datas de publicação, ii) às peculiaridades das edições, iii) às escolhas de aquisição e iv) ao que poderia corresponder em sua obra cada uma das edições coligidas no inventário, o acervo de sua biblioteca converte-se num poderoso instrumento de pesquisa.

O inventário descoberto nos arquivos de Haia por Servaas van Rooijen relata 161 livros ordenados em 159 números. Os livros ordenados por Jan Rieuwertsz são organizados em bloco, de acordo com seu formato específico de editoração: livros editados *in folio*, *in quarto, in octavo, in duodécimo.* As datas de impressão e informações sobre editores e casas de edição muitas vezes não aparecem. Em diversos momentos da lista o título da obra é referido apenas pela abreviação: *Bibla Ebr., Corona Gothica Hisp.* Às vezes o nome do autor e o título da obra são abreviados*: Ovidii Metam.* Às vezes só o nome do autor aparece: *Euclides, Justinianus*. Às vezes apenas o nome da obra com uma referência acidental ao autor: *Moreh Nebochim. Venetiis. Rabb*. Às vezes nome e obra, sem a data: *Morii. Utopia*. Às vezes o nome e a data sem o título: *Aristoteles. 1548 Vol.2.*. Às vezes o nome da obra, a data e a cidade de impressão sem o nome do autor*: Dictionarium Lat: Gall. Hisp. 1599 Bruxelle.* Às vezes o nome da obra e a data, sem qualquer informação da edição e sem o nome do autor: *Voyage d'Espagne, 1666*. Às vezes só o nome da obra: *Dictionarium Rabbinicum.* Daí a dificuldade de identificação dos livros, o que ainda hoje dá lugar a polêmicas com sérias implicações para a interpretação da doutrina, como é o caso emblemático da obra referida por Jan Rieuwertsz como "*ein rabbinsch matematisch boeck*". Certas

[276] "*Retirado en la paz de estos desiertos, con pocos, pero doctos libros juntos, vivo en conversación con los difuntos y escucho con mis ojos a los muertos. / Si no siempre entendidos, siempre abiertos, o enmiendan, o fecundan mis asuntos; y en músicos callados contrapuntos al sueño de la vida hablan despiertos. / Las grandes almas que la muerte ausenta, de injurias de los años, vengadora, libra, / ¡oh gran don Iosef!, docta la emprenta. En fuga irrevocable huye la hora; pero aquélla el mejor cálculo cuenta que en la lección y estudios nos mejora*". (Retirado en la paz de estos desiertos, (131), Quevedo, Francisco de, *Obras Completas de Francisco de Quevedo*, Recopiladas de diversas ediciones. Ebooklasicos; 3° edizione, 2015. Posição 11089.

interpretações[277] entendem que essa descrição se refere ao *Sefer Elim*, obra de Joseph Salomon Delmedigo, aluno de Galileu na Universidade de Pádua e publicado em Amsterdã por Menasseh ben Israel. Mas na interpretação dos editores do catálogo[278] holandês que aqui utilizamos, produzido pela universidade de Groningen, o "*ein rabbinsch matematisch boeck*" se intitularia *Sefer sevile 'emunah*, uma obra do século XIII, plena de ilustrações geométricas e dos corpos celestes, originalmente escrita em língua hebraica e de autoria de um certo Meir Aldabi[279].

Cerca de dois terços dos livros que compunham a biblioteca de Espinosa foram escritos em Latim. A língua da erudição e da instrução e que permitiu a Espinosa absorver a sabedoria da antiguidade clássica pela leitura de autores como Cícero, Tito Lívio, Plauto, Luciano de Samósata, Júlio César, Ovídio, Homero, Virgílio, Lucrécio, Tácito, Terêncio e Sêneca, Epicteto e Hipócrates Essa era também a língua comum da Europa intelectual e a língua em que a maioria dos textos de Espinosa foram escritos. Em latim, o filósofo teve acesso à astronomia, à física e aos grandes autores da modernidade, (Bacon, Galileu, Hobbes, Descartes, Kepler, Huygens e Boyle) e do Renascimento, como Petrarca. E o latim foi a língua utilizada na comunicação com pensadores estrangeiros como Leibniz, Boyle e Oldenburg.

Espinosa era consciente das deficiências do seu latim, aprendido "tardiamente" com Franciscus van den Enden. De um ponto de vista estritamente linguístico suas obras talvez não possam ser consideradas exemplares, mesmo se comparadas ao termo comum que é o latim da Escolástica. Já foi notado[280] que a sintaxe de suas obras é estereotipada, o vocabulário é reduzido e com frequência ele aparece contaminado pelos neologismos oriundos das línguas ibéricas ou do hebraico; a utilização das conjunções copulativas e adversativas são repetitivas à exaustão, o que sugere a transposição da doutrina para uma língua que Espinosa não dominava a monumental variedade de recursos.

---

[277] Adler, 'J.S. *Delmedigo as Teacher of Spinoza. The Case of Noncomplex Propositions*', Studia Spinozana, 16, 2008 p. 178 e Nadler, *Spinoza, a Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 138.

[278] Van Sluis, Jacob & Musschenga, Tonnis, De boeken van Spinoza, Spinoza's books, Bibliotheek der Rijksuniversiteit Groningen, & Haags Gemeentearchief, Den Haag, 2009

[279] Cf. Krop, 2014. p.27.

[280] Pires Aurélio, *Introdução* ao TTP, 2003, p.117.

O que é confirmado pela Carta 13 dirigida a Oldenburg, que nos informa que Espinosa apenas assentiu à publicação dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* e dos *Cogitata Metaphysica* (1663), mediante algumas condições, dentre as quais a de que um de seus amigos, em sua presença, "adornasse seu escrito com um estilo mais elegante" (*ut eorum aliquis, me praesente, ea stylo elegantiori ornaret*)[281]. O que revela claramente sua preocupação com o estilo e sua consciência, como escritor, da pouca familiaridade que possuía com o latim escrito. De todo modo é a língua através da qual Espinosa ficou conhecido como filósofo e por meio da qual nutriu seu espírito com a cultura filosófica latina, escolástica. E pelo latim Espinosa teve acesso a Euclides e, sobretudo, se dedicou a um estudo direto do texto de Aristóteles com a aquisição dos volumes das obras completas do estagirita editados por Johannes Oporinus, na Basiléia em 1548

Vinte obras da biblioteca foram escritas em hebraico, algumas das quais não parecem adequadas aos propósitos de Espinosa, como *Haggadah*, um livro de orações, e a *Esperança de Israel*, de Menasseh Bem Israel. Livros que, segundo um intérprete como Henri Krop, constituíam "relíquias de uma passado religioso irreversível e deixado para trás pelo filósofo"[282].

Contudo, o hebraico não foi somente a língua que possibilitou ao filósofo ter uma compreensão íntima da religião e das escrituras, entendidas como documentos políticos a partir dos quais ele desenvolve sua hermenêutica. O hebraico foi também a

---

[281] "Além disso, me pediram para expor, do mesmo modo, a primeira parte dos *Princípios*. Como me era difícil recusar o pedido, pus-me a trabalhar e, em duas semanas, terminei a primeira parte e a enviei aos amigos, e então me pediram autorização para publicar o todo. Eles a obtiveram sem esforço, sob a condição de que um ou dois, [dos meus amigos] em minha presença, aperfeiçoasse o estilo desse escrito; e acrescentasse um prefácio, que mostrasse por um ou dois exemplos, que, longe de ter todo o conteúdo por verdadeiro, expressava sob mais de um ponto, uma opinião totalmente contrária. Tudo isso um dos meus amigos, que devia cuidar da publicação desta pequena obra, me prometeu fazer, e isso me reteve durante algum tempo em Amsterdã". (Carta 13, Espinosa a Oldenburg, 17-27 de julho de 1663).
"*Ibi quidam me Amici rogârunt, ut sibi copiam facerem cujusdam Tractatûs, secundam Partem Principiorum Cartesii, more Geometrico demonstratam, & praecipua, quae in Metaphysicis tractantur, breviter continentis, quem ego cuidam juveni, quem meas opiniones apertè docere nolebam, antehac dictaveram. Deinde rogârunt, ut quàm primùm possem, primam etiam Partem eâdem Methodo concinnrem. Ego, ne amicis adversarer, statim me ad eam conficiendam accinxi, eamque intra duas hebdomadas confeci, atque amicis tradidi, qui tandem me rogârunt, ut sibi illa omnia edere liceret, quod facilè impetrare potuerunt, hac quidem lege, ut eorum aliquis, me praesente, ea stylo elegantiori ornaret, ac Praefatiunculam adderet, in quâ Lectores moneret, me non omnia, quae in eo Tractatu continentur, pro meis agnoscere, cum non pauca in eo scripserim, quorum contrarium prorsùs amplector, hocque uno, aut altero exemplo ostenderet. Quae omnia amicus quidam, cui editio hujus libelli curae est, pollicitus est facere, & hâc de causâ aliquod tempus Amstelaedami moratus sum"*. (G. IV, 63).

[282] Krop, 2014, p 29.

língua por meio da qual Espinosa acessou a tradição filosófica medieval hispano-árabo-judaica, como *Moreh Nebuquim*, de Maimônides, que possuía em sua biblioteca e diversos outros autores, como Hasdai Crescas, Abden Esdra e Jehudá Alphakar, que ele menciona e não figuram na lista de livros elaborada por Jan Rieuwertsze. E não é impossível que pelo hebraico ele tenha conhecido textos de Ibn Gabirol, Gersonides, Moses Narboni e mesmo Averróis e Avicena. É interessante notar que Espinosa não possuía nenhum exemplar do Talmud ou uma síntese da obra, como a composta por Maimônides. Foi pelo hebraico que se deu o conhecimento da interpretação averroísta da filosofia aristotélica como pesquisas recentes fundadas sobre bases histórico-críticas e não puramente especulativas, vem se encarregando de mostrar[283]. Em meio ao averroísmo, também o contato com os textos do Renascimento que em maior ou menor grau envolviam ciência e cabala, como o *Sefer Elim* (supondo ser esse o "*ein rabbinsch matematisch boeck*") do aluno de Galileu, Salomon Delmedigo. Trata-se, portanto, de uma língua pela qual Espinosa tinha profundo apreço e a conhecia suficientemente bem e a julgava suficientemente importante para produzir um *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*. Por conseguinte, assim como o latim e independentemente de quais fossem suas crenças de fundo, o hebraico foi no mais alto ponto uma língua filosófica para Espinosa[284].

A consciência da importância do hebraico e a pouca atenção às línguas neolatinas, levou H.A. Wolfson, a afirmar que o material filosófico nas línguas

---

[283]A leitura de Giovanni Licata é particularmente importante ao mostrar a presença do averroísmo na filosofia de Espinosa por meio do contato com Elia e Josef Delmedigo. Exemplos de teses averroístas que poderiam ser encontradas em Espinosa são: 1). a separação entre filosofia e religião em moldes semelhantes ao averroísmo a partir da distinção da função epistêmica de ambas as disciplinas: a primeira concebida como lugar de verdade e de demonstração científica; a segunda como um ensinamento da natureza retórica voltado para a persuasão das massas sem instrução; 2). a eternidade do intelecto, dada a mortalidade da alma individual; 3). vida intelectual e conhecimento de Deus como bem supremo; 4). a eternidade do universo e a negação da *creatio ex nihilo*; 5) A negação dos milagres e da providência individual, justificada a partir das leis imutáveis da Natureza. Cf. Licata, Giovani, Leggere *Spinoza alla luce della tradizione averroista ebraica. Un resoconto delle recenti acquisizioni storiografiche*, O que nos faz pensar, Rio de Janeiro, v.26, n.41, p.45-55, jul.-dez. 2017; Licata, Giovanni. *La via della ragione: Elia del Medigo e l'averroismo di Spinoza*. Itália: EUM, 2013.

[284] "*Quel qu'en ait été le résultat idéologique, il est évident, d'après les ouvrages que nous feuilletons, que Spinoza s'est beaucoup adonné à l'étude de la langue hébraique. Je veux dire qu'il n'a pas suffit d'un avoir une connaissance qui lui permit de déchiffrer le texte biblique; il s'est efforcé de pénétrer les profondeurs sous tous ses formes, classique et rabbinique. Il s'est même appliqué à examiner les lois auxquelles est assujettie cette langue. Aussi composa-t-il un abrégé de grammaire".* Villaud, 1934, p. 22.

modernas a que Espinosa teve acesso era insignificante[285]. É claro que o propósito de Wolfson era ressaltar a importância da filosofia judaica, grega, e da escolástica medieval "*behind the geometrical method"*. Mas trata-se de uma tese inadequada quando se considera que Espinosa teve acesso a *Los Dialogos de Amor,* de Leão Hebreu e *La Institución de la religión christiana* de Calvino em língua espanhola*,* bem como *La Logique ou l'art de Penser*, de Antoine Arnauld e Pierre Nicole em francês e *Tutte le Opere di Niccolò Machiavelli* em italiano.

Dentre as línguas modernas o filósofo possuía treze livros em língua holandesa. De onde se conclui que possui fluência na leitura do holandês. O holandês se tornou a língua de sua vida social após a ruptura com comunidade judaica em 1656. Em holandês Espinosa tomou contato com textos radicais que não se encontram em sua biblioteca como "*Een Blomhofvan allerley Lieflijkheyd sonder verdriet"* de Adriaan Koerbagh. E em holandês conheceu, e guardou em sua biblioteca um texto de ataque ao *Tratado Teológico-Político*, como o *Waerheyt van de christelijcke godts-dienst*[286] de seu correspondente Willem van Blyenbergh. O holandês era a língua da discussão política diária por ser a língua República dos Países Baixos e do seu círculo mais próximo de

---

[285] "*Though he had also a knowledge of several modern languages, Spanish, Portuguese, Dutch, French, and possibly also Italian, German, and Flemish.* ***The philosophic material in these languages was negligible****.* **(negrito nosso)** *Hebrew made accessible to him not only the works of Jewish philosophers but also the works of Arabic philosophers, the works of Aristotle, mostly as incorporated in the commentaries of Averroes, the works of some of the Greek commentators on Aristotle, and also the works of some of the Latin scholastic philosophers. Latin similarly opened to him not only the original Latin writings of the philosophers of the Roman period, of mediaeval scholasticism, and of the Renaissance, but also translations from the Greek, Arabic, and Hebrew. In Hebrew the most important works of Jewish philosophers, whether those translated from the Arabic or those written originally in Hebrew, were already accessible to him in printed form, some of them in several editions; but the translations from non-Jewish authors, with but a few slight exceptions, were accessible to him only in manuscript form. Manuscripts, however, at that time were not yet gathered up and stored away in a few closely guarded central libraries; they were still widely scattered among individual owners and freely circulated, especially in Amsterdã, where Hebrew scholarship and Hebrew printing presses flourished and where privately owned collections of Hebrew manuscripts must have existed. Furthermore, the student of Hebrew philosophic texts could gain a thorough knowledge of the contents of the unpublished Hebrew translations of Arabic and Greek authors through the numerous and extensive quotations from their works as well as through the elaborate discussions of their views which were to be found in Hebrew works already published. In Latin the proportion of printed works in philosophy was greater than in Hebrew, even of works which were translated into Latin from the Hebrew. Thus, for instance, the bulk of Averroes' commentaries on Aristotle, which were translated into Latin from the Hebrew, existed in many printed editions in Latin, whereas in Hebrew they existed only in manuscript form. To Spinoza these three literatures, Hebrew, Latin, and Arabic, represented a common tradition*".Wolfson, 1934, p.9.

[286] Blyenbergh, Willem van, (tegen Tract. Theol. Polit.) De waerheyt van de christelijcke godts-dienst en de authoriteyt der H. Schrien, beweert tegen de argumenten der ongodtsdienstige, of een wederlegginge van dat godt-lasterlijcke boeck, genoemt Tractatus theologico-politicus, Gedruckt tot Leyden : by Gaasbeeck, Daniel van, Leiden, 1674.

amigos. Mas era também a língua da economia e da política teóricas, a julgar pela presença dos *Politike Discoursen*[287], de Pieter van den Hove (ou Pieter De La Court na tradição francesa) e o *Consideratien van staat oe polityke weeg-schaal*[288] de Jan van den Hove (Johan de la Court), a quem Espinosa provavelmente se refere como o "prudentissimo holandês" no oitavo capítulo do *Tratado Político* (TP, VIII, 31, p.107). De modo que sem dúvida alguma o holandês foi para Espinosa uma língua filosófica. Além do mais, a *Korte Verhandeling*, como sabemos, chegou até nós escrito em holandês, embora tudo leve a crer que ele tenha sido traduzido de uma versão original latina perdida[289]. E o interesse do círculo de amigos de que a *Opera Posthuma* fosse traduzida para o holandês após sua morte como *De Nagelate Schriften*, (Obras completas), indica a intenção de que a filosofia fosse acessível a um público mais amplo de holandeses. Se era a intenção do próprio Espinosa que sua obra fosse traduzida para o holandês é difícil julgar. Mas a decisão de não incluir o *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica* nos *Negelate Schriften,* agravada pela justificativa de Jarig Jelles[290] que parece não compreender o valor filosófico da obra, indicam um distanciamento dos holandeses em relação às preocupações filosóficas de Espinosa cuja dimensão ainda precisa ser avaliada. Não por acaso, Harry Austryn Wolfson problematiza a inserção de Espinosa nos círculos holandeses, vendo com absoluta desconfiança a pretensa proximidade entre Espinosa e seus "novos amigos", em função, sobretudo, das distintas formações culturais e intelectuais. Após o rompimento definitivo com sua comunidade, Espinosa teria sido recebido pelos holandeses como uma espécie de "gênio exótico" [291] num ambiente estranho[292]. E mesmo que tenha se ajustado exteriormente, nunca teria se

---

[287] Court, Peter de la, *Politicke discoursen*, handelende in ses onderscheide boeken, van steeden, landen, oorlogen, kerken, regeeringen en zeeden, .Leyden, Pieter Hackius, 1662.

[288] Court, Johan de la, *Consideratien van staat oe polityke weeg-schaal*, beschreven door V.H. – t'Amsterdã : Durgherdam, Jacob Volckertsz van, Amsterdã, Pieter Hackius, 1661

[289] Cf. Chauí, Introdução ao *Breve Tratado de Deus, do homem e de seu bem estar*. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. São Paulo: Autêntica, 2012.

[290] "*Aparte de lo que ya hemos mencionado, nuestro autor ha dejado una Gramática hebrea o tratado de las letras escrita en latín, pero incompleta. Aunque ha sido altamente encomiada por diversas personas expertas en cuyas manos se hallan varias copias, no nos ha parecido, sin embargo, útil imprimirla aquí en holandés, sino dejarla más bien para la edición latina, puesto que es raro que se estudie (entre nosotros) el hebreo, mientras que se domina el latín*". J. Jelles, Prefácio aos *Nagelate Schriften* (1677 §75) Citamos a tradução de A. Domínguez in Biografías de Spinoza, Alianza, Madrid, 1995.

[291] Wolfson, 1934, p. 23.

[292] Na segunda fase de sua vida ligou-se a figuras proeminentes da vida cultural e política holandesa. O conhecimento dessas relações levou Carl Gebhardt a sugerir que Espinosa, nessa nova etapa, em função

sentido livre para expor integralmente suas opiniões. Em contraste com o temperamento de quem que foi expulso da comunidade judaica hispano-portuguesa por falar abertamente o que pensava, entre os holandeses Espinosa teria adquirido o caráter de uma pessoa hesitante e reservada, tão bem expresso pela adoção de sua divisa, *CAUTE,* típico caso do Barroco identificado como o "*desengaño* que se confunde com a discrição"[293] ou um certo afastamento dos homens unido a um vivíssimo interesse por eles.

---

de sua aproximação a Jan de Witt, aos *Colegiantes*, e ao partilhar a mesma cultura barroca expressa por Rembrandt, "seguramente se consideraria holandês" (Gebhardt, 1940, p.29). Logo após a breve sugestão, Gebhardt recoloca o caráter problemático e multifacetado do personagem histórico ao afirmar que a questão envolvendo a nacionalidade, não foi para Espinosa "propriamente uma realidade, mas um problema", e nesse sentido preciso Espinosa é marrano. Num outro momento, contudo, ao se debruçar sobre a correspondência de Espinosa, Gebhardt afirma que o filósofo possuía uma condição de exilado entre os judeus, mas também entre os holandeses. (Gebhardt, 2007. p. 8) Daí sua necessidade de proteção e de se "tornar holandês". Gebhardt extrai sua interpretação da correspondência em um trecho da carta 13 que trata da publicação dos *PPC* e que segundo o historiador, ainda não fora compreendido totalmente em sua importância biográfica."*Agora, enfim, encontro um momento, meu caríssimo amigo, para me corresponder convosco e vos explicar por que autorizei a publicação deste tratado [PPC]. É possível que algumas pessoas de classe elevada, e que se encontram em minha pátria, queiram ver meus outros escritos, nos quais falo em meu próprio nome, e farão com que possa publicá-los sem nenhum risco. Nesse caso, sem dúvida, não tardarei muito em fazer editar alguma coisa; se acontecer de outro modo, guardarei silêncio, ao invés de me tornar odioso a meus concidadãos, impondo-lhes, contra a vontade, o conhecimento de minhas opiniões. Peço, assim, meu honrado amigo, que espereis o momento dessa decisão*". (Carta 13, julho de 1663). Esse trecho nos mostraria que Espinosa "queria ser holandês para poder atuar", em outras palavras, procurava proteção das personalidades de primeiro plano político da República holandesa e, possivelmente, se dirigia à Jan de Witt e seu círculo.

[293] Montesinos, José, F. apud, Mora, José Ferrater, Diccionário de Filosofia,, Buenos Aires, Editorial Sudamericana Montecasino, 1964. p 774

3.2 - A lista de livros em língua espanhola

Em razão do contato com os trabalhos de pesquisadores holandeses nos últimos anos, optamos por utilizar a lista das obras da biblioteca de Espinosa, produzida por Sluis, J. V., & Musschenga, T. E. *De boeken van Spinoza*. Groningen: Rijksuniversiteit Groningen. Universiteitsbibliotheek, Bibliotheek der Rijksuniversiteit Groningen & Haags Gemeentearchief, Den Haag (2009). Há, efetivamente, uma vantagem em se utilizar esse catálogo específico, uma vez que por se referir a outros catálogos (como o de Freudenthal), ela torna mais acessível ao público de línguas não ibéricas a importância da problemática que envolve Espinosa e a Espanha, encontrando as referidas obras em outros catálogos das obras de Espinosa.

É importante sublinhar, contudo, que essa opção não reflete uma preferência pela edição holandesa da Universidade de Groningen em relação à demais, como àquela apresentada por Paul Vullaid, em seu *Spinoza d'aprè le livre de sa Bibliothèque* (1934) e particularmente aquela organizada por Atilano Domingues (consultada frequentemente ao longo de todo esse trabalho), presente no importantíssimo volume *Spinoza y España* (1994), editado pela *Universidad de Castilla- La Mancha*[294]. A rigor, a versão apresentada por Atilano Domingues nas "Notas sobre a biblioteca espanhola de Espinosa", possui muitas vantagens comparativas em relação às demais e as ultrapassa em qualidade ao oferecer um breve comentário acerca do paradeiro de algumas obras, características das edições e a menção aos equívocos e que se sucederam ao longo do trabalho de estabelecimento da biblioteca espanhola de Espinosa. Como as notas de Atilano Domingues não serão reproduzidas aqui, podendo ser consultadas diretamente no volume editado pela Universidad de Castilla La Mancha, achamos por bem utilizar a versão holandesa do catálogo de Groningen pela referência desta a outros catálogos.

[294] Domingues, Atilano (org.). *Spinoza y España: Actas del Congreso Internacional sobre Relaciones entre Spinoza y España*, Almagro, (5-7 noviembre 1992), Ediciones de la Universidad de Castilha la Mancha, Cuenca, 1994.

1 - ABARBANEL Leon, *Los Dialogos de Amor / de mestre Leon Leon Albarbanel medico y filosofo excelente. De nvevo tradvzidos en lengua castellana, y deregidos ala maiestad del rey Filippo* – En Venetia : con licenza delli svperiori, 1568

Catalogus Te Winkel nr. 046 (= Freudenthal 048, Aler 081)

2 - BEN ISRAEL, Menasseh, Biblia en lengua Espagnola. V.T., Biblia en lengua espanola, traduzida palabra por palabra de la verdad Hebrayca, por muy excelentes letrados. Vista y examinad a perel officio de la inquisicion. – En Amsterdã : impressesadorie de Gillis Ioost, Amsterdã, 5606 = 1646.

Catalogus Te Winkel nr. 011 (= Freudenthal 011, Aler 014)

3 - BEN ISRAEL, Menasseh Esperanca de Israël, מקוה ישראל = Miqweh Yīšra´el = Esto es, esperança de Israel. : Obra con suma curiosidad conpuesta / por Menasseh ben Israel. Trata del admirable esparzimientode los diez tribus, y su infalible reducion com los de mas, a la patria: con muchos punctos, y historias curiosas, y declaracion de varias prophecias, por el author rectamente interpretadas. Dirigido a los señores . – Em Amsterdã : en la imprension de Semvel Ben Israel Soeiro, 5410 = 1650.

Catalogus Te Winkel nr. 116 (= Freudenthal 118, Aler 092)

4 - AUTOR ANÔNIMO, BRUNEL Antoine de, seigneur de Saint-Maurice *Voyage d'Espagne*, curieux, historique et politique : Fait en l'année 1655 – Reveu, corrigé & augmenté, en cette nouvelle edition. – [Amsterdã?] : [Elzevier], 1666,

5 - CALEPINO, Ambrogio. Ambrosius Calepinus Passeratii sive linguarum novem romanae, graecae, ebraicae, gallicae, italicae, germanicae, hispanicae, anglicae, belgicae dictionarium. Países Baixos: Commelinus, 1654

Catalogus Te Winkel nr. 079 (= Freudenthal 081, Aler 023)

6 - CALVINI, Juan Institutiones, Institvcion de la religion christiana; compvesta en qvatro libros, y dividida en capitvlos. / Por Juan Calvino ; Y ahora nuevamente

traduzida en Romance Castellano, por Cypriano de Valera. – [London]: en casa de Ricardo del Campo, 1597.

Catalogus Te Winkel nr. 027 (= Freudenthal 027, Aler 024)

7 - CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de, Novellas Exemplares de Savedra, Dirigido a Don Pedro Fernandez de Castro – Velpius, Hubrecht Anton, Brussel, En Brvsselas: por Huberto Antonio, 1625

Catalogus Te Winkel nr. 095 (= Freudenthal 097, Aler 025)

8 - COVARRUBIAS, Sebastian, *Tesoro de la lengua Castellana., Tesoro de la lengva Castellana, o Española*. / Compvesto por Don Sebastian de Cobarruuias, Orozco … – En Madrid : por Luis Sanchez, Madrid, 1611

Catalogus Te Winkel nr. 014 (= Freudenthal 014, Aler 031)

9 - FRANCIOSINI, Lorenzo, *Vocabolario italiano, e spagnolo* novamente dato in lvce : nel qvale con la facilita', e copia, che in altrimanca, si dichiarano, e con proprietà conuertono tutte le voci Toscane in Castigliano, e le Castigliane in Toscano / composto da Lorenzo Franciosini – In Geneva : apresso Samvel Chovët, 1665,

Catalogus Te Winkel nr. 088 (= Freudenthal 090, Aler 049)

10 - GÓNGORA Y ARGOTE, Luis de, Obras de Gongora, sem identificação, possivelmente publicadas em Lisboa em 1667.

Catalogus Te Winkel nr. 159 (= Freudenthal 161, Aler 50)

11 - GÓNGORA Y ARGOTE, Todas Lasobras de de Gongora. Madrid. 1633. Todas las obras de don Lvis de Gongora en varios poemas / recogidos por don Gonzalo de Hozes y Cordoua, natural de la ciudad de Cordoua ; Dirigidas a don Francisco Antonio Fernandez de Cordoua, marques de Guadalcazar, &c. – En Madrid : en la imprenta del Reyno … a costa de Alonso Perez, librero de su Magestad, Imprenta Real, Madrid,1633

Catalogus Te Winkel nr. 061 (= Freudenthal 063, Aler 051)

12 - GRACIÁN Y MORALES, Baltasar El Criticon Vol. 3. El Criticon ; Tercera parte: En el invierno de la vejez / Baltasar Gracián. – Madrid : Pablo de Val, 1657

Catalogus Te Winkel nr. 113 (= Freudenthal 115, Aler 053)

13 - HORNKENS, Henri, Dictionarium Lat: Gall. Hisp. 1599 Bruxell. Recueil de dictionaires Francoys, espaignolz et latins = Recopilacion de dictionarios Franceses, españoles y latinos = Congesta dictionariorum gallicorum, hispanicorum et latinorum / authore Henrico Hornkens. – Bruxelles : par Rutger Velpius, 1599

Catalogus Te Winkel nr. 026 (= Freudenthal 026, Aler 043)

14 - MONTALBÁN, Juan Pérez, de Comedia Famosa del Perez de Montalvan, El divino Nazareno Sanson : Comedia famosa. / del doctor Juan Perez de Montalvan. – [S.l.: s.n.],

Catalogus Te Winkel nr. 063 (= Freudenthal 065, Aler 108)

15 - PEREIRA, Benito, Pererius in Danielem. 1602 Lugd. Benedicti Pererii Valentini … Commentariorum in Danielem prophetam, libri sexdecim : Adiecti sunt quatuor indices … / Opus recèns summo studio recognitum, & … locupletatum. – Lvgdvni : svmptibvs Horatii Cardon, 1602

Catalogus Te Winkel nr. 100 (= Freudenthal 102, Aler 106)

16 - PÉREZ, Antonio, Las obras y relaciones / de Ant. Pérez. – Genevæ : por Ivan di Tornes, 1644 Editor, Jean Antoine de Tournes, Genève, 1644

[Octavo] 17, Catalogus Te Winkel nr. 096 (= Freudenthal 098, Aler 107)

17 - PINTO DELGADO, João Poema de la Reyna Ester. Poema de la reyna Ester, Lamentaciones del propheta Jeremias, Historia de Rut y varias poesias / Joan Pinto Delgado. A Rouen : chez Dauid de Petit Val, 1627.

Catalogus Te Winkel nr. 106 (= Freudenthal 108, Aler 035)

18 - QUEVEDO, Francisco de, Obra devota. la Cuna. : La Cuna y la Sepultura para el conocimiento propio y desengaño de las cosas agenas / por don Francisco de Quevedo y Villegas. - En Sevilla : por Andres Grande, 1634

Catalogus Te Winkel nr. 150 (= Freudenthal 152, Aler 118)

19 - QUEVEDO, Francisco de,Poësias de Quevedo 1661. Poesías de Francisco de Quevedo Villegas. – En Brusselas : de la emprenta de Francisco Foppens, 1661, Editor Foppens, François (I) Brussel, páginas 493 p.

Catalogus Te Winkel nr. 037 (= Freudenthal 037, Aler 117)

20 - QUEVEDO, Francisco, Obras de Quevedo. Vol. 2, Obras de Don Francisco de Quevedo Villegas, cavallero de la orden de Santiago, señor de la villa de la torre de Juan-Abad : Dedicadas ab su excellencia el Marques de Caracena etc. governador, y capitan general de los Payses Baxos, y Borgoña. – En Brvsselas : por Francisco Foppens, 1660

Catalogus Te Winkel nr. 036 (= Freudenthal 036, Aler 116)

21 - SAAVEDRA FAJARDO, Diego de Corona, Gothica. Hisp. 1658. *Corona gothica, castellana, y avstriaca, politicamente ilustrada* : *Dedicada al Principe de las Españas nvestro señor* / por Don Diego Saavedra Faxardo … – En Amberes : en casa de Ieronymo y Iuan Bapt. Verdvssen, 1658

Catalogus Te Winkel nr. 040 (= Freudenthal 040, Aler 122)

22 - RAETKEN Ulrick, *Raetken Spaense Grammatica*, Gramatica, *o Instruccion, pàra quièn desèa deaprendèr perfectaménte à leér, escrivìr, i pronunciàr, la léngua españòla* / Compuèsta por Ulrique Raetken … Gramatica, oe onderwysinge, voor die begeerigh zijn om perfect te leeren lesen, schryven en pronunceeren, de Spaensche tale. Uytgegeven door Ulrick Raetken, – Amsterdã: Impresso por Jacob van Leest, , 1653

Catalogus Te Winkel nr. 115 (= Freudenthal 117, Aler 119).

3.3 - Espinosa e a língua espanhola a partir de sua biblioteca

Mas o que dizer das línguas ibéricas representadas pelos vinte dois volumes em língua espanhola, nenhum em língua portuguesa, presente na biblioteca de Espinosa? Pode-se pensar que o relacionamento de Espinosa com suas línguas originais seja limitado ao período anterior a 1656, o ano de seu rompimento definitivo com a comunidade judaica em Amsterdã. No entanto, a perspectiva muda quando se considera que algumas das principais edições dos livros em espanhol, presentes em sua biblioteca, foram publicadas e, portanto, adquiridas, somente a partir de 1656. O que prova que na fase holandesa de sua vida Espinosa continuou a buscar instrução em sua língua de criação tendo a Espanha em mente. O que é atestado pela aquisição das Obras de Góngora, editadas em Lisboa em 1677; as obras de Quevedo em 2 volumes publicadas em Bruxelas em 1660; os Poemas de Quevedo, também publicados em Bruxelas em 1651; E, por fim, pela aquisição de um dos maiores textos da política Espanha da época barroca, *La Corona Gótica, castellana y austriaca, políticamente ilustrada*[295] de Saavedra Fajardo publicado na Antuérpia em 1658.

Henri Krop propõe uma classificação tripartite[296] para os livros da biblioteca de Espinosa. Os livros de "ficção" (*fiction*), as obras de formação humanista (*humanist scolarship*) e aquelas que representam a nova instrução (*new learning*). É importante notar que por esse gênero de classificação a categoria de ficção comporta dez livros, todos eles exclusivamente em língua espanhola. E de fato, como Paul Vulliaud já havia observado, "*notre véritable langue maternelle est celle dans laquelle nous lisons les poètes*"[297]. Contudo, essa é uma proposta de interpretação que tem como consequência a diminuição da importância da língua espanhola relegando-a à língua de entretenimento, seja porque trata como ficção obras que envolvem elevados conteúdos filosóficos, como as obras de Quevedo e Gracián, seja porque não sublinha a ligação filosófica de Espinosa com sua língua de origem de maneira adequada, como se os livros em espanhol fossem relíquias de um passado deixado para trás. De fato, o espanhol foi para

[295] Saavedra Fajardo, Diego de,. *Corona gothica, castellana, y avstriaca, politicamente ilustrada* : *Dedicada al Principe de las Españas nvestro seño,* Amberes: en casa de Ieronymo y Iuan Bapt. Verdvssen, 1658

[296] Krop, 2014, p.30

[297] Villaud, 1934, p. 113.

Espinosa uma língua tão filosófica como o latim o hebraico ou o holandês, a partir da qual ele absorve *Los Diálogos de Amor* de Leão Hebreu, a geopolítica de Saavedra Fajardo e que na edição espanhola de *La Institución de la religión christiana* de Calvino, se observa a desconcertante equivalência *Deus sive Natura* o que naturalmente foi lido e meditado por Espinosa[298].

Desde o século XIX o acervo em língua espanhola pertencente à Espinosa chamou atenção dos intérpretes. Trata-se dos autores da época barroca e o suprassumo das letras produzidas no império espanhol dos seiscentos, dentre os quais, Miguel de Cervantes, Luis de Góngora, Baltasar Gracián, Antonio Perez, Diego de Saavedra Fajardo e Francisco Quevedo. Não por acaso, esse período áureo ficaria conhecido na posteridade sob a denominação de *Siglo de Oro*.

Não é possível compreender a importância deste grupo de obras fazendo-se abstração do seu contexto, representado pelo monumental papel político e cultural da Espanha do qual a expansão marítima e o domínio de vastos territórios dos quatro cantos do globo é a maior expressão. Período em que Espanha e Holanda viviam a chamada guerra dos oitenta anos (1568-1648), em que os holandeses procuravam sua independência do império espanhol e que de alguma maneira suas culturas se tocavam, como nos manuais de filosofia ibéricos que chegavam às universidades do mundo flamengo e batavo e pelos livros em espanhol editados em casas editoriais de Amsterdã e Bruxelas, como a de François Flopens. Não por acaso o exemplar das obras de Francisco Quevedo pertencente à Espinosa, é dedicado à *"ab su excellencia el Marques de Caracena, Governador, y Capitan General de los Payses Baxos, y Borgoña"*.

O interesse de Espinosa por sua cultura era tal que em algum momento a partir de 1666, em seu período mais criativo, com a *Ética* e o *TTP* fervilhando em sua mente,

---

[298] "*Yo confieso que se puede decir muy bien (con tal que el que lo diga, tenga temor de Dios) que Dios es naturaleza. Pero por quanto esta manera de hablar es dura y impropria, pues antes naturaleza es un orden y concierto que Dios a ordenado, cosa es muy mal y muy perjudicial querer en negocios de tanta importancia (los quales se deven tratar con toda sobriedad) embolver a Dios confusamente con el curso inferior de las obras de sus manos*"Cf. Calvino, Juan *Institutiones, Institvcion de la religion christiana; compvesta en qvatro libros, y dividida en capitvlos*. Por Juan Calvino ; Y ahora nuevamente traduzida en Romance Castellano, por Cypriano de Valera. – [London]: en casa de Ricardo del Campo, 1597.(Livro I, Cap. V, §5, p. 15) *apud* Villaud, 1934 p.57.

o filósofo adquire uma obra intitulada *Voyage d'Espagne*[299]. Aquisição economicamente custosa, uma vez que na Amsterdã da época um livro custava em média entre 3 e 6 florins e o salário anual de um tipógrafo girava em torno de 110 florins[300]. De onde se segue a impossibilidade de se adquirir livros por impulso ou capricho e que, diferentemente de hoje, certamente se lia tudo que se tinha. O que é reforçado pela carta 19 endereçada a Blyenbergh, que no último parágrafo escrito em holandês, o filósofo oferece o mais contundente testemunho de sua filiação ao acervo cultural ibérico, ao declarar que gostaria e poderia expressar melhor seus pensamentos se tivesse a possibilidade de usar a língua em que fora educado, isto é, a língua espanhola. "No entanto, gostaria de poder usar ao vos escrever, a linguagem de que minha educação me fez familiar, pois poderia assim melhor expressar meu pensamento. Peço-vos desculpa pelas falhas contidas na presente carta, corrigi-as vós mesmo e me tenha por vosso devotado e amigo servidor"[301]. (Carta 19, Espinosa à Blyenbergh, janeiro de 1665)

[299] Brunei Antoine de, seigneur de Saint-Maurice *Voyage d'Espagne*, curieux, historique et politique : Fait en l'année 1655, Reveu, corrigé & augmenté, en cette nouvelle edition, [Amsterdã?] : [Elzevier], 1666.

[300] Méchoulan, 1984, p.436

[301] *"Ik wenschte wel dat ik in de taal, waar mee ik op gebrocht ben, mocht schryven. ik sow mogelyk myn gedaghte beeter konnen uytdrukke, doch U.E. gelieft het so voor goet te neemen, en selfs de fouten verbeetren. en my te howe voor"* (G IV 95b).

3.4 - O estudo das línguas e da gramática

Podemos então circunscrever uma parte das obras de Espinosa e classificá-las como "estudo das línguas e da gramática". Por essa porção de obras fica patente o interesse do filósofo pelas questões dessa natureza, cuja origem remonta à sua formação, devedora direta da *Ratio Studiorum* aplicada pelos jesuítas na península ibérica no século XVI e reproduzida na Holanda pelos sefarditas. Formação que está na base do conhecimento requerido para a composição do *Tratado Teológico-Político* e do *Compêndio de gramática da língua hebraica*.

Espinosa possuía gramáticas da língua hebraica, do latim e também uma introdução ao estudo da língua grega[302] provavelmente utilizada com vistas ao estudo pormenorizado das obras de Aristóteles[303]. O filósofo também contava com diversos dicionários que abrangiam, especificamente o hebraico, o latim e o flamengo, além do monumental dicionário elaborado pelo lexicógrafo Ambrogio Calepino[304] que recobre impressionantes nove línguas, mesmo que não penetre a fundo em nenhuma em particular.

Mas a porção claramente mais significativa desse conjunto de livros pelos quais o filósofo tinha tanto apreço consiste justamente naquelas obras voltadas especificamente para a língua espanhola. Espinosa possuía o ainda hoje precioso dicionário de Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española.*[305]*,* obra recorrentemente caracterizada como "inigualável"[306] e possivelmente a mais utilizada por ele em língua castelhana. Dicionário monolíngue e etimológico, que inclui

---

[302] Vossius, Gerardus Johannes, Clénard, Nicolas *Institvtiones lingvæ Græcæ*,iEditor: Elzevier, Lows Amsterdã, 1651.

[303] Aristoteles, *Opera omnia in tres tomos digesta: accesserunt in singulos libros argumenta, nunc primum ex optimis Græcorum commentarijs in Latinam linguam conuersa*, Luis Vives, Basileae : ex officina Ioan. Oporini,1548.

[304] Calepino Ambrogio, Passerat Jean, *Lingvarum novem, Romanæ, Græcæ, Ebraicæ, Gallicæ, Italicæ, Germanicæ, Hispanicæ, Anglicæ, Belgicæ dictionarivm,* bibliopolio Abrahami Commelini, 1654.

[305] Covarrubias Orozco, Sebastián, *Tesoro de la lengua Castellana*, Madrid, .Editado por Luis Sanchez, Madrid, 1611

[306] Dominguez, Atilano,. *Baruch Spinoza, Obras completas y biografias*, 2ed, Epub livre, Editor digital: Titivillus, Mardrid, 2018 p. 26

gírias, jargões, regionalismos e arcaísmos. Certamente o *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* constituiu um instrumento imprescindível para a leitura do castelhano medieval, para o qual diversas obras em hebraico e árabe foram vertidos, e também para se compreender os complexos jogos da linguagem efetuados pelos autores cultistas e conceptistas do *Siglo de Oro*.

Espinosa também contava com um dicionário trilíngue, o *Recueil de dictionaires Francoys, Espaignolz et Latins*[307], e com o *Vocabolario Italiano e Spagnolo*[308]; Também é digno de nota a presença de uma gramática espanhola, a *Raetken Spaense Gramática*[309] publicada em versão bilíngue, espanhol-holandês, cuja data de publicação no ano de 1653 evidencia não se tratar de livro herdado, mas de aquisição própria por parte do filósofo em seus anos de formação.

A aquisição de um conjunto de livros dessa natureza dedicados ao uso, à leitura e à ciência das línguas, deve ser levada a sério e suscita algumas interpretações.

Primeiramente a língua espanhola aparece inequivocamente como ponto de referência a partir do qual se dão os avanços de Espinosa sobre as das demais línguas de relevância filosófica e literária visando sua absorção. O acesso à Lógica de Port Royal, *La logique ou l'art de penser*[310], adquirido nos últimos anos de vida, se deu certamente pela mediação do dicionário trilíngue espanhol. Do mesmo modo, o estudo de *Tutte le opere* de Maquiavel[311] e do *Le Visioni Politique*[312] de Gregorio Leti, que embora fosse de origem italiana se tornou historiador de Amsterdã, tornou-se possível através do

---

[307] Hornkens, Henrico, *Dictionarium Lat: Gall. Hisp*. *Recueil de dictionaires Francoys, espaignolz et latins* = Recopilacion de dictionarios Franceses, españoles y latinos = Congesta dictionariorum gallicorum, hispanicorum et latinorum, Bruxelles, par Rutger Velpius, 1599.

[308] Franciosini, Lorenzo. *Vocabulario italiano e spagnolo*. Genebra,: n.p., 1665.

[309] Raetken, Ulrick. *Gramatica, o Instruccion, pàra quièn desèa deaprendèr perfectaménte à leér, escrivìr, i pronunciàr, la léngua españòla*. Amsterdã: [Voor Jacob van Leest, boeckverkooper [uyt de druckery van Kornelis de Bruyn], 1653.

[310] Arnauld, Antoine, Nicole, Pierre, *La logique ou l'art de penser*: contenant, outre les regles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement. – Dernière édition. – A Amsterdã : chez Abraham Wolfgank, 1675.

[311] Machiavelli, Nicolo, Tvtte le opere di Nicolo Machiavelli : divise in V. parti. – et di nvovo con somma accvratezza ristampate … – [S.l.] : [s.n.], 1550.

[312] Leti, Gregorio, Le Visioni Politique. 1671. Le visioni politiche sopra gli interessi più reconditi, di tutti prencipi, e republiche della Christianità. Divise in varii sogni, e ragionamenti tra Pasquino, e il Gobbo di Rialto. Il tutto dato alla luce per la commodità de' curiosi. – Germania [i. e. Genève], 1671

auxílio do *Vocabolario Italiano e Spagnolo,* adquirido pelo filósofo dois anos após a redação dos *Princípios da Filosofia de Descartes.*

Em segundo lugar, esse conjunto de livros permitiu a Espinosa o acesso à prosa, à poesia e à filosofia moral e política em língua espanhola produzidas no *Siglo de Oro,* isto é, às obras de Francisco de Quevedo, Luis de Góngora, Pérez de Montalvan, Baltasar Gracián, Miguel de Cervantes, Antonio Pérez, Saavedra Fajardo, dentre outros. Ora, as dez obras em língua espanhola classificadas por Henri Krop como "ficção" (*fiction*) exigiam um conhecimento mais acurado em relação ao latim, ao hebraico e ao holandês dos autores que Espinosa tinha à sua disposição nas categorias de formação humanista (*humanist scolarship*) e nova instrução (*new learning*). Por se tratar de literatura e poesia em uma língua viva, as sutilezas relacionadas ao humor, sátira, ironia ganham contornos linguísticos enormemente mais complexos. Compreender as nuances do culteranismo de Luis de Góngora e o intrincado jogo lógico do conceitualismo de Francisco Quevedo, exigiam muito mais do que o saber requerido para acessar a porção de cultura clássica a que Espinosa teve acesso em latim. Do ponto de vista estritamente linguístico há que se considerar a intimidade com a língua para a compreensão e fruição de obras em espanhol. O que não oferece comparação com a limitada tecnicidade do latim das obras científicas e em alguma medida das obras filosóficas. Em sentido contrário, se percebe a falta de intimidade com a língua e a cultura holandesa, o fato de um filósofo cuja formação indireta foi herdada da *ratio studiorum* espanhola do século XVI, com grande ênfase na poesia e nas letras, tenha, ao que tudo indica, ignorado os mais destacados poetas holandeses dos seiscentos, com Jacob Cats, Joost van den Vondel e Constantijn Huygens, que não figuram na biblioteca de Espinosa nem parece haver qualquer indício da presença deles em sua obra. Pela língua espanhola Espinosa teve acesso, como já mencionado à teología de Calvino de *La Institución de la religion christiana*[313], aos *Dialogos de amor* de Leão Hebreu[314], originariamente composto em italiano, especificamente toscano e, sobretudo, ao pensamento político de Antonio Perez

[313] Calvini, Juan, *Institvcion de la religion christiana*; compvesta en qvatro libros, y dividida en capitvlos. Por Juan Calvino ; Y ahora nuevamente traduzida en Romance Castellano, por Cypriano de Valera. – [London]: en casa de Ricardo del Campo, 1597.

[314] Abarbanel, Leon, *Dialogos de Amor* de mestre Leon Albarbanel medico y filosofo excelente. De nvevo tradvzidos en lengua castellana, y deregidos ala maiestad del rey Filippo, En Venetia: com licenza delli svperiori, 1568.

em *Las Obras Y Relaciones*[315]. Obras determinantes para sua filosofia como um todo e apenas por elas se poderia dizer que o espanhol foi também, no mais alto sentido, uma língua filosófica para Espinosa.

Em terceiro lugar, e fundamentalmente, a posse da obra de Sebastián Covarrubias, o *Tesoro de la lengua castellana o española* e da *Gramática Castellana*, *Raetken Spaense Gramatica*, cujo subtítulo é *"Instruccion, pàra quièn desèa deaprendèr perfectaménte à leér, escrivìr, i pronunciàr, la léngua españòla",* sugerem a índole intelectual e o desígnio de quem pretende efetivamente possuir domínio dos expedientes da língua espanhola com vistas não apenas à leitura mas à escrita. E algumas fontes, como o professor de teologia da Univeridade de Utrecht, Salomon van Til[316] e mais tarde Pierre Bayle[317], afirmam, que Espinosa efetivamente compôs um texto em espanhol chamado "*Apologia para justificarse de su abdicaciôn de la Synagoga"*, como resposta à sua *damnatio.* Um texto perdido na íntegra mas que poderia ser encontrado, pelo menos em extratos, sob as camadas de latim na redação do *Tratado Teológico-Político*. De modo que a investigação do que se encontra *behind the geometrical method*, poderia ser ampliada para se encontrar a língua, a cultura e o pensamento espanhol, *behind the latin language*.

Mas, à exceção da língua, o que efetivamente vincula a filosofia de Espinosa à Espanha barroca, isto é, o mundo dos autores espanhóis de sua biblioteca? De fato, foi a partir da biografia e de sua biblioteca que os comentadores primeiramente procuraram estabelecer o elo entre o filósofo e a cultura espanhola da época. Mas assim como o hebraico, o latim e o holandês, que tipo de influência filosófica oriunda da língua

---

[315] Pérez, Antonio, *Las obras y relaciones* de Ant. Pérez. – Genevæ : por Ivan di Tornes, 1644 Editor, Jean Antoine de Tournes, Genève, 1644.

[316] O principal, mais confiável e mais antigo testemunho que dispomos sobre o texto perdido da Apologia de Espinosa é o do Professor de Teologia de Utrecht, Salomon van Til. Em seu livro, Hei Voor-Hof cler Heydenen de 1684, ele afirma: « *Puis, cet adversaire de la religion eut le premier l'audace de renverser l'autorité des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et il essaya de montrer au monde comment ces écrits avaient été, à plusieurs reprises, transformés et modifiés par les efforts des hommes et comment ils avaient été élevés jusqu'à l'autorité d'écrits divins. Il exposa en détail ces idées dans une dissertation contre l'Ancien Testament rédigée en espagnol, sous le titre de « Justification de son abandon du Judaïsme », mais sur le conseil de ses amis, il conserva cet écrit par devers lui et entreprit d'insérer ces choses plus adroitement et plus sommairement dans un autre ouvrage qu'il publia en 1670 sous le titre de Tractatus theologico-politicus* ». Cf. Révah, 1959, p.40.

[317] Bayle, Pierre. *Historical and Critical Dictionary* selections translated, with an introduction and notes, by Richard h. Popkin University of California, San Diego with the assistance of Craig Brush Columbia. university, indianápolis: hackett publishing company, 1965. p. 292

espanhola se poderia observar em Espinosa? Seria possível encontrar nos autores da cultura literária do Barroco espanhol do *Siglo de Oro* que Espinosa tanto prezava, alguma influência em sentido semelhante àquela exercida por Descartes, Hobbes ou outros filósofos consagrados na gênese de seu pensamento? Se não há uma influência direta, haveria uma indireta entre os autores espanhóis e Espinosa? E se nem mesmo essa houver, se poderia falar num fundo comum entre a obra do filósofo e esses autores espanhóis? É possível encontrar essa influência na materialidade dos textos ou, caso ela não exista, ela apareceria apenas no âmbito conceitual?

Com a exceção de uma menção no *Tratado Político* a Antonio Perez, num trecho que parece seguir de perto o texto de *Las Obras y Relaciones*, em que adverte sobre os perigos do estado absoluto para os príncipes e para os súditos (TP, VII,14); e de outra passagem que aponta que a estabilidade do regime monárquico só foi possível na Espanha, em Aragão, com a instituição dos conselhos após a expulsão dos Árabes da península (TP, VII, 30), não parece haver indícios materiais dos autores espanhóis do *Siglo de Oro* no texto de Espinosa. E quando se refere ao "poeta espanhol" na quarta parte da *Ética* (EIVp39Esc.) tampouco é evidente, embora seja possível, que Espinosa esteja se referindo à Luis de Góngora, como pretende Atilano Domínguez[318].

Com efeito, o caráter eminentemente abstrato da filosofia de Espinosa, sobretudo se considerarmos a *Ética* por ser ordenada geométricamente, conduz inevitavelmente à aridez de imagens e sinaliza que o filósofo quer que suas ideias sejam consideradas por elas mesmas, sem filiações. Daí a dificuldade de se buscar influências, quanto mais aquelas advindas da poesia ou da literatura. A praxe de não revelar influências seguida à risca soma-se ao fato de que, à exceção de Pieter Balling, seu círculo próximo, formado por holandeses, não tinha nenhum acesso à língua espanhola, assim como seus correspondentes estrangeiros, como Oldenburg, Tschirnhaus ou Leibnitz. Por conseguinte, o que ocorre com a língua e cultura hebraica também é verdadeiro em relação ao mundo ibérico, isto é, Espinosa aparece na Holanda como um estrangeiro, e é a essa condição que sua filosofia parece responder com a afirmação do cosmopolitismo.

[318] Dominguez, 1994, p.10

Mas se quase não se encontram elementos textuais dos autores do Barroco espanhol na obra de Espinosa, por que razão, ao longo do século XX, um número considerável de intérpretes, a começar pelo próprio Carl Gebhardt, despenderam tantos esforços no sentido de vincular Espinosa ao Barroco e à Espanha? Por que, a despeito da pouquíssima materialidade do Barroco representado pelos autores espanhóis, essa tese jamais foi abandonada, ressurgindo de tempos em tempos? Na falta de elementos textuais que, como tais, seriam probatórios, surge então a necessidade de investigar os vestígios conceituais desses autores na obra de Espinosa e esboçar uma resposta filosófica para a questão.

Capítulo 4 - O Mundo Ibérico em Espinosa

4.0 - Nota explicativa: paralelismo histórico e os pontos de excitação (*Anregungspunkt)* entre Espinosa e a Espanha do *Siglo de Oro*.

Nos capítulos anteriores tratamos da relação de Espinosa com sua época a partir do valor concedido ao infinito entendido como elemento central das forças modeladoras da cultura do período Barroco. Ao mesmo tempo mostramos que a elaboração que o filósofo dá ao infinito em ato é oriunda da tradição hispânica arabo-judaica medieval, especificamente do comentário de Hasdai Crescas no *Or Adonai* acerca da terceiras das 25 premissas aristotélicas enunciadas por Maimônides na segunda parte do *Guia dos Perplexos*. Procuramos destacar que a formulação de Espinosa surge da reflexão, que aparece em Hasdai Crescas, acerca daquilo que representaria um absurdo segundo a tradição, a saber, a existência em ato de uma cadeia infinita de causas e efeitos.

Formulação que essencialmente põe as coisas ao avesso e nesse sentido, revela o gosto da época barroca e, em alguma medida, prefigura o discurso em voga na Espanha do *Siglo de Oro* do qual Dom Quixote é um grande exemplo. De fato, a posição de Espinosa, herdeiro de Crescas, parece consistir em um discurso ocasionado pela inversão lógica operada numa das mais importantes teses metafísicas da história da filosofia, da qual resulta a concepção de uma substância como causa imanente, dotada de uma *essentia actuosa* que age produzindo efeitos infinitamente infinitos, para além de qualquer número, que coexistem em ato. Daí o desconcerto e o escândalo tradicionalmente representado pela filosofia de Espinosa.

Também mostramos o liame que conecta Espinosa ao barrroco por meio da literatura dos sefarditas de Amsterdã e em particular pela similaridade estrutural de seu pensamento com o espírito que guia a poesia de Miguel de Barrios na medida em que ambos tem por objeto a sociedade moderna global e cosmopolita cuja multiplicidade de modos de ser e pensar é ilimitada. "*La Babel de diversas gentes de opuestas religiones*". Multiplicidade da qual o conflito emerge espontaneamente e, por isso mesmo, é entendido como elemento natural que não pode ser eliminado, devendo ser compreendido e tolerado. Daí a perspectiva de Espinosa de encontrar uma filosofia

capaz de entender como, até mesmo os holandeses que vivem no japão[319] possam encontrar a beatitude. Ambiente social que precipita a necessidade de uma *vera religio*[320] entendida como religião verdadeiramente universal.

Por fim, tratamos da descoberta da biblioteca do filósofo no século XIX e da ênfase na gramática própria da *Ratio Studiorum* dos Jesuítas, bem como a relação de Espinosa com as línguas portuguesa e espanhola. Expusemos assim aquela porção de obras do Barroco espanhol que o filósofo procurou adquirir ao longo de toda sua vida e, a partir das datas de publicação destas, mostramos que, mesmo no período compreendido pelo que se poderia chamar de sua "vida holandesa", após o rompimento com a Sinagoga dos portugueses de Amsterdã, Espinosa jamais deixou de se nutrir do espírito ibérico e em particular do suprassumo literário produzido naquele que viria a ser conhecido como *Siglo de Oro*.

Resta agora estabelecer a relação do filósofo com o Barroco a partir de alguns pontos que evidenciam a presença do *Mundo Ibérico* em sua doutrina, o que equivale a investigar o contato direto de Espinosa com os autores Barrocos da Espanha do *Siglo de Oro*. São conhecidos os vínculos que unem Espinosa ao mundo Ibérico, como seu nascimento na comunidade portuguesa e hispano-judaica de Amsterdã e sua biblioteca espanhola. E mesmo intérpretes que abordam sua filosofia sob um ângulo estritamente analítico não hesitam em reconhecer o valor da história, afirmando que "nenhum filósofo foi mais profundamente marcado por sua comunidade e que seu pensamento deve ser considerado como uma absorção e uma reação ao seu ambiente de formação"[321]. Contudo, a determinação precisa desse liame torna-se mais tortuosa à medida que se avança da consideração do registro puramente histórico para o filosófico, isto é, do personagem histórico Espinosa e seu ambiente de nascimento e formação, para a apreensão das referências e formulações teóricas precisas advindas do mundo ibérico e presentes em sua filosofia. Eis uma grande dificuldade que essa pesquisa encerra, pois o que é exuberante do ponto de vista biográfico ou histórico, pode ser pobre, ou mesmo estéril, quando considerado filosoficamente.

---

[319] TTP, V, p.89

[320] TTP, Pref. p.7

[321] Della Rocca, Micheal, *Spinoza*, Routledge Philosophers, Edited by Brian Leiter, University of Texas, Austin, 2018, p. 15.

Um mapeamento do *corpus spinozanum* revela que as alusões ao mundo Ibérico[322] consideradas em sentido amplo, são raras e pouco significativas do ponto de vista conceitual, abarcando principalmente fatos históricos e poucos personagens do mundo político e literário. Contudo, a falta de referências explícitas não equivale à ausência do mundo ibérico no pensamento do filósofo. Do mesmo modo, a evidente diferença de propósito e de forma de uma filosofia demonstrada geometricamente, quando comparadas às descrições e jogos conceituais dos autores do *Siglo de Oro* não implica, *per se*, a ausência de um fundo semelhante.

Se não parece haver uma diversidade de indícios materiais da influência direta dos autores espanhóis do *Siglo de Oro* sobre a filosofia de Espinosa, negá-la sumariamente ou ao menos sua ressonância é não apenas injustificado, mas certamente contrário aos fatos. Como negar que o filósofo de alguma maneira, por mínima que seja, dialogasse com os grandes autores do Barroco espanhol como atestam sua história e biblioteca?

Como já foi notado[323], perdemos muito quando limitamos o sentido do termo "influência" identificando-o a empréstimo ou imitação. Uma perspectiva mais abrangente e ao mesmo tempo rigorosa seria aquela que observa a existência de "pontos de excitação" ou "pontos de contato" entre dois sistemas de pensamento, como na expressão da língua alemã *Anregungspunkt*, quando um pensamento fornece "força motriz" para outro, impulsionando-o em uma determinada direção. O que concorda com o "paralelismo histórico" de Gebhardt a que nos referimos no primeiro capítulo, onde duas expressões de uma mesma época, mesmo que não se conectem diretamente, ainda sim expressam as mesmas forças modeladoras e o mesmo "sentimento vital". O que não é nada mais que a "época", definida como "período criativo que imprime na alma um sentimento homogêneo"[324] . Ao passo que o "estilo", seria o elemento que conecta as diversas expressões de uma época[325], isto é, o "sentimento vital" (*Lebensgefühl*)[326].

---

[322] São exemplos de alusões ao mundo ibérico, TTP, 3, p.53 (G. III, 57), EIVP39 Dem p. 313 (G. II, 450.), TP, 7, §14 p. 72 (G. V, b110), TP, 7, §30, p.82 (G. V, b130,) TP, 7, §24 p. 78 (G. V, b120), Carta 76, p. 270, (G. IV 318)

[323] Waxman, Meyer. (1929) "*Baruch Spinoza's Relation to Jewish Philosophical Thought and to Judaism*" The Jewish Quarterly Review 19, n. 4, p. 411-30.

[324] Gebhardt, *Judaisme et Baroque*, 2000, p.34

[325] Gebhardt, *Rembrandt et Spinoza*, 2000, p.93

[326] Idem, 2000, p.104

Reposicionada a questão nesses termos podemos falar do contato e da influência do pensamento e do espírito filosófico do *Siglo de Oro* sobre a filosofia de Espinosa. E na ausência dos vestígios materiais ofereceremos uma resposta filosófica à questão através da interpretação dos vestígios conceituais do mundo ibérico em Espinosa.

4.1 - Os vestígios conceituais da *agudeza paradoxal* de Baltasar Gracián na retórica de Espinosa. O oxímoro no coração da metafísica: A "*livre necessidade de Deus*" (EIDef7; EIp17cor2).

Uma filosofia que promove a equivalência entre ordem lógica e processo real, reivindicando a absoluta transparência da realidade para o intelecto por meio da ordem geométrica apoiada em definições genéticas, sem jamais anular os aspectos obscuros que a cognição e a condição humana naturalmente envolvem, aparece como uma doutrina que realiza uma inversão de perspectivas expressas na identificação de Deus e Natureza. Identificação que exprime uma das concepções mais antigas de Espinosa, a imanência, possivelmente herdada da Espanha, precisamente do conceito de *Dios de Naturaleza* do Dr. Juan de Prado. Essa inversão de pontos de vista aparece no que diz Espinosa na *Korte verhandeling*: "Também os Tomistas entenderam Deus da mesma maneira; porém, sua *Natura naturans* era um ser (assim o chamavam) exterior a todas as substâncias" (KV, I, 8)[327]. Equivalência que além de significar um princípio de economia e homogeneidade ontológicos, determina, por sua vez, o estatuto do método como possibilidade da aplicação irrestrita de seu procedimento a todos os domínios do real que podem ser perscrutados pelo intelecto, ou seja, todos os domínios. A filosofia, nesse sentido, mesmo se referindo ao passado tomista, é inaugurada como uma inversão de perspectivas representada pela imanência na equação *Dios = Naturaleza*, princípio metafísico da tese de que "as almas morrem com os corpos"[328], certamente defendido pelo jovem Espinosa e seu corruptor, o *novatore* Juan de Prado, possível formulador da ideia de um *Deus sive Natura*, através da embrionária equivalência entre *Leges Naturae e Decreta Dei*[329].

Do mesmo modo, na extensa Carta 6 (que trata das experiências de Boyle com o salitre), ao término do texto, quando se refere ao *Breve Tratado* ou ao *Intellectus*

---

[327] *"Gelyk ook de Thomisten by het zelve God verstaan hebben, dog haare Natura naturans was een wezen (zy zoo noemende) buyten alle zelfstandigheeden".* (KV I, 8).

[328] Revah, I.S.,1958, p. 64 Fr. Depoimento de Thomas Solano y Robles, Archivo Histórico Nacional » de Madrid, Fonds Inquisition, livre 1.123 (sans foliation).

[329] Gebhardt, *Juan de Prado*, 2000, p. 60.

emendatione[330], (texto que se refere à origem das coisas e seu vínculo com a causa primeira, bem como a "melhora do entendimento"), consciente da originalidade de suas teses quando confrontadas com a teologia e a escolástica, Espinosa afirma que "considera como criaturas muitas das propriedades atribuídas pelos teólogos a Deus e considera como atributos de Deus muitas coisas que esses autores consideram como coisas criadas"[331]. Procedimentos que fazem pensar (ou sugerem) a filosofia de Espinosa como uma autêntica inversão de perspectivas em termos aproximados à dialética..

Sabemos que entre os séculos XVI e XVII o interesse pela dialética não apenas é diminuto, como seu estudo passa a envolver certa desconfiança. Há quem fale inclusive que a dialética praticamente desaparece[332] nesse período. Ideia que de alguma maneira, em maior ou menor grau, pode ser encontrada, por exemplo, nas obras de Francis Bacon[333], Thomas Hobbes, René Descartes e tantos outros que, com muita clareza, parecem preocupados em se desembaraçar de qualquer resíduo da dialética das escolas exorcizando toda e qualquer contradição em suas próprias formulações.

---

[330] Os comentadores discutem a qual obra se refere a passagem em questão na Carta 6. Para uma discussão acerca da anterioridade do *Intellectus emendatione* em relação ao Breve Tratado Cf. Mignini, Filippo. *Introduzione a Spinoza*. Bari: Editori Laterza, 2015.

[331] "*Quanto à vossa nova pergunta a respeito da origem das coisas e do elo que as liga à causa primeira, compus, sobre esse assunto e sobre a melhoria do entendimento, uma obra inteira; e agora me ocupo em escrevê-la e corrigi-la. Mas às vezes abandono essa obra porque não me decidi sobre sua publicação. Receio, de fato, que os teólogos de nosso tempo fiquem chocados e me ataquem de maneira odiosa como é de seu costume, a mim que tenho horror às polêmicas. Levarei em consideração vossos conselhos no que tange a esse assunto e para que conheceis que tese contida em minha obra pode desgostar os predicadores, vos direi que considero como criaturas muitas das propriedades por eles atribuídas a Deus e por todos os autores meus conhecidos, enquanto considero como atributos de Deus outras coisas por eles consideradas, em virtude de juízos prévios, como coisas criadas, e me dedico a mostrar que eles não as entendem bem. Além disso, não estabeleço entre Deus e a natureza a mesma separação que os autores, de meu conhecimento, estabeleceram. Peço, portanto, vossa opinião, vendo em vós um amigo, para quem seria crime pôr a lealdade em dúvida. Conservai - vos bem e continuai a amar, como tendes feito, este vosso devotado*" (Carta 6, p.41).

[332] Cf. Mignini, Filippo, Spinoza. Retorica, matematica, dialettica. in *Dialettica. Tradizioni, problemi, sviluppi.;* Macerata, Quodlibet; pp. 75 - 101

[333] É notável o sentido eminentemente negativo atribuído à dialética e seus termos correlatos em Bacon. "Pois a dialética, com precauções tardias, como assinalamos, e em nada modificando o andamento das coisas, mais serviu para firmar os erros que descerrar a verdade. Resta, como única salvação, empreender inteiramente a cura da mente" (Prefácio). Cf. Af. XXIX, XL, LXIII, LXIX, LXXXII, CXXIII. in Bacon, Francis, *Novum Organon*, Tradução e notas: José Aluysio Reis de Andrade Digitalização: Membros do Grupo de Discussão Acrópolis (Filosofia), 2002.

A ausência do termo "dialética" na obra de Espinosa, contudo, não indica *per se* o banimento do conceito. Assim como ocorre com o termo "tolerância", que apesar de sua raridade extrema (aparecendo uma única vez na obra, no capítulo XX do TTP), não deixa de ser um elemento conceitual fundamental da doutrina, o mesmo pode ocorrer com a dialética. Tese que é reforçada pelo aparecimento da tolerância em algumas passagens do Prefácio das *Opera Posthuma* redigido por Jarig Jelles. A ausência da dialética e seus termos correlatos, contudo, deve ser levada a sério e não deve ser entendida como algo casual, principalmente em um autor tão preocupado com a linguagem. Espinosa estaria pensando na dialética quando afirma na Carta 6 que, em oposição aos teólogos de seu tempo (e é importante frisar o caráter temporal, pois não é à teologia e ao teólogo *per se* a quele ele refere), têm horror às disputas?[334] Resta saber o que o filósofo entendia por dialética. O que parece a princípio como uma via fechada à investigação, uma vez que ele próprio não nos deu pistas sobre o significado que atribuía ao termo. Contudo, é possível buscar esses indícios nos significados dos nomes fornecidas pelo *Woordenschat*[335], vocabulário científico e filosófico de termos equivalentes em latim e holandês composto por Lodwick Meijer. É notável que um dos amigos mais próximos de Espinosa ofereça os termos *reedenkonst* e *reedenhaveling,*[336] como correlatos à *Dialética*. Do mesmo modo, o adjetivo *Dialeticus* encontra como correlatos *reedenhaveligh* e *reedenhaveler*. Contudo, e esse é o ponto, vemos que o mesmo termo holandês *reedenkonst*, é também traduzido por Lodwick Meijer para significar o termo latino *logica*[337]. De modo que há, ao menos em certo sentido, uma equivalência entre dialética e lógica, de modo que o *dialéticus* é aquele que possui

---

[334] "Receio, de fato, que os teólogos de nosso tempo fiquem chocados e me ataquem de maneira odiosa como é de seu costume, a mim que tenho horror às polêmicas". (Carta 6, p. 53). "*timeo nimirum ne theologi nostri temporis offendantur, et quo solent odio, in me, qui rixas prorsus horreo, invehantur*". (G IV 36b). Cf. Bacon, *Novum Organon*, Af. XX."Na primeira das vias o intelecto deixado a si mesmo acompanha e se fia nas forças da dialética. Pois a mente anseia por ascender aos princípios mais gerais para aí então se deter. A seguir, desdenha a experiência. E tais males são incrementados pela dialética, na pompa de suas disputas". p. 15. Af XX. "*Left to itself the intellect goes the same way as it does when it follows the order of dialectic (i.e. the first of the two ways above). The mind loves to leap to generalities, so that it can rest; it only takes it a little while to get tired of experience. These faults have simply been magnified by dialectic, for ostentatious disputes*". Bacon, F. Cambridge Texts in the history of philosophy. Ed. Lisa Jardine, McGill University, 2000.

[335] Meijer, Lodewijk. L. Meijers Woordenschat,: Vervattende In Drie Deelen, 1. Basterdwoorden 2. Kunstwoorden. 3. Verouderde Woorden, Volume 3. Estados Unidos: Creative Media Partners, LLC, 1698.

[336] Meijer, Lodewijk. 1698, p.90.

[337] Meijer, Lodewijk. 1698, p. 167.

habilidade no ato de raciocinar (*reedenhaveling),* mas como sublinha Mignini[338], o termo, por sua etimologia, privilegia a dimensão da fala e sugere "riqueza no ato de falar". Igualmente é notável que no mesmo *Woordenschat* composto por Meijer, o termo latino *rhetorica* apareça como o equivalente para o termo holandês *reedenrijkkonst*; *rhetor* como *reedenrijker* e *rhetoricus* como *reedenrijkkonstigh*. Termos que mostram que a retórica é entendida como arte e riqueza no uso das palavras[339], isto é, arte e riqueza no discurso. A língua holandesa do século XVII conserva assim, pelo termo *reeden*, a ambivalência do *logos* grego, cujo significado envolve as dimensões da razão, palavra ou discurso. Nota-se, então, pelo vocabulário de Meijer, a proximidade semântica entre dialética e retórica no holandês do século XVII. Uma conexão que parece indicar uma sobreposição conceitual. O que não é impossível, como já foi discutido por Mignini, que Espinosa, além da rejeição do uso corrente desses termos e conceitos pelos escolásticos, faça um uso distinto, possivelmente mais próximo de seu significado na antiguidade, tanto da dialética quanto da retórica, termo que de igual modo aparece na obra do filósofo, junto a seus correlatos, em sentido negativo[340]. Não é estranho nesse contexto que, a partir dessa equivalência entre dialética e lógica tal como compreendida pelas escolas, o filósofo veja a si próprio como o formulador da "verdadeira lógica" da filosofia em conformidade com as divisões que faz da natureza[341] e em contraposição à metafísica e à teologia de seu tempo. Daí a necessidade de uma compreensão ampliada e diferenciada não apenas da natureza da lógica empregada na filosofia, mas da retórica, uma vez que ambas não correspondem ao conceito que esses termos ganham na tradição oriunda das escolas. De onde também a atenção aos procedimentos que pretendem, de alguma maneira, uma inversão de perspectivas ou "reversão dialética" ao revelar que o verdadeiro era efetivamente o contrário daquilo

---

[338] Mignini, Filippo, Spinoza. Retorica, matematica, dialettica. in *Dialettica. Tradizioni, problemi, sviluppi.;* Macerata, Quodlibet; Roma, 2007, pp. 75 - 101

[339] Mignini, F, 2007, p.77.

[340] Sobre as quatro aparições do termo *rhetorica* e seus correlatos negativos na obra Cf. CM, I, 6, TTP, VII,

[341] Espinosa também usa o termo *logicam* para lógica, cuja raíz é latina. "*Edog aangezien wy vry zyn, en geenzins en agte verbonden aan haare stellingen te zyn, zoo zullen wy volgens de waare Logicam, andere wetten van beschryvinge voortbrengen, te weten volgens de schiftinge die wy van de Natuur maaken*". (KV, I, 7, 9). Mas é também verdade que os termos derivados de *reedenkonst,* cuja raiz aparece no termo silogismo (*bewysreedens)*, igualmente aparecem no texto do filósofo. "*Om het eerste dezes bewysreedens te toonen, zoo stellen wy deze volgende grondregulen te weten*" (KV, I1,5).

que antes era dado como certo. O que aparece de diversas maneiras ao longo da obra, muitas vezes por meio da *reductio ad absurdum*, da qual Schuller, na Carta 63, pede uma demonstração direta. O que não implica fazer de Espinosa um dialético *tout court*, mas ver em seus procedimentos uma dimensão comum com aquela da tradição clássica.

Como vimos na KV O filósofo impõe assim, uma torção lógica na tradição, uma vez que a contínua inversão de perspectivas de seus raciocínios sob as mais diversas matérias se segue diretamente daquele ponto fundamental que estabelece a identidade lógica e retórica entre Deus e a Natureza, isto é, a afirmação radical da imanência e a consequente negação da transcendência. Nessa linha, os deslizamentos semânticos dos termos e conceitos habituais, a readequação e subversão dos significados, (tal como o que Espinosa faz com a não definida noção de "forma"), indica a referência, de seus expedientes retóricos (conformidade e reação) àqueles do Barroco espanhol, em moldes aproximados àqueles teorizados pelos escritores que se debruçaram sobre o discurso agudo e engenhoso no contexto do *Siglo de oro*.

O *Tesoro de la lengua castellana* de Sebastián de Covarrubias Orozco, o importantísimo dicionário que Espinosa possuía em sua biblioteca, explica o termo "*Agudo*" da seguinte maneira:

> *"Agudo. Lat. Acutus. Dizese principalmente del hierro coonq cortamos o punçamos, y de qualquier otra cosa que corte en esta manera tran fierese al alma, y dezimos agudo al que tiene iingenio sutil y penetrante. Tambien llamamos agudo al inquieto que anda de aqui para alli bullendo. Aguda vista la que alcança a ver muy de lexos, como la del Aquila. Dar de agudo, lastimar con palabras que penetran hasta el coraçon; como el que iere de punta . Aggudeza, sutilidad.*[342]

Agudo, portanto, é aquilo que é "inquieto", "anda daqui para lá agitado (fervendo)", que "vê longe" e que usa "palavras que penetram o coração" e que "fere com pontadas", em suma, que é "cortante", "penetrante" e "sutil".

Nas retóricas barrocas do século XVII, a agudeza é normalmente entendida como uma metáfora própria da faculdade intelectual do engenho, que a produz como

[342] Covarrubias, Sebastian, *Tesoro de la lengua Castellana., Tesoro de la lengva Castellana, o Española*. Compvesto por Don Sebastian de Cobarruuias, Orozco - En Madrid : por Luis Sanchez, Madrid, 1611 p.22

"belo eficaz", ou então um efeito discursivo que produz espanto e admiração e, justamente por isso, é capaz de persuadir[343].

Tais formulações típicas do *Siglo de Oro* tem sua origem em Aristóteles, especificamente em algumas formulações do *De Anima,* que afirmam que o discurso, qualquer que seja ele, tem uma "natureza metafórica", na medida em que os conceitos (*noeta*) são entendidos como imagens mentais que substituem os objetos que são dados pela percepção (*aistheta*). Desse modo, os signos, sejam eles verbais, orais ou escritos, podem ser entendidos, como "imagens das imagens mentais"[344].

Em sua obra *Agudeza y Arte de Ingenio*[345] Baltasar Gracián (1601-1658), autor cuja obra *El Críticón* Espinosa possuía em sua biblioteca e que concebeu um dos maiores tratados de retórica do Barroco, estabelece uma tipologia da *agudeza*.

I - A agudeza da ação;

II - A agudeza da palavra;

III - A agudeza do conceito;

Nessa classificação tripartite, aquela que envolve o conceito é sua forma superior. Trata-se de uma agudeza propriamente intelectual. "O que é para os olhos a beleza e para os ouvidos a consonância, é para o entendimento o conceito"[346]. E dentre as agudezas conceituais a mais afeita à filosofia, diz Gracián, são as paradoxais, pois seu efeito retórico (e cognitivo) é fortíssimo. Não por acaso, Gracián chama as agudezas paradoxais de "monstros da verdade" ("*monstros de la verdad*") e "troféus da sutileza" ("*trofeos de la sutileza*")[347].

---

[343] Hansen, João Adolfo, *Retórica da Agudeza*, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Letras Clássicas, n. 4 2000. p. 319.

[344] Hansen, João Adolfo, 2000. p. 322.

[345] Gracián, Baltasar, *Agudeza y Arte de Ingenio*, Discurso II, Esencia de la Agudeza, version eBook kindle Spanish Edition ampliada de 1648,. 2019

[346] *"Lo que es para los ojos la hermosura y para los oídos la consonancia, eso es para el entendimiento del concepto" .Gracian*, 2019, p.7.

[347] Gracián, 2019, p. 63

Levando em consideração a metafísica da imanência cujas consequências lógicas produzem torções internas em problemas consagrados da tradição filosófica, perfazendo um discurso *sui generis,* é significativo que o mais importantes tratado de retórica do Barroco espanhol, dê como exemplo máximo da agudeza paradoxal justamente aquela que "põe o mundo ao avesso".

> "Foi também engenhosa aquela [agudeza] que o universo seria melhor de cabeça para baixo, o sol imóvel no centro, e a terra na circunferência, em distância proporcional, em que seria sempre dia claro e primavera eterna"[348].

Mas o que é afinal o discurso agudo? Em *Agudeza y Arte de Ingenio* de 1648, uma versão revisada da *Arte de ingenio, tratado de la agudeza* de 1642[349], Baltasar Gracián apresenta a seguinte definição de agudeza.

> "Consiste, pois, esse artifício conceptuoso em uma primorosa concordância, em uma harmônica correlação entre os cognoscíveis extremos, expressa por um ato de entendimento"[350].

O discurso agudo aparece então como o responsável por um efeito retórico inesperado obtido pela condensação metafórica de cognoscíveis extremos apreendido subitamente por uma intelecção. Trata-se da produção de conceitos pela aproximação máxima, entre termos extremos (concordantes ou discordantes), cuja distância, na linguagem comum somada à percepção realizada num átimo, torna fidedigna a possibilidade de juntá-los produzindo um determinado sentido capaz de maravilhar e persuadir. Essa combinação de termos é justamente um efeito da linguagem culta e aguda.

---

[348] "*Ingeniosa fue también aquella de que estuviera mejor el universo al revés, el sol inmóvil en el centro, y la tierra en la circunferencia, en proporcionada distancia, en que fuera siempre claro día y eterna primavera"*. Gracián, 2019, p. 63.

[349] Gracián, Baltasar. *Agudeza y Arte de Ingenio*, Discurso II, Esencia de la Agudeza, version eBook kindle Spanish Edition ampliada de 1648, 2019.

[350] "*Consiste, pues, este artificio conceptuoso en una primorosa concordancia, en una armónica correlación entre los cognoscibles extremos, expresa por un acto de entendimiento*" Gracián, 2019, p. 8.

O discurso agudo, portanto, valoriza e tem como expressão máxima os oxímoros, cuja palavra se origina da lingua grega ὀξύμωρον, composta por ὀξύς, "agudo" e μωρός, "estúpido". A própria palavra oxímoro exprime assim uma contradição em termos (*contradictio in adjecto*). Trata-se de uma figura de linguagem que funde numa mesma expressão palavras cujos sentidos são contrários. O oxímoro promove assim uma saída dos sentido literal de uma expressão uma vez que esse seria absurdo. Ele força, portanto, a mente do leitor a procurar, por um ato do entendimento, um sentido metafórico que escapa à imediatidade e à ilusão da vida e da linguagem comum.

Os oxímoros são de diversas naturezas conforme os efeitos que produzem, como uma "amarga liberdade" , ou nas consagradas, expressões *festina lente,* um "doce martírio"; um "silêncio ensurdecedor", um "instante eterno", uma "luz que cega". Ou então oxímoros mais complexos como o "*muero porque non muero*" de santa Teresa D'Ávila. Os oxímoros são de tamanha importância no Barroco que foram empregados nos títulos de diversas obras como na comédia de Lope de Vega "*El Cuerdo Loco*" (o louco são) ou como no tratado de Emanuele Tesauro sobre o estilo e a retórica barroca, *Il cannocchiale aristotelico*[351]. Um oxímoro que assimila o telescópio (*cannocchiale*), o principal instrumento da "nova ciência" galilaica, responsável pela ruína do sistema ptolomaico e a referência à Aristóteles no campo da retórica. Uma metáfora que faz trasladar o significado formando um engenhoso e agudo "telescópio aristotélico".

E o que dizer do efeito retórico agudíssimo de uma obra que estampa no título *´Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*" uma vez que a ética, bem como a política, e o todo o inconstante âmbito da ação humana não possui na tradição filosófica[352] o mesmo grau apodítico atribuído às matemáticas? Pela sutileza do oxímoro, o próprio título da obra magna de Espinosa, num sentido bem determinado, poderia ser incluído nessa figura retórica tão cara ao Barroco. Sabemos, pela metafísica, que esse oxímoro não é uma junção de contrários, mas de complementares, e exprime o fato de que os afetos podem efetivamente, como todos os efeitos da natureza, serem compreendidos com a

[351] Tesauro, Emanuele, *Il cannocchiale aristotelico*, Letteratura italiana Einaudi, Edizione di riferimento: in Trattatisti e narratori del Seicento, a cura di Ezio Raimondi, Ricciardi, Milano-Napoli 1960.

[352] "(...) é próprio a um homem cultivado procurar o mesmo rigor em cada gênero de coisas apenas na medida em que a natureza do assunto comporta. É igualmente pouco razoável aceitar de um matemático raciocínios prováveis, assim como exigir de um retórico demonstrações propriamente ditas". Aristote, *Éthique a Nicomaque*, Trad. Tricot, j. Paris, Vrin, 1997, 1095a , p. 30.

mesma clareza e inteligibilidade das figuras formadas por pontos, linhas e curvas. Contudo, o efeito retórico, voltando para os que estão habituados a considerar as coisas imaginativamente, não desaparece e, desconcertando o leitor, instiga a compreensão conceitual de uma explicação geométrica dos afetos, do bem estar do homem e sua salvação. Lembremos, Espinosa tem em mente muitos tipos de leitores e, dentre eles, aqueles que julgam as coisas confusamente, (*omnes qui de rebus confuse judicant*), como no escólio de EIp8esc, isto é, os que têm dificuldade de compreender EIp7 como uma noção comum, ou seja, compreendendo a natureza da substância e diferindo-a dos modos a fim de saber como as coisas são produzidas.

Mas o problema continua. Como encontrar uma harmônica concordância entre extremos numa filosofia que, por expresso imperativo do método, purga a linguagem de toda ambiguidade, ordena as disciplinas ao modo dos geômetras, expulsando as imprecisões terminológicas nas definições, as metáforas e a translação do significado dos primeiros termos de que se serve? Onde poderíamos encontrar um exemplo de agudeza posta nesses termos?

Sabemos que a confusão provocada pela ilimitada concatenação de imagens corpóreas (EIIp40esc.) produz a oposição completa entre liberdade e necessidade. Ideias obscuras que, quando cristalizadas em universais abstratos, como os termos transcendentais, dão dignidade epistemológica e política aos preconceitos do finalismo e seu correlato, o livre arbítrio. Ora, no trabalho filosófico de dissolução dos preconceitos, Espinosa se vê impelido a responder a uma das mais caras questões de sua filosofia, a natureza da liberdade, de maneira conceitual mas também retórica. É notável nesse sentido que o filósofo utilize uma figura de linguagem contraditória que une termos extremos, típica do Barroco do *Siglo de Oro*, uma clara agudeza paradoxal, em um ponto nevrálgico de sua filosofia quando meticulosamente constrói a expressão e o conceito de "livre necessidade de Deus" presente em EIDef7: "Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada"[353].

[353]"*Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione*". (G II 6)

Poder-se ia argumentar que para Espinosa, o oposto à liberdade não é a necessidade, mas a contingência, pois é na contingência que existe servidão. Contudo uma tal asserção, mesmo que verdadeira, não elimina o efeito retórico de admiração provocado pelo discurso que combina cognoscíveis extremos ou que aparecem como tais. E o próprio deslocamento semântico provocado pelo discurso filosófico já seria sinal de sua agudeza. O mesmo ocorre em EIp17cor2, em que a junção dos extremos é enfatizada, ganhando destaque retórico e conceitual. "Segue-se, em segundo lugar, que só Deus é causa livre. Pois só Deus existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza (pela prop. 11 e pelo corol. 1 da prop. 14) e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza (pela prop. prec.). Logo (pela def 7), só ele é causa livre"[354]

Agudeza paradoxal presente noção de "Causa livre" identificada como "livre necessidade". Expressão que configura propriamente uma utilização retórica do oxímoro, ou seja, uma combinação de palavras de sentido oposto que apenas parecem excluir-se, mas que, ao contrário, tem por efeito reforçar um dos lados. Um recurso retórico já identificado por alguns intérpretes sem que, contudo, tenham se dedicado a seu mapeamento no *Corpus Spinozanum*, nem o tenham vinculado ao estilo da época, isto é, ao Barroco do qual ele é fruto. Pierre Macherey, por exemplo, fala de um frequente uso retórico do oxímoro por Espinosa[355] e Vittorio Morfino[356] percebe sua presença no terceiro capítulo do *Tratado Teológico Político*, na expressão *Directio dei sive fortuna,* em meio à reelaboração da noção de eleição divina, como veremos mais à frente. Macherey vê sua presença também na expressão "*naturae virtus*" utilizada para falar de afetos contrários à concepção comum de virtude, como o ódio, a ira ou a inveja, no Prefácio de *Ética* III.

"É por isso que os afetos do ódio, da ira, da inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares" .(EIIIPref.); ["*Affectus itaque odii, irae, invidiae*

---

[354] *"Corol lar ium II. Sequitur II°. solum Deum esse causam liberam. Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate existit (per prop. 11. et coroll. 1.* prop. 14.) et ex sola suae naturae necessitate agit (per prop. praeced.). Adeoque (per defin. 7.) solus est* causa libera. Q. e. d". (G II 44)

[355] "*L'expression « libre nécessité (libera necessitas) , au premier abord surprenante, voire choquante, relève d'une rhétorique de l'oxymore, souvent pratiquée par Spinoza*"., Cf. Macherey, *La nature des choses*, 1998, p.51

[356] Morfino, Vittorio. *Il tempo e l'occasione: L'incontro Spinoza Machiavelli*. Itália: LED Edizioni Universitarie, 2021. p. 60.

etc. in se considerati ex eadem naturae necessitate et virtute consequuntur ac reliqua singularia"[357].] .

Oxímoro que também estaria presente nas definições de ação e paixão de EIII. Def2 e de maneira fundamental no *de Libertate* com a fórmula minuciosamente redigida pelo filósofo "sentimos e experimentamos que somos eternos", ("*sentimus experimurque nos aeternos esse*", em EVp23esc. Uma fórmula capaz de associar elementos aparentemente excludentes que não se encontram conjugados, como a experiência, da ordem do vivido, da duração e a eternidade, que não pode ser definida pelo tempo e não possui com ele nenhuma relação[358]. O mesmo se daria na fórmula "amor intelectual de Deus"[359] (*amor intellectualis Dei*) que associa termos comumente oriundos de campos semânticos diversos. Daí o caráter desconcertante da ideia e da construção estilística de que Espinosa se vale.

Contudo, esses intérpretes parecem não ter explorado a fundo sua função retórica como constitutiva da obra, mesmo reconhecendo, como faz Macherey, que há um efeito estilístico do oxímoro na própria maneira de exposição de Espinosa, e que faz convergir os elementos racionais em meio à dedução mas que também satisfaz certas exigências vindas de um outro contexto, isto é, aquele da afetividade humana[360]. Espinosa, portanto, produz um discurso, lógico e conceitual, que opera engenhosa e agudamente provocando um efeito retórico inesperado que sabidamente enriquece e dá

---

[357] G II 220.

[358] "Il y a dans cette affirmation, dont Spinoza a sans aucun doute pesé tous les termes avec le plus grand soin, quelque chose de manifestement paradoxal, voire de choquant : comment concilier L'expérience et l'éternité, alors que cette dernière, en principe, est ce qui échappe et fait échapper aux conditions de L'expérience ?". Cf. Macherey, *La cinquième partie, les vois de la libération*, 1994, p.131.

[359] EVp32Cor.

[360] "*il y a là, sur le plan du raisonnement, un effet qui évoque la figure stylistique de l'oxymore, caractéristique de la manière d'exposer propre à Spinoza qui est tout sauf directe et linéaire. En effet, c'est ce qu'il veut implicitement faire comprendre, il s'agit pour lui de tenir les deux bouts d'une chaîne : tout en continuant à suivre la progression nécessaire du mouvement déductif, qui donne à la démarche suivie par le philosophe son caractère incontestablement rationnel, son raisonnement doit aussi simultanément satisfaire une exigence d'un tout autre ordre, dont il deviendra clair plus tard qu'elle s'inscrit dans un nouveau contexte qui est celui de l'affectivité, dont le bonheur ou la béatitude sont des déterminations spécifiques*". Cf. Macherey, 1997, *La réalité mentale*, p. 9.

brilho a seu discurso, pois um entendimento sem agudeza é, como diz Gracián, como o "sol sem raios".[361]

A utilização da agudeza paradoxal, ou seja, de um claro oxímoro no coração da metafísica, isto é, num ponto fulcral de sua filosofia, sugere fortemente que Espinosa opere seguindo, ao seu modo, não necessariamente a *Agudeza y Arte de Ingenio* de Baltasar Gracián, mas o espírito retórico do conceptismo do *Siglo de Oro* do Barroco espanhol com o qual teve contato em sua formação entre os judeus ibéricos de Amsterdã e continuou a se instruir na sua vida holandesa, como sabemos por sua biblioteca. Não se pretende, portanto, estabelecer uma determinação fixa advinda de Gracián sobre o pensamento de Espinosa, mas uma concomitância com procedimentos que Gracián identificou na retórica de sua época como sutís, isto é, capazes de persuadir por meio da admiração provocada. Mas ainda sim se poderia argumentar que esse é um frágil indício da relação de Espinosa com Baltasar Gracián e do pertencimento de seu discurso ao espírito de uma retórica da agudeza. De fato, Espinosa não tem por estilo jogar com opostos e a expressão por ele utilizada que justapõe termos contrários claramente destoa do caráter geral de sua argumentação e do espírito matemático que produz a clareza lógica de sua filosofia. Espinosa não é um dialético, mas um geômetra. Uma dificuldade legítima que, contudo, se desfaz diante de um traço fundamental desse gênero de retórica barroca. Com efeito, uma característica fundamental da agudeza paradoxal é sua raridade. Em outras palavras, a agudeza desconcerta por suas escassez ou é mais forte justamente por seu caráter sutil, como diz Covarrubias. A agudeza paradoxal, diz Gracián, deve ser "usada como o sal", com "extrema raridade"[362]. Justamente daí o efeito retórico de que as palavras são investidas, pois penetram o coração ferindo com pontadas o entendimento.

Por meio desses expedientes de estilo, retóricos e conceituais, linguísticos e metafísicos, Espinosa dá uma forma aguda ao infinito, como na ideia de "livre necessidade de Deus". Do mesmo modo se poderia sublinhar como agudeza os ilimitados reenvios, no que diz respeito à concatenação das proposições da Ética, propiciados pela ordem geométrica, isto é, a enorme teia de razões que se avoluma e

---

[361]"*Tiene cada potencia un rey entre sus actos, y otro entre sus objetos; entre los de la mente reina el concepto, triunfa la agudeza. Entendimiento sin conceptos es sol sin rayos; y cuantos brillan en las celestes lumbreras son materiales comparados con los del ingenio*". Gracián, 2019, p.6

[362] Gracián, 2019, p. 64

que “anda daqui para lá agitada” *[“Tambien llamamos agudo al inquieto que anda de aqui para alli bullendo”]*, como diz o *Tesoro de la Lengua Castellana*, produzindo as ilimitadas significações que surgem da plasticidade eminentemente dinâmica da filosofia.

4.2 - Os vestígios materiais de Antonio Pérez. As ressonâncias dos *Aforismos* de *Las Obras y Realaciones* em Espinosa: A instabilidade essencial do Estado Absoluto.

"¿qué se ha de temer en los reyes

que se duermen con los ojos abiertos?"

(Quevedo, *Política de Dios, Gobierno de Cristo e Tirania de Satanás*)

Antonio Perez (1540-1611) nasceu em Madrid e desde cedo foi preparado para as funções de governo, tendo estudado em Alcalá de Henares, em Salamanca e em Leuven nos Países Baixos Espanhóis. Com a morte do pai em 1566 ocupa seu lugar na corte, sendo responsável pelos negócios do Atlântico e tendo incorporado mais tarde também os do Mediterrâneo. Posições que lhe conferiram grande acesso à Felipe II (1527-1598). Posteriormente ascende à posição de *Secretário de Estado* e do Conselho de Castilla do Império espanhol, que a essa altura se estendia das Filipinas à Califórnia, e desta ao Peru. Em 1578, após doze anos como homem de estado, Perez cai em desgraça em meio a um imbróglio que envolvia espionagem, intrigas palacianas e relações conspiratórias (e possivelmente amorosas) com a Princesa de Eboli. Questões ainda hoje nebulosas que encobrem o assassinato de Juan Escobedo, secretário do meio irmão de Felipe II, Juan de Áustria, Governador dos Países Baixos. Pérez teria ordenado o assassinato de Escobedo a mando do próprio Felipe II[363] que, posteriormente, teria descartado seu mais próximo colaborador, acusando-o por crime de alta traição. Antonio Perez é detido, torturado e permanece onze anos no cárcere, de 1579 à 1590[364].

Em 1590 ele escapa da prisão e se refugia em Zaragoza, em Aragão, região de origem de sua família, onde conquista apoio dos antigos Foros (*Fueros*), através dos quais organiza sua resistência à Felipe II. Embora tenha sido recapturado pela inquisição em 1591[365] é bem sucedido no intuito de fomentar uma intensa mobilização

[363] Para um historiador como Marañon, Felipe II estava de fato envolvido na execução de Escobedo. Cf. Marañon, Gregorio, *Antonio Pérez: el hombre, el drama, la época*, Espasa-Calpe, 2 Vol. 1969, p. 349.

[364] Domínguez, 1994, p.166

[365] Perez, 1644, p 216, Cf. "*Relación de lo succedido em çaragoça de Aragon, a 24 de setiembre de 1591", por la libertad de Antonio Pérez y sus Fueros e Justicia*

da qual resulta uma sublevação dos aragoneses[366], a partir do qual é libertado por pressão popular organizada pelos Foros. Por fim busca exílio na Inglaterra e posteriormente na França, onde passa o resto da vida dedicado à composição de sua obra até morrer em Paris em 1611. É esse o pano de fundo biográfico e político a partir do qual a obra de Antonio Perez é concebida e que a torna inteligível.

Espinosa possuía em sua biblioteca as *Obras y Relaciones* de Peres, um extenso relato da experiência política do autor e das perseguições que sofreu. Antonio Peres tinha por objetivo sua defesa política e possivelmente sua reabilitação junto à Coroa espanhola. Sua obra conjuga vivência, história e formulações teóricas sobre a natureza do poder político e seu exercício. O volume de 1126 páginas, editado em Genebra que Espinosa possuía em sua biblioteca, intitulado *Las Obras y Relaciones,* era em verdade o conjunto de três obras independentes entre si: As *Relaciones*, as *Cartas Espanholas e Latinas* e os *Aforismos* extraídos desses últimos. O estilo dos textos de Pérez, representativo da Espanha do século XVI, expressa em boa medida o gênero *specula principum*, com seu contínuo aconselhamento aos reis e aos próprios conselheiros. O que revela o conservadorismo presente na predileção por uma forma literária oriunda do passado medieval, que atravessou o humanismo quando o gênero é difundido por Francesco Petrarca[367] no *Trecento* através de seu *De Republica Optme Administranda* (1373), chegando ao Barroco do *Siglo de Oro*.

Trata-se de uma enorme história comentada, muitas vezes como *Memórias*, por um destacado personagem político do mais poderoso estado europeu da segunda metade do século XVI e, sobretudo, das lições filosóficas extraídas desta vivência condensadas em mais de mil aforismos organizados em tópicos. A obra de Antonio Perez teve prestígio até o século XVIII[368] antes de cair no esquecimento, em boa medida

---

[366] Philarète, Charles, *Antonio Perez*, Revue des Deux Mondes (1829-1971), Quatrième Série, Vol. 22, No. 4, 1840, pp. 701-716

[367] Cf. Langella, Simona, *A tavola con il principe. Precetti conviviali in Patrizi da Siena, Platina, Pontano, in L'anima del cibo. Percorsi fra emozioni e coscienza*, Alma Massaro (ed.), Aracne, Roma 2014, p. 27.

[368] Marañon, 1969, p. 290; Um texto do século XVIII apresentava o secretário nos seguintes termos: "Antonio Peres, sublime estadista e político filósofo, Secretário do Rei Felipe segundo, tão famoso por seus infortúnios como por seus escritos". Cf. Domingues, 1994, 166.

impulsionado pela propaganda cultural anti espanhola, inglesa e holandesa, a chamada "*leyenda negra"*.

A partir do sucedido em Aragão e do papel exercido por instituições como os"*Fueros"*, se entende que Pérez aconselhe vivamente os Príncipes a "não perseguir os que caem nas graças do povo e que podem crescer quanto mais se lhe opuserem".[369] Compreende-se também que Perez aconselhe os Secretários a se portar como raposas[370], enfatizando a cautela, uma vez que "os Reis usam os homens como se fossem laranjas, primeiro extraindo o sumo e em seguida jogando fora o bagaço".[371]. Ditado corrente da época e que remonta ao Duque de Alba (1507-1582), importante personagem da relação entre Espanha e Países Baixos no contexto das guerras religiosas a quem Espinosa se refere diretamente na Carta 76. Aforismo que revela uma questão de suma importância para o pensamento de Perez, isto é, o papel dos conselheiros e o problema essencial de sua função: os riscos inerentes à proximidade ao poder. Trata-se do problema da violência e da dimensão afetiva presente no contato entre as adjacências e o centro do poder. Situação típica do mundo Barroco ainda não completamente desenraizado do passado medieval, na qual o temor aparece como causa motriz dos perigos de privar com Príncipes e Reis que desconfiam dos que o cercam, cientes que são da traição e da possibilidade de ter seu poder usurpado pelos colaboradores imediatos a quem confiam segredos de estado. "Privado é aquele que sabe e pode privadamente, a sós, e com o devido respeito, opor-se à vontade injusta de seu Príncipe"[372]. Com efeito, na relação com os privados, os príncipes "nunca jogam um jogo aberto, pelas vantagens que têm ao observar o jogo dos seus colaboradores"[373].

---

[369] Pérez 1644, Af. 6. p 403; "*Consejo no malo á Principes no perseguir a los que tienen la gracia de las gentes , que suele crecer cuanto mas se le oponen. Porque ganarían la gloria de la Piedad que sobrepuja todas las del Poder , y no darían lugar á que le entre en juyzio, que no puede llegar a donde quiere el Poder humano. [Prueba que se puede hacer en muchos 'casos]"*.

[370] Idem, 1644, (Af.?

[371] Pérez, 1644, Af. 376; p 1059. "*Los reyes usan de los hombres (dizia um gran consejero señor-grande) como de naranja que de sacándoles el zumo, los arrojan de la mano*".

[372] Perez, 1644, Af. 5, p. 403."*Privado es el que sabe,y puede privadamente y á solas por el respeto debido á Príncipes oponerse á la voluntad injusta de su Príncipe"*.

[373] Idem, 1644, Af.186, p.438. "*Los principes no juegan juego aberto, por la regra de la vantaj: que lleva el que ve el juego al compannero*".

O que está em jogo é o medo ou temor (*metus*) que habita o coração do Príncipe cujo poder nesse gênero de regime é absoluto ou ilimitado; oscilações psíquicas de alcance e envergadura políticos. Uma afecção que, assim como a esperança (*spes*) que lhe é correlata é profundamente instável, como observam Espinosa e Perez, segundo quem "a esperança é, dentre todos os afetos humanos, aquele mais enganoso"[374]. Promove-se assim um quadro que, em termos espinosistas (EIII Def. Afetos), oscila contínua e geneticamente[375], da segurança (*securitas*) ao desespero (*desperatio*), podendo mutar até o pavor *(consternatio)*[376], do qual resulta a ruína e desgraça pessoal e política dos Conselheiros. Um tema oriundo da história pessoal de Antonio Perez, que o Secretário explora ao longo de sua obra e lhe dá forma filosófica.

O conselho, diz Perez, é ele próprio uma "medicina"[377], uma arte que envolve grande proveito quando bem administrada, mas que pode ser perigosa e violenta qual mal administrada. Os Conselheiros são fundamentais ao Príncipe pois muitas vezes o sucesso deste é devido aos que lhe são mais próximos[378]. Os reis, diz Perez,"têm grande vantagem em ter um amigo familiar, desde que esses não toquem em sua vaidade, pois esse é o toque da perdição, como o toque dos Privados"[379].

De igual modo, as desventuras e calamidades que acometem um reino também podem ter origem nos Conselheiros. O que reforça as analogias de ordem médica entre os Conselheiros que ministram *consejos* e os médicos, *medicinas*. O Estado é assim personificado como corpo e alma do Soberano, cuja sanidade e doença são possibilidades contínuas do mesmo. "A alma do Reino é o bem do Rei, como o corpo do Rei o bem do Reino"[380]. Analogia que por vezes projeta o Conselheiro como

---

[374] Idem, 1644, Af., 173, p. 437; "*La esperança es el affecto de todos los humanos que mas facilmente se dexa enganar*". "*El consejo es una medicina de provecho, dado con arte; peligrosa, dado com violencia*

[375] Cf. EIII, Definição dos Afetos; Def.12, 13, 14, 15.

[376] Cf. EIII, Definição dos Afetos; Def.,42

[377] Perez, 1644, Af., 13, p. 727. "*El consejo es una medicina de provecho, dado con arte; peligrosa, dado com violencia".*

[378] Ibidem, 1644, Af.46., p. "*En los buenos sucessos de algunos príncipes tienen gran parte muchas vezes Buenos consejeros: como en otros la desventura de la dissension de otros Reynos*".

[379] Ibidem, 1644, Af, 185, p 438. "*De gran provecho a un rey un amigo familiar: pero que no lo toque la vanidad, que es el toque, come su perdición, de Privados*.

[380] Ibidem, 1644, Af. 402, p. 1061. "*El alma del Reyno es el bien del Rey, como el cuerpo del Rey el bien del Reyno".*

extensão do corpo e da alma do Estado e do Rei: "Bons conselheiros, [equivalem a] preservação de Reinos e Reis. Porque estes [os Conselheiros] servem aos reis como olhos e entendimento. (...), assim, [um príncipe], com ministros tolos é sem olhos; e com ministros mal-intencionados e apaixonados, é um Príncipe com entendimento turvado, perturbado de seu estado e razão natural »[381].

Mas não se trata somente da utilização retórica de analogias, termos metafóricos e demais figuras de linguagem, mas de uma verdadeira compreensão do corpo político como realidade cujos processos e humores são naturais. Ideia presente em Maquiavel e que é igualmente compartilhada por Peres e Espinosa que veem o caráter orgânico da esfera do político que, como expressão do dinamismo da realidade, é intrinsecamente suscetível a mutações, podendo buscar seu equilíbrio em "remédios adequados", que encontram sua eficácia somente ao serem congruentes com a natureza específica do corpo político em questão, isto é, que concorde com sua singularidade. "(...) quem procure evitar inconvenientes ao estado deve aplicar remédios que convenham à natureza deste e que possam deduzir-se dos seus fundamentos; caso contrário, desejando evitar Caríbdis, encalha em Cila"[382]

---

[381] Ibidem, 1644, Af.127, p. 427. *"Buenos Consejeros conseruacion de Reynos, y Reyes. Porque estos siruen à los Reyes, como de ojos y de entendimiento . Y de la manera que El se ha en el Alma , y en sus acciones, y los ojos en el cuerpo , asi con ministros necios esta el Príncipe como sin ojos, y con miniftros mal intencionados , y apasionados , como con el entendimiento turbado , trocado de la estado, y natural razón".*

[382] "Apresentados e explicados os fundamentos de ambos os estados aristocráticos, resta averiguar se eles podem, por alguma causa que lhes seja imputável, dissolver-se ou assumir uma outra forma. A primeira causa por que se dissolvem os estados deste gênero é aquela que o agudíssimo florentino observa nos *Discursos sobre Tito Lívio*, 1, a saber, que ao estado, tal como ao corpo humano, todos os dias se agrega alguma coisa que, de vez em quando, necessita de cura. Daí que seja necessário, diz ele, que de vez em quando aconteça alguma coisa através da qual o estado seja reconduzido ao seu princípio, onde começou a estabilizar-se. Se tal não acontecer em devido tempo, os vícios crescem a um ponto que já não podem extirpar-se sem extirpar com eles o próprio estado. E isto, acrescenta, tanto pode ocorrer por acaso como pela ponderação e prudência das leis ou de um homem de exímia virtude. E não podemos duvidar que é uma coisa da maior importância e que, onde não se atalhar a esse inconveniente, o estado não poderá sobreviver por virtude sua, mas só pela fortuna. Pelo contrário, onde for aplicado remédio adequado a este mal, ele não poderá cair por vício seu mas somente por algum fado inevitável, como explicaremos mais claramente daqui a pouco. O primeiro remédio que me ocorreu para este mal foi nomear-se, a cada cinco anos, um ditador supremo por um ou dois meses, com direito a investigar, julgar e estatuir sobre o que fazem os senadores e cada um dos funcionários e, consequentemente, restituir o estado ao seu princípio. Mas quem procure evitar inconvenientes ao estado deve aplicar remédios que convenham à natureza deste e que possam deduzir-se dos seus fundamentos; caso contrário, desejando evitar Caríbdis, encalha em Cila" (negrito nosso). (TP, Cap. X, p.129);
"Imperii utriusque aristocratici fundamentis explicatis et ostensis, superest, ut inquiramus, an aliqua causa culpabili possint dissolvi aut in aliam formam mutari. Primaria causa, unde hujusmodi imperia dissolvuntur illa est, quam acutissimus Florentinus Disc. 1 lib. 3 in Tit. Livium observat, videlicet quod imperio, sicuti humano corpori, quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione. Atque adeo necesse esse, ait, ut aliquando aliquid accidat, quo imperium ad suum principium, quo stabiliri incepit, redigatur. Quod si intra debitum tempus non acciderit, vitia eo usque crescent, ut tolli nequeant

Mas por estarem os Conselheiros sujeitos ao equívoco em suas conjecturas e previsões, há sempre o perigo de serem responsabilizados por suas más análises, sugestões e encaminhamentos. Uma *medicina* de altíssimo risco para o Rei, seu Reino, mas também para aquele que deve ministrá-la, pois como diz Perez: **"**aos conselheiros será atribuído o erro, a culpa e muitas vezes a pena"[383].

Logo, o próprio cargo político de Conselheiro que se localiza nas cercanias do poder por privar com Príncipes e Reis é, nas palavras de Pérez, essencialmente um "veneno mortal"[384]. Um verdadeiro *pharmakon* que, malgrado seus perigos, "não há quem não o busque", dado o fascínio que desperta. Pérez, expressando o pessimismo Barroco, revela assim o *desengaño* ao mostrar o paradoxo e o impasse insolúvel, teórico e prático, do absolutismo, inscrito na posição política dos Conselheiros do regime que pretende um poder infinito ou ilimitado (entendido como não limitado pela institucionalidade) nas mãos de uma só pessoa. Quanto mais acertados forem os conselhos e mais êxito e autoridade tiver um *Secretário*, maior receio ele despertará nos Reis e Príncipes e sua ação será sempre vista com suspeição, "porque não há Príncipe, por maior que seja seu espírito, que não tenha ciúme e não desconfie da grande autoridade de seu Conselheiro"[385]. De Igual modo, diz Perez, "a inveja é irmã natural da suspeita"[386]. E reforçando o perigo da relação e proximidade dos Conselheiros com os Príncipes e as arbitrariedades típicas de um Estado onde o poder de um membro não é refreado pela institucionalidade, Perez afirma que para um Conselheiro, "conhecer os

---

nisi cum ipso imperio. Atque hoc, inquit, vel casu contingere potest, vel consilio, et prudentia legum aut viri eximiae virtutis. Nec dubitare possumus, quin haec res maximi sit ponderis, et quod, ubi huic incommodo provisum non sit, non poterit imperium sua virtute, sed sola fortuna permanere; et contra, ubi huic malo remedium idoneum adhibitum fuerit, non poterit ipsum suo vitio, sed solummodo inevitabili aliquo fato cadere, ut mox clarius docebimus. Primum quod huic malo remedium occurrebat, hoc fuit, ut scilicet singulis lustris supremus aliquis dictator in mensem unum aut duos crearetur, cui jus esset de senatorum et cujuscunque ministri factis cognoscendi, judicandi et statuendi, et consequenter imperium ad suum principium restituendi. Sed qui imperii incommoda vitare studet, remedia adhibere debet, quae cum imperii natura conveniant, et quae ex ipsius fundamentis deduci queant; alias in Scyllam incidet cupiens vitare Charybdin".*(G II 354).

[383] Ibidem, 1644, Af. 9., p. 405. "*Miren los privados como aconsejan a um príncipe, porque sera suya la culpa del hierro e muchas vezes la pena*"

[384] Idem, 1644, Af., 18, p.409. "*La privança misma es el verdadero veneno. Con cuantos mueren de el, no hay quien no lo busque".*

[385] Ibidem, 1644, Af. 107. p.422 "(...) *y porque no hay príncipes de tan gran animo, que al cabo no tenga zelos, y rezelo de la mucha autoridade de su Privado. Pues que si usan de lella con insolência cayran de çierto. Muy largo es esso para aforismos, pero no es malo para privados cuerdos. Para hambrientos es amargo, que bastan rebentar, no paran, y aun se suellen ahogar com ello".*

[386] Ibidem, 1644, Af. 181, p. 438. "*La invidia hermana natural de la sospecha*".

segredos dos príncipes é mais perigoso que dever-lhes favor"[387]. Portanto, o cargo de *Secretário* está atado aos Príncipe como a morte está atada à vida: "A morte está ligada à vida para quem convive com os Príncipes. E mesmo assim, todos a buscam"[388].

O que chama a atenção não é que Antonio Perez, cuja história percorre as figuras de *Secretário* de Estado, prisioneiro político, fugitivo, insurreto e exilado, acabe por desenvolver uma crítica das arbitrariedades de que foi vítima. Seu valor como filósofo consiste justamente em não restringir seu pensamento à sua dimensão pessoal, mostrando que sua história, ao contrário, é uma consequência objetiva da lógica do poder absoluto cuja ilimitação é concentrada em um único ponto. O que ele faz de maneira abundante e sofisticada ao oferecer caracterizações e avaliações muito mais gerais acerca do manejo do poder e da natureza do "Estado Absoluto" ou, se quisermos, do também chamado "Estado Barroco"[389].

E consciente da preponderância dos afetos frente à razão, diz Perez, como que prenunciando EIVp7[390], "as resoluções do poder absoluto, não se deixam sujeitar assim, ao juízo da razão e ao discurso humano. É próprio do poder humano não querer sujeitar-se ao juízo".[391] O que coincide com o que afirma Espinosa afirma por diversas vezes no TP ao dizer que "os homens são conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão, e por conseguinte a sua potência ou direito natural deve definir-se não pela razão, mas por qualquer apetite pelo qual eles são determinados a agir e com o qual se esforçam por conservar-se"[392] (TP, II, 5). Ou quando sustenta o oximoro conceitual de

---

[387] Ibidem, 1644, Af.12., p. 402. "*saber secretos de los príncipes, muy mas peligroso que tener muy obligado a un Principe*".

[388] Ibidem, 1644, Af. 15, p. 406, "*La muerte traen atada à la vida los que biben çerca de Prinçipes. Y todos la buscan com toda esso*".

[389] Tierno Galván, Enrique, *Saavedra Fajardo, Teorico y Ciudadano del Estado Barroco*, Revista Española de Derecho Internacional, Vol. 1, No. 2/3 (1948), pp. 467-476, Published by: Asociación Española de Profesores de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales.

[390] "Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado", (EIVp7). "*Affectus nec coerceri nec tolli potest nisi per affectum contrarium et fortiorem affectu coercendo*" (G II 39).

[391] Ibidem, 1644, Af. 28, p. 408. "*Las resoluciones del Poder absoluto, no se dexan subjectar assi como quiera al juizio de la Razon, ni al discuso humano. Propreo del poder humano no quiere subjectar se al juyzio*".

[392] "*Equidem fateor, cupiditates illas, quae ex ratione non oriuntur, non tam actiones quam passiones esse humanas. Verum quia hic de naturae universali potentia seu jure agimus, nullam hic agnoscere possumus differentiam inter cupiditates, quae ex ratione, et inter illas, quae ex aliis causis in nobis*

que "os homens são sobretudo conduzidos pelo apetite irracional, e nem por isso perturbam a ordem da natureza, antes a seguem necessariamente"[393]. (TP, II, 18). Para ambos os autores a natureza humana em sua relação com o poder não se guia habitualmente pela razão e isso não deturpa a ordem natural das coisas, muito embora possa ser funesto.

Perez revela assim o elemento irracional constitutivo do absolutismo e nessa mesma linha trata da limitação desse gênero de regime quando afirma, por exemplo, que "o poder pode dar posse, mas não direito"[394]. Uma limitação, portanto, que deve ser dada pela razão: "pois não há poder na terra que não esteja sujeito à razão"[395]. O Secretário madrilenho, ao seu modo, pensa um Estado que, sem eliminar sua dimensão afetiva, seja conforme à razão, sendo essa sua medicina. O mesmo quer Espinosa quando faz confluir as dimensões médicas, filosóficas e racionais para um único ponto revestindo-as de sentido religioso ao se referir à conservação do corpo político. Não por acaso, o pecado (*peccatum*) é entendido exatamente aquilo que é contra o ditame da razão[396], (TP, II, 21, p.22)

> "Portanto, a cidade peca quando faz ou deixa fazer coisas que podem ser causa da sua própria ruína, e então dizemos que ela peca no sentido em que os filósofos ou os médicos dizem que a natureza peca, e nesse sentido podemos dizer que a cidade peca quando faz alguma coisa contra o ditame da razão. A cidade, com efeito, está maximamente sob jurisdição de si própria quando age de acordo com o ditame da razão

---

ingenerantur; quandoquidem tam hae quam illae effectus naturae sunt, vimque naturalem explicant, qua homo in suo esse perseverare conatur". (G Vb 16).

[393] "*Sed homines ma|xime appetitu sine ratione ducuntur, nec tamen naturae ordinem perturbant, sed necessario sequuntur*; (G V b 30)".

[394] "Ibidem, 1644, Af .117, p. 423. *El poder puede dar possession, no derecho*".

[395] "Ibidem, 1644, Af.5, p.440. "*pues non a poder en la tierra que non este subiecto a la razón natural, ya las leis divinas e humanas*".

[396] "(...) não se pode fazer que a multidão seja conduzida como que por uma só mente, conforme se requer no estado, a não ser que tenha direitos que sejam instituídos segundo o prescrito pela razão, não é assim tão inapropriado os homens, que estão habituados a viver num estado, **chamarem pecado àquilo que é contra o ditame da razão, na medida em que os direitos do melhor estado (ver art. 18 deste cap.) devem ser instituídos de acordo com o ditame da razão" (negrito nosso).** (TP, II, 21, p.22).
"*Quae ex rationis praescripto instituta sint, non ergo adeo improprie homines, qui in imperio vivere consueverunt, id peccatum vocant, quod contra rationis dictamen fit, quandoquidem optimi imperii jura ex rationis dictamine institui debent*". (G Vb 32)

> (pelo art. 7 do capo ant.); na medida, portanto, em que ela age contra a razão, está em falta para consigo, quer dizer, peca". (TP, Cap. IV, §4, p.38)[397]

Mesmo pensando nos termos e conceitos da monarquia absolutista, o que implica uma retração da esfera do político à dialética afetiva do núcleo do poder no qual os súditos figuram como coadjuvantes ou inexistem, Pérez se opõe à concepção de liberdade que vê no arbítrio e na vontade do Soberano, sinais do justo, do bem, do cristão, do saudável e da racionalidade. Do mesmo modo, aparece em Perez, de maneira embrionária, teses que serão desenvolvidas e levadas ao paroxismo no *Tratado Teológico-Político* e no *Tratado Político*, como a separação das esferas da filosofia, da política e da teologia, cujas condições de articulação em Espinosa são complexas, constituindo âmbitos que por vezes parecem se recobrir e por vezes serem completamente apartados.

É o caso da curiosa argumentação do TTP que sustenta que, por não haver nada que a Escritura ensine efetivamente que não esteja de de acordo com a razão ou a contrarie[398], "a Escritura deixa a razão em absoluta liberdade e não tem nada em comum com a Filosofia, de modo que Teologia e Filosofia são matérias que se assentam em suas próprias bases"[399]. (G III, 10; TTP, Pref. p.12). É o que afirma Perez a seu modo:

---

[397] "Costuma perguntar-se, no entanto, se o poder soberano está adstrito às leis e consequentemente pode pecar. Na verdade, posto que os termos lei e pecado costumam dizer respeito aos direitos não só da cidade, mas também de todas as coisas naturais, e principalmente as regras comuns da razão, não podemos dizer, de modo absoluto, que a cidade não está adstrita a nenhumas leis ou que não pode pecar. Com efeito, se a cidade não estivesse adstrita a nenhumas leis ou regras, sem as quais a cidade não seria cidade, então deveria ser encarada não como coisa natural, mas como quimera. **Portanto, a cidade peca quando faz ou deixa fazer coisas que podem ser causa da sua própria ruína, e então dizemos que ela peca no sentido em que os filósofos ou os médicos dizem que a natureza peca, e nesse sentido podemos dizer que a cidade peca quando faz alguma coisa contra o ditame da razão. A cidade, com efeito, está maximamente sob jurisdição de si própria quando age de acordo com o ditame da razão (pelo art. 7 do capo ant.); na medida, portanto, em que ela age contra a razão, está em falta para consigo, quer dizer, peca" (negrito nosso)** (TP, Cap. IV, §4, p.38).
"*Peccat ergo civitas, quando ea agit vel fieri patitur, quae causa esse possunt ipsius ruinae; atque tum eandem eo sensu peccare dicimus, quo philosophi vel medici naturam peccare dicunt, et hoc sensu dicere possumus, civitatem peccare, quando contra rationis dictamen aliquid agit. Est enim civitas tum maxime sui juris, quando ex dictamine rationis agit (per art. 7 praeced. cap.); quatenus igitur contra rationem agit, eatenus sibi deficit seu peccat.(G V b 56).*

[398] Aquilo que a Bíblia efetivamente ensina está em pleno acordo com a razão, como Espinosa sustenta. Com efeito, a Escritura não ensina nada que repugne à Luz Natural. Em outras palavras, "**a verdade não contradiz a verdade" (negrito nosso)**. **CM, II, 8; Carta 21.**

[399] "*Sed cum in iis, quae Scriptura expresse docet, nihil reperissem, quod cum intellectu non conveniret, nec quod eidem repugnaret, & praeterea viderem Prophetas nihil docuisse, nisi res admodum simplices, quae ab Praefatio unoquoque facile percipi poterant, atque has eo stylo adornavisse, iisque rationibus confirmavisse, quibus maxime multitudinis animus ad devotionem erga Deum moveri posset, omnino mihi persuasi, Scripturam rationem absolute liberam relinquere, & nihil cum Philosophia commune habere, sed tam hanc, quam illam proprio suo talo niti*". (G II 10).

"Eu não entro em Teologia, embora todos estejam como pagãos e cada um trema pelos golpes de seu próprio coração"[400]. O que sugere já haver em Perez embrionariamente a ideia de separação de esferas desenvolvida no capítulo XV do TTP, ou seja, que "nem a teologia está a serviço da razão, nem a razão da teologia".

De igual maneira a idéia, cuja origem provavelmente vem de Maquiavel, de que a capacidade de ação na esfera política não seja fruto da instrução teórica e menos ainda da boa vontade, mas oriunda da prática e aprendida pela experiência é compartilhada por Espinosa e Antonio Perez e recebe deles uma forma comum. É o que diz o secretário quando explica que "sendo o Estado, o que se disse não sei onde, *a conveniência de cada um*, a Natureza não deixou o ensinamento de tal conveniência às *Escolas*, nem aos cursos ordinários de outras ciências"[401]. A política não é um saber teórico e, portanto, seu próprio estatuto epistemológico determina que ela não possa ser fruto de especulação[402] ou ensinada teoricamente. Com efeito, "em todas as ciências que têm aplicação, principalmente na política, a teoria difere da prática"[403] (TP,1,1, p.6) . Por isso, ao estudar a política, Espinosa afirma não ter pretendido "demonstrar com razões certas e indubitáveis, ou deduzir da própria condição da natureza humana, algo que seja novo ou jamais ouvido, mas só aquilo que mais de acordo está com a prática"[404] (TP, I,4,p.8). O que explica que os políticos, que mais do que sábios, são habilidosos, ("*et*

---

[400] Ibidem, 1644, Af, 13. p 402; "*El remouimíento del corazón puerta de los toques del Cielo. No me meto en Theologia, aunque está cada vno por pagano que sea se la alcanza e trembla de los golpes de su propio corazón. Porque el remordimiento muerde en cada uno por obra natural*".

[401] Ibidem, 1644, p. 851. "*Porque siendo estado lo que dixe no se donde, conveniencia propia de cada uno es su estado, no avia de dexar la naturaleza, el enseñamiento de tal conveniencia a las escuelas, ni a los cursos ordinarios de outras ciências*"

[402] "Com efeito, diz Espinosa, "a experiência já mostrou todos os gêneros de cidades que se podem conceber para que os homens vivam em concórdia, bem como os meios com que a multidão deve ser dirigida ou contida dentro de certos limites, de tal modo que não creio que nós possamos chegar, através da especulação sobre esta matéria, a algo que não repugne à experiência ou à prática e que ainda não tenha sido experimentado e descoberto". (TP, I 3, p.7). ."*Et sane mihi plane persuadeo, experientiam omnia civitatum genera, quae concipi possunt ut homines concorditer vivant, et simul media quibus multitudo dirigi, seu quibus intra certos limites contineri debeat, ostendisse: ita ut non credam, nos posse aliquid, quod ab experientia sive praxi non abhorreat, cogitatione de hac re assequi, quod nondum expertum compertumque sit"*. (G Vb 8).

[403] "*Cum igitur omnium scientiarum, quae usum habent, tum maxime politices theoria ab ipsius praxi discrepare creditur*"(G V b6 273).

[404] "*Cum igitur animum ad politicam applicuerim, nihil quod novum vel inauditum est, sed tantum ea, quae cum praxi optime conveniunt, certa et indubitata ratione demonstrare, aut ex ipsa humanae naturae conditione deducere, intendi*" (G Vb 274).

potius callidi quam sapientes aestimantur"; G V b 8), tenham escrito melhor sobre política do que os filósofos, "na medida em que tiveram a experiência por mestre e não ensinaram nada que se afastasse da prática"[405]. (TP, I, 2, p.6). Daí a crítica à pretensão dos filósofos que, condenando os afetos como contrários à natureza, têm o hábito de conceber os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem e, por conseguinte, buscam, fora da realidade e da natureza humana, instituir utopias como se "vivessem no século de ouro dos poetas", razão pela qual, não haveria "ninguém menos adequado para governar uma república do que os filósofos ou teóricos"[406] (TP, I,1, p.6). Qualquer tentativa de imprimir na multidão um modo de vida pautado pela razão e não pelos afetos, como uma comunidade de filósofos, seria equivalente a criar não uma política, mas uma fábula[407].

A ideia de que o bem de cada indivíduo consiste naquilo que seja útil para sua conservação, presente na *Ética* ao tratar da *Origem e Natureza dos Afetos,* EIIIp9[408], ou nos ditames da razão que concordam com a natureza, na parte que trata da *Força das Afecções*, EIVp18esc[409], também aparece em Perez, embora não metafisicamente

---

[405] "*Ipsos tamen politicos multo felicius de rebus politicis scripsisse quam philosophos dubitari non potest. Nam quoniam experientiam magistram habuerunt, nihil docuerunt, quod ab usu remotum esset*". (G Vb 274).

[406] *"et regendae reipublicae nulli minus idonei aestimantur quam theoretici seu philosophi".* (G V b6 273).

[407] "Mostramos, além disso que a razão pode certamente muito a reprimir e a moderar os afetos, mas vimos também que o caminho que a mesma razão ensina é extremamente árduo; de tal modo que aqueles que·se persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer os que se confrontam nos assuntos públicos, a viver unicamente segundo o que a razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula". (TP, I,5, p.9)
"*Ostendimus praeterea, rationem multum quidem posse affectus coërcere et moderari; sed simul vidimus viam, quam ipsa ratio docet, perarduamesse; ita ut qui sibi persuadent posse multitudinem, vel qui publicis negotiis distrahuntur, induci, ut ex solo rationis praescripto vivant, saeculum poëtarum aureum seu fabulam somnient*"(G vb 12).

[408] "A mente, quer enquanto tem idéias claras e distintas, quer enquanto tem idéias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida, e está consciente desse seu esforço". (EIIIp9).
"*Mens, tam quatenus claras et distinctas quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione, et hujus sui conatus est conscia*" (G II 241).

[409] "Como a razão não exige nada que seja contra a natureza, ela exige que cada qual ame a si próprio; que busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser. Tudo isso é tão necessariamente verdadeiro quanto é verdadeiro que o todo é maior que qualquer uma de suas partes (veja se a prop. 4 da P. 3)". (EIVp18esc).
"*Cum* ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque seipsum amet, suum utile, quod revera utile est, quaerat, et id omne, quod hominem ad majorem perfectionem revera ducit, appetat, et absolute, ut unusquisque suum esse, quantum in se est, conservare conetur. Quod quidem tam necessario verum est, quam quod totum sit sua parte majus (vide prop. 4. p. 3.)" (G II 410).*

fundamentada ou sistematicamente deduzida de especulações, mas sob a forma de sentenças de inspiração estóica próprias do mundo católico ibérico. "O estado é a *conveniência* de cada um. Se não for boa a definição, perdoa-se o autor, que não é filósofo para buscar o gênero e a diferença específica"[410]. Ou, de maneira ainda mais enfática, a ideia de que "ninguém é tão amigo de seu vizinho que não seja mais [amigo] de si mesmo"[411]. E que a ambição, longe de ser um vício moral, é entendida como um "efeito da natureza", isto é, uma consequência natural da, igualmente natural, conservação humana.

Antonio Perez, portanto, antes de Espinosa, e talvez devido ao estoicismo, não postula o homem e sua variada coloração afetiva, perturbando a ordem natural, como um "império no império" (EIII Pref). É o que diz Perez "Destreza necessária para durar cada um em seu estado [é], mesclar a sua conveniência própria com a do seu Príncipe"[412]. Em busca da conservação, mais vale a cautela, a habilidade e a destreza, oriunda experiência e não dos livros, do que a fidelidade e a lealdade aos príncipes, sendo essas muitas vezes causas da ruína dos Conselheiros.

A *fortuna*, tema Barroco por excelência, aparece com destaque em Pérez. Não por acaso o próprio subtítulo de seus *Aforismos,* extraído do *Libro de las Relaciones* e dedicado ao Rei da França, é *Mostrum Fortunae*[413]. Escolha que expressa não apenas a condição do gênero humano, mas exprime à perfeição à sua própria. Na mesma linha, Espinosa compara a condição humana em meio às causas exteriores, àquela das ondas do mar agitadas por ventos contrários. "Somos assim jogados de um lado para o outro, ignorantes de nossa sorte e de nosso destino"[414] (EIIIp59esc). Espinosa se empenha em mostrar assim que a força pela qual o homem persevera no existir é limitada e superada,

---

[410] Perez, 1644, Af, 112. p 422 "(ESTADO) *Conveniência propria de cada un es su estado. Se fuere buena la diffinicion perdonase al auctor, que nos es philosopho para buscar el genero e la diferencia propia*"

[411] Perez, 1644, Af, 122. p 425. *"Que ninguno fue tan amigo de su vecino que no lo sea de sí más, y que no desse vez menor a su vizino. Pues, que los asesores al mayor? Es infalible efecto natural de la ambición humana.*"

[412] Ibidem, 1644, Af. 404, p.1062. "*Destreza neçcessaria para durar cada uno en su estado, mesclar su conveniencia propria con la de su principe*".

[413] Idem, 1644, p.347

[414] *"Ex quibus apparet nos a causis externis multis modis agitari nosque, perinde ut maris undae a contrariis ventis agitatae, fluctuari nostri eventus atque fati inscios. At dixi me praecipuos tantum,* non omnes, qui dari possunt, animi conflictus ostendisse*", (G II 333).

infinitamente, pela potência das causas exteriores[415] (EIVp3). Perez igualmente enfatiza que a fortuna joga com os homens, ultrapassando-os por completo, tendo o poder de erguê-los, deformá-los ou até destruí-los, dando e retirando tudo aquilo que eles em vão creem estar em seu poder. "*A sorte joga bola com os homens. A comparação não é muito despropositada, pois o entretenimento comum da fortuna é a vaidade para destruir o que tem em mãos*."[416]

[415] *"Vis, qua homo in existendo perseverat, limitata est et a potentia causarum externarum infinite superatur". (G II 388)*

[416] Idem, 1644, Af. 427, p. 1064; *La fortuna juega la pelota con los hombres. No es muy fuera de proposito la comparación, pues el entretenimiento ordinario de la fortuna es la vanidad echar por tierra lo que toma entre manos*

4.2.1 - A advertência sobre os perigos do Estado Absoluto para os príncipes e para os súditos (TP, VII,14).

Mas se deixarmos de lado as tentativas de aproximação conceitual entre Antonio Perez e Espinosa e buscarmos efetivamente os vestígios materiais dos textos do secretário na obra do filósofo, veremos que dentre os clássicos do *Siglo de Oro* presentes em sua biblioteca, Espinosa faz menção direta tão somente à Antonio Pérez, citando-o nominalmente. A referência às *Obras y Relaciones* aparece em duas passagens do sétimo capítulo do *Tratado Político*.

No primeiro trecho, presente em TP, VII, 14, Espinosa se refere diretamente à Pérez em meio à discussão sobre o papel dos conselheiros no regime monárquico e tem como objetivo uma crítica ao "estado absoluto" . O contexto histórico que Espinosa tem em mente nessas passagens é aquele da Espanha das últimas décadas do século XVI, justamente o momento da derrocada de Perez, sua fuga para Aragão e o papel dos *Fueros* de Zaragoza na resistência à Felipe II.

> "Nenhum rei, além disso, poderá proporcionar a si mesmo maior segurança do que aquele que reina assim na cidade. Com efeito, além de perecer depressa aquele que os seus soldados não querem que se salve, está fora de dúvida que o maior perigo para os reis são sempre os que lhes são próximos. Quanto menos são os conselheiros e, por conseguinte, quanto mais potentes são, maior é para o rei o perigo de que eles transfiram o estado para um outro. Certamente, nada aterrorizou mais David que o fato de o seu conselheiro Aquitofel escolher o partido de Absalão. A isto acresce que o poder, se tiver sido absolutamente todo transferido para um só, pode muito mais facilmente ser transferido de um para outro. Dois soldados rasos propuseram-se, com efeito, transferir o estado romano e transferiram-no (Tácito, Histórias, Livro 1). Omito aqui, por serem demasiado conhecidas, as artes e as habilidosas artimanhas dos conselheiros, com as quais têm de se precaver a si próprios para não serem imolados à inveja. Ninguém que leia a história pode ignorar que a lealdade foi muitas vezes a ruína dos conselheiros, pelo que, para se precaverem a si próprios, é preciso serem habilidosos, não serem fiéis. Mas, se os conselheiros forem demasiado numerosos para que possam associar-se num mesmo crime, se forem todos iguais entre si e não desempenharem o cargo além dos quatro anos, não poderão alguma vez ser temíveis para o rei, a menos que este tente tirar-lhes a liberdade, com o que ofenderia igualmente todos os cidadãos. Com efeito, como muito bem nota Antonio Perez, usar do estado absoluto é particularmente perigoso para o príncipe, particularmente odioso para os súditos e contrário às instituições, tanto divinas como humanas, conforme mostram inúmeros exemplos" [417]. (TP, VII, 14, p. 72)

[417] "*Rex praeterea nullus majorem sibi securitatem polliceri potest, quam qui in hujusmodi civitate regnat. Nam praeterquam quod cito perit, quem sui milites salvum esse nolunt, certum est regibus summum semper periculum esse ab iis, qui eis proximi sunt. Quo igitur consiliarii numero pauciores et consequenter potentiores sunt, eo regi majus ab ipsis periculum est, ne imperium in alium transferant.*

Espinosa, faz uma sucessão vertiginosa de raciocínios que retomam e ampliam as teses de Perez em *Las Obras y Relaciones*:

a) O maior perigo para os reis são os que lhes são próximos; b) Quanto menor o número de conselheiros, mais potentes eles são, logo, maior é para o rei o perigo representado pelos colaboradores imediatos; c) Quando o poder é concentrado ao máximo estando integralmente nas mãos de um só, esse mesmo poder pode muito mais facilmente ser transferido, na sua integralidade, para um outro homem. É muito mais difícil, por outro lado, a transferência do estado de um conselho aristocrático de patrícios para um homem (TP, VIII, 9, p.93). d) Os conselheiros devem possuir diversas habilidades a fim de evitar serem vítimas da inveja; e) Lealdade e fidelidade não podem ser consideradas virtudes para um conselheiro que visa se preservar, conservar sua posição e expandir seu poder, ou seja, as virtudes morais e privadas não são equivalentes às virtudes políticas e esse é um fato natural; f) Regras capazes de regular com institucionalidade e impessoalidade o papel dos conselheiros, como igualdade entre eles e tempo limitado de exercício da função, os tornam menos poderosos e, por conseguinte, menos perigosos para o Rei; g) Por fim, o estado absoluto é odioso para a multidão e perigoso para o Príncipe e é contrário "às instituições, tanto divinas como humanas".

É notável que ao final do excerto, Espinosa escolha citar justamente e quase literalmente o trecho onde Perez faz o mais contundente ataque ao "estado Barroco" ou "estado absoluto", apontando seu caráter anti-cristão, anti-popular, anti-natural, autofágico e, portanto, nocivo para o bem público, privado e, numa inversão de perspectivas, para os próprios Reis e Príncipes que detém o monopólio do "poder absoluto".

Nihil sane Davidem magis terruit, quam quod ipsius consiliarius Achitophel partes Absolomi elegerat. Huc accedit, si omnis potestas in unum absolute translata fuerit, quae tum longe facilius ex uno in alium transferri potest. Suscepere enim duo manipulares imperium Romanum transferre, et trans|tulerunt [314] (Tacit. Hist. lib. I). Omitto artes et astus callidos consiliariorum, quibus sibi cavere debent, ne invidiae immolentur, quia nimis noti sunt, et nemo, qui Historias legit, ignorare potest consiliariis fidem plerumque exitio fuisse; atque adeo, ut sibi caveant, eosdem callidos, non fidos esse oportet. Sed si consiliarii plures numero, quam ut in eodem scelere convenire possint, et omnes inter se aequales sint, nec ultra quadriennium eo officio fungantur, regi nequaquam formidolosi esse queunt, nisi libertatem iis adimere tentet, quo omnes cives pariter offendet. Nam (ut Ant. Perezius optime notat)* ***imperio absoluto uti principi admodum periculosum, subditis admodum odiosum, et institutis tam divinis quam humanis adversum, ut innumera ostendunt exempla*****" (negrito nosso).** (G.V b110)

> "Conselho mais saudável, mais prudente, mais cristão, mais zeloso do bem público, e do bem comum e do indivíduo e de seu príncipe, não é outro. Com efeito, o uso do poder absoluto é muito perigoso aos Reis, muito odioso aos Vassalos, muito ofensivo a Deus e à Natureza, como mostram mil exemplos"[418].

Se fizermos uma comparação do texto de Espinosa com aquele de Antonio Perez, veremos que algumas passagens do *Tratado Político* estão muito próximas da redação das *Relaciones* com algumas pequenas expressões que diferenciam os dois extratos. Espinosa utiliza a expressão "usar do estado absoluto é particularmente perigoso para o príncipe", (*imperio absoluto uti principi admodum periculosum),* enquanto Perez escreve, "*porque el uso del poder absoluto es muy peligroso a los Reys*". Do mesmo modo Espinosa usa a expressão,"contrário às instituições, tanto divinas como humanas", (*institutis tam divinis quam humanis adversum),* no lugar de "*offensivo à Dios, y à la naturaleza*", utilizado por Perez.

Proximidade textual que demonstra que o filósofo meditou com profundidade sobre os principais pontos relativos ao Estado Absoluto e em particular aqueles sublinhados por Perez, como a inevitável tensão e o receio mútuo entre reis e conselheiros. Contudo, Espinosa não volta a sua atenção para a importância da boa escolha dos conselheiros por parte dos que detém o poder soberano, os Reis e Príncipes, no quadro de uma monarquia. Sua filosofia, pelo estilo e conteúdo, está muito distante de um manual de conselhos do gênero dos "espelhos de príncipes", como é notório. Sobretudo se considerarmos sua predileção pela democracia[419].

Com efeito, o melhor governo não é obra do talento ou habilidade particular de nenhum conselheiro e menos ainda fruto da bondade pessoal dos que ocupam as funções de governo. O que está em jogo é a maneira como o Estado é constituído, isto é, sua "forma lógica", a reiterada "forma do estado" ("*imperii forma*") (TP, VI,2; TP, VII, 25, TP VIII, 13, 14), entendida como a sua coerência interna e proporção imanente entre seus elementos (plebeus e patrícios, síndicos, juízes, senadores e seus respectivos

---

[418] Ibidem, 1644, p. 206-7. *Consejo mas sano, mas prudente, mas Christiano, mas zeloso del bien publico, y comum, y del particular de su príncipe, que no el de otro. Porque el uso del poder absoluto es muy peligroso a los Reys, muy odioso a los Vassalos, muy offensivo à Dios, y à la naturaliza, como lo muestran mil exemplos*".

[419] Dominguez, 1994, p.171.

conselhos e funções, p. ex. no quadro da aristocracia). Ou, se quisermos, sua "configuração", (σχῆμα), em seu sentido dinâmico, isto é, sua história[420] entendida como gênese lógica, capaz de torná-lo mais ou menos potente (mais ou menos autônomos ou sob a jurisdição de si, *sui juris*), a depender de como se articulam suas determinações internas, independentemente dos afetos e engenhos próprios dos que o administram[421].

Dizer, portanto, que a potência de um estado é variável, implica em entendê-lo como participante de uma *essentia actuosa* e portador de um *conatus* próprio e, nesse sentido, como expressão do dinamismo da natureza. Um organismo vivo cuja totalidade corpórea está em paralelo com sua unidade mental, como resultante das mentes da multidão que, sem abrir mão de sua singularidade e multiplicidade, encontram sua resultante ou seu "ponto de fusão" na produção do direito civil. Com efeito, uma vez que cada cidadão integrante do estado não está sob jurisdição de si próprio mas do estado, ao qual deve obedecer e tendo de executar todas as ordens, não tem o direito de interpretar e deliberar acerca do que é justo, injusto, piedoso ou ímpio. O que não implica em renunciar à sua liberdade de consciência ou à faculdade de julgar, pois tudo

---

[420] Não por acaso Espinosa, na esteira de Maquiavel e Hobbes, formará suas teorias políticas a partir do conhecimento da história, como se vê em TP, II, 6; TP, VII,14; TP VII, 17, como "Por outro lado, todos os que tenham lido história, sagrada ou profana, sabem" "(...) *norunt omnes, qui historias tam sacras quam* profanas legerunt* (...). Ou como quando fala da possibilidade de instituição de um dirigente para um conselho aristocrático. "Alguns costumam criar para este conselho um dirigente, ou príncipe, ora vitalício, como os venezianos, ora temporário, como os genoveses, mas com tanta precaução que resulta bastante claro que não é sem grande perigo para o estado que se faz isso. E, decerto, não podemos duvidar de que, com esta medida, o estado chega a monárquico. **Tanto quanto podemos conjecturar pelas suas histórias, (negrito nosso)** tal não aconteceu, de resto, por nenhuma outra causa a não ser eles terem estado, antes de constituídos estes conselhos, sob um dirigente, ou chefe, como se fosse sob um rei. Por isso, a nomeação de um dirigente é com certeza um requisito necessário para uma dada nação, mas não para o estado aristocrático considerado em geral". (TP, VIII, 18, p. 98). "*Huic concilio solent quidam rectorem seu principem creare, vel ad vitam ut Veneti, vel ad tempus ut Genuenses, sed tanta cum cautione, ut satis appareat, id non sine magno imperii periculo fieri. Et sane dubitare non possumus, quin imperium hac Caput VIII ratione ad monarchicum accedat; et, quantum ex eorum historiis conjicere possumus, nulla alia de causa id factum est, quam quia ante constituta haec concilia sub rectore vel duce veluti sub rege fuerant; atque adeo rectoris creatio gentis quidem, sed non imperii aristocratici absolute considerati requisitum necessarium est*". (G Vb 154)

[421] Uma boa monarquia deve possuir conselheiros acima dos cinquenta anos, assim como uma aristocracia deve possuir mais de cinco mil patrícios para que seja estável e não se corrompa, isto é, mantenha sua ***forma*** **(negrito nosso)** (TP, VIII, 2). Quais os tipos e as formas dos conselhos, quais cargos devem ser vitalícios ou temporários em que gênero de regime, qual a função e o que cabe a cada estamento em que regime, como se deve dar o funcionamentos dos exércitos, a contratação de mercenários, os direitos dos estrangeiros, a justa desigualdade entre os cidadãos, a origem das finanças públicas, a administração do erário, do fisco, a posse dos imóveis, o papel da religião e das igrejas etc. todos esses elementos devem ser estudados para saber se um regime é capaz de manter a liberdade e estar sob a jurisdição de si. Não se trata portanto de se preocupar com os afetos dos que administram o estado.

aquilo que ninguém pode ser induzido, por recompensas ou ameaças, a fazer não pertence aos direitos da cidade. Ninguém pode, portanto, por recompensas ou ameaças, ser impedido de crer em axiomas como aquele que afirma que "o todo é maior que a parte" ou a "acreditar no contrário do que sente ou pensa", como "amar quem odeia ou odiar quem ama". Daí que não se pode "testemunhar contra si mesmo", "torturar-se" ou "não se esforçar para evitar a morte" (TP, III, 8, p 29). Nesse sentido, portanto, sem que se renuncie à consciência, o corpo do estado é conduzido por uma mente única, isto é, a vontade do estado deve ser considerada a vontade de todos os cidadãos. Em outras palavras, aquilo que o estado, como expressão da multidão, decide ser justo deve ser considerado como se fosse decretado por cada cidadão em particular[422]. Ou ainda, o direito dos poderes soberanos, determinado por sua potência, consiste em ser como que a mente do estado, pela qual todos devem ser conduzidos[423]. (TP, IV, 1, p.37)

Ao entender o estado como ente metafísico, como organismo vivo dotado de psiquismo e extensão, possuidor de mente e corpo, a atenção de Espinosa está voltada, portanto, mesmo quando pensa a monarquia, não para os elementos pessoais, mas para a construção de um regime no qual a institucionalidade seja capaz de filtrar os efeitos afetivos nocivos oriundos da irracionalidade e produzir um regime mais estável e seguro. Segurança que é, como mostra o capítulo V do *Tratado Político*, o fim último e mais elevado a que uma sociedade pode aspirar e condição de possibilidade da piedade, da salvação comum do povo - como lei suprema do estado (TP, VII, 3, 7) - e consequentemente, da beatitude filosófica[424].

---

[422] "Vemos, pois, que cada cidadão não está sob jurisdição de si próprio mas da cidade, da qual tem de executar todas as ordens, nem tem direito algum de decidir o que é justo e o que é injusto, o que é piedoso e o que é ímpio; pelo contrário, uma vez que o corpo do estado deve ser conduzido como que por uma só mente, e por conseguinte a vontade da cidade deve ter-se por vontade de todos, aquilo que a cidade decide ser justo e bom deve ser considerado como se fosse decretado por cada um. Além disso, mesmo que o súdito considere serem injustos os decretos da cidade, tem não obstante de executá-los". (TP, III, 5, p.27). "*Videmus itaque unumquemque civem non sui sed civitatis juris esse, cujus omnia mandata tenetur exequi, nec ullum habere jus decernendi, quid aequum, quid iniquum, quid pium, quidve impium sit; sed contra, quia imperii corpus una veluti mente duci debet et consequenter civitatis voluntas pro omnium voluntate habenda est, id quod civitas justum et bonum esse decernit tanquam ab unoquoque decretum esse censendum est; atque adeo, quamvis subditus civitatis decreta iniqua esse censeat, tenetur nihilominus eadem exequi*". (G Vb 38 284).

[423] *"Jus summarum potestatum, quod earum potentia determinatur, in praec. cap. ostendimus, idque in hoc potissimum consistere vidimus, nempe quod imperii veluti mens sit, qua omnes duci debent*". (G Vb 52; 291).

[424] Se na ausência de um estado não há sequer piedade, como poderia haver beatitude? "Todavia, porque a razão ensina a praticar a piedade e a ser de ânimo tranquilo e bom, o que não pode acontecer senão no estado; porque" (TP, II, 21, p. 22). "*Verumenimvero, quia ratio pietatem exercere, et animo tranquillo et bono esse docet, quod non nisi in imperio fieri potest*". (G Vb 32). Na ausência do estado, portanto, não

Mas o que chama a atenção é a maneira aguda e engenhosa como Espinosa constrói sua argumentação invertendo a perspectiva e deslocando retórica e conceitualmente o "estado absoluto" e o "poder absoluto". Com efeito, ele aponta que numa monarquia absolutista onde são poucos os conselheiros, esses são mais potentes. Logo, há um maior perigo de usurpação do poder dos príncipes e reis por aqueles que lhe são mais próximos. Por conseguinte, e seguindo Antonio Perez, Espinosa demonstra que a concentração de poder em uma parte da sociedade - no príncipe e seus conselheiros - é nociva ao próprio soberano. Um estado assim organizado é instável, mais exposto à sedição, aos golpes da fortuna, aos afetos e portanto, irracional.

O filósofo parece se opor assim aos direitos do soberano tal como elaborados por Hobbes, uma vez que, a lei da razão tomada inadequadamente conduz à contradição da mesma razão, promovendo a concentração integral do poder em um único ponto e forjando um estado essencialmente instável e irracional. Com efeito, se o desejo de segurança postula a concentração máxima de poder nas mãos do soberano, seria legitimo e racional ele exercer a violência integral pactuada no contrato. Nesses termos, portanto, a violência do soberano implicaria a violência dos súditos, o que é irracional e funesto para o corpo político como um todo. Por conseguinte, para Espinosa a potência do soberano não pode sobrepujar por completo aquela dos governados sob a pena de se sacrificar a liberdade e produzir um governo irracional e instável[425].

Argumento que, à sua maneira, perfaz uma torção interna ainda mais profunda na tradição que sempre afirmou os perigos e a instabilidade do poder cuja fundação se encontra no elemento ou polo popular. Como a ideia presente no capítulo IX do *Príncipe*, do "*acutissimus Florentinus*" (TP, X, 1,.129; G V b 206, 353) ou "*acutissimus Machiavellus"* (TP, V, 7, p.46; G 294). Com efeito, Maquiavel afirma como banal o provérbio que pretende que um estado fundado no povo seja como que fundado na lama. "*E non sia alcuno che repugni a questa mia opinione con quello proverbio trito, che chi fonda in sul populo, fonda in sul fango*"[426]. Posição que é repetida quando o secretário florentino se volta contra a tese de Tito Lívio e de toda a tradição de

há filosofia e, por conseguinte, a vida é pobre, triste, embrutecida e curta, não havendo lugar para beatitude ou qualquer coisa que a ela se assemelha.

[425] Cf. Pires Aurélio, 2003, TTP, Cap. XX, n. 2, p. 373.

[426] Machiavelli, Niccolò. *Il Principe*, Machiavelli. Tutte le opere: Secondo l'edizione curata da Mario Martelli (1971). Itália: Bompiani, 2018. Cap IX, p. 839.

historiadores que supõe não haver nada mais inconstante que a multidão, "*Nessuna cosa essere più vana e più incostante che la moltitudine, così Tito Livio nostro, come tutti gli altri istorici, affermano*"[427]. Não por acaso Maquiavel intitula o capítulo 58 do Livro I dos *Discorsi* afirmando que há mais sabedoria e estabilidade na multidão que no príncipe, *"La moltitudine è più savia e più costante che uno principe"*[428].

Espinosa faz, portanto, na política sob a dupla inspiração de Antonio Perez e Maquiavel, do ponto de vista retórico e conceitual, a mesma revolução (ou contra-discurso) operada na metafísica ao retomar o infinito em ato de Hasdai Crescas com visitas e afirmar a existência de uma série infinita de causas e efeitos. Dizer que o uso do "poder absoluto" ou "estado absoluto" (*absolutum imperium*) é perigoso para o príncipe equivale a perfazer uma aguda e engenhosa inversão de perspectivas e afirmar sua insegurança, fragilidade e impotência. Um regime que pode ser muito mais facilmente questionado uma vez que o estado é exatamente o direito comum que se define ou é expresso pela potência comum da multidão[429] (TP, II, 17). Um estado estruturado nesses termos, isto é, apoiado no poder pessoal e absoluto de um monarca, é tão estável como um triângulo apoiado sob o mais agudos do seus ângulos exigindo, portanto, um senso de equilíbrio quase impossível para sua sustentação.

Um estado assim concebido é sujeito a movimentos e tensões internas cuja dimensão psíquica dos atores ganha tradução e envergadura política devido à ausência de institucionalidade e impessoalidade das funções, o que favorece a predominância dos afetos mais obtusos e menos conformes à razão e que conduzem a diminuição de sua potência. Ele contrasta, portanto, com "o melhor estado possível" possuidor de conotação religiosa[430] uma vez que os direitos são instituídos na mais absoluta ausência de pecado, ou seja, de acordo com o ditame da razão, (TP, II, 21, p.22). Assim

[427] Machiavelli, 2018, *Discorsi,* I, 58, p. 447

[428] Idem,2018, *Discorsi,* I, 58, p. 447.

[429] *"Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, imperium appellari solet".* (G Vb 30)

[430] **"**(...) não se pode fazer com que a multidão seja conduzida como que por uma só mente, conforme se requer no estado, a não ser que tenha direitos que sejam instituídos segundo o prescrito pela razão, não é assim tão inapropriado os homens, que estão habituados a viver num estado, **chamarem pecado àquilo que é contra o ditame da razão, na medida em que os direitos do melhor estado (ver art. 18 deste cap.) devem ser instituídos de acordo com o ditame da razão" (negrito nosso) (TP, II, 21, p.22).** "*quae ex rationis praescripto instituta sint, non ergo adeo improprie homines, qui in imperio vivere consueverunt, id peccatum vocant, quod contra rationis dictamen fit, quandoquidem optimi imperii jura* ex rationis dictamine institui debent*". (G Vb 32).

organizado, a estabilidade do estado não depende da fidelidade ou lealdade de quem quer que seja. O estado seguro deve ser estruturado de tal forma que, aqueles que o administram, agindo pela razão ou pelos afetos, hajam sem atentar contra aquilo para o qual as instituições foram projetadas, como garantidoras da salvação comum por meio da razão e dos afetos que lhe são conformes. "Nem importa, para a segurança do estado, com que ânimo os homens são induzidos a administrar corretamente as coisas, contanto que as coisas sejam corretamente administradas. A liberdade de ânimo, ou fortaleza, é com efeito uma virtude privada, ao passo que a segurança é a virtude do estado[431]. (TP, I, 6, p.9)

Por isso o que interessa a Espinosa é a adequada distribuição das funções de governo, os órgãos colegiados que detém o poder num Estado (seja ele democrático, aristocrático ou monárquico). Na monarquia se prevê o elevado número de conselheiros, sua não vitaliciedade, o breve período de permanência dos indivíduos que ocupam essas funções[432] e sua rotatividade como regra acima da vontade do rei (TP, VI, 16, p.54). Tudo para que mais cidadãos possam ter a esperança de atingir a honra de ocupar essa função (TP, VII, 13, p.71). O mesmo ocorre com a proporção dos patrícios, juízes, senadores e síndicos nos seus respectivos conselhos em relação ao estado aristocrático seja ele composto de uma única urbe, como na República Genovesa, ou estruturado por um equilíbrio de urbes como no caso da Holanda.

---

[431] "*Nec ad imperii securitatem refert, quo animo homines inducantur ad res recte administrandum, modo res recte administrentur: animi enim libertas seu fortitudo privata virtus est; at imperii virtus securitas*". (G V b12).

[432] " Por outro lado, os conselheiros do rei, que estão próximos ou logo a seguir a ele em dignidade, devem ser bastante numerosos e escolhidos unicamente entre os cidadãos: três, quatro ou cinco por família (se as famílias não forem mais do que seiscentas), que constituirão juntos um só membro deste conselho, não vitaliciamente, mas por três, quatro ou cinco anos, de modo que, em cada ano, será escolhida a terça, a quarta ou a quinta parte deles. Nesta escolha deve, contudo, atender-se principalmente a que, de cada família, seja escolhido pelo menos um conselheiro jurista". (TP, VI, 15, p.54).

"*Regis praeterea consiliarii, qui ei proximi vel digni|tate secundi sunt, plures esse debent et non nisi ex civibus eligendi; nempe ex unaquaque familia tres aut quatuor, aut quinque (si familiae non plures quam sexcentae fuerint), qui simul unum hujus concilii membrum constituent, non ad vitam, sed in tres aut quatuor aut quinque annos, ita ut singulis annis eorum tertia, quarta, aut quinta pars nova eligatur: in qua electione tamen apprime observandum, ut ex unaquaque familia unus ad minimum juris peritus consiliarius eligatur"* (G V 303)

4.2.2 - A instituição dos conselhos de Aragão como fonte de estabilidade política e o melhor exemplo de monarquia (TP, VII, 30).

Na Carta 84, provavelmente de 1676, cujo destinatário é desconhecido, Espinosa explica o plano da obra que então compunha, o *Tratado Político.* Ele afirma que o capítulo VI trata da proporcionalidade adequada em que deve ser instituído um estado monárquico para evitar que este se torne uma tirania e que o capítulo VII demonstra os principais aspectos de uma monarquia bem-ordenada. Aparece assim a segunda questão que Espinosa retoma explicitamente das *Obras e Relações* de Antonio Perez. Trata-se do estado de Aragão como o melhor exemplo de monarquia. Embora nenhum estado tenha sido instituído segundo todas as condições estabelecidas no capítulo VII do TP, ainda sim Espinosa acredita que "poderia demonstrar pela própria experiência que esta é a melhor forma do estado monárquico" ("*poterimus tamen ipsa etiam experientia ostendere hanc monarchici imperii formam optimam esse"*), (TP, VII, 3; G Vb 128).

No segundo momento em que *As Obras y Relaciones* reaparecem no *Tratado Político*, Espinosa não cita Antonio Perez. No entanto, ele faz a transcrição de um longo trecho da obra do secretário. Ele utiliza essa passagem num contexto em que discute a estabilidade do regime monárquico e de como esta só foi possível na Espanha, no estado de Aragão, com a instituição dos conselhos (*los fueros*) após a expulsão dos Árabes da península. Ele se refere à virtude com a qual os aragoneses instituíram seus conselhos, comparando-os aos lacedemônios que na Grécia antiga haviam delegado esse poder aos éforos. Com efeito, foram esses conselhos que acolheram Pérez, livrando-o da prisão, da morte e permitindo seu exílio. Os conselhos instituídos pelos aragoneses, possuíam "o direito absoluto de mediar e dirimir os conflitos que nascessem entre o rei e os cidadãos" (*et jus absolutum haberet lites dirimendi, quae inter regem et cives orirentur*). Aos olhos de Espinosa, houve uma enorme sabedoria, isto é, um desígnio racional nessa instituição, uma vez que ao invés de começarem pela escolha do rei, os aragoneses - por recomendação do Papa Romano que agiu como um "perfeito vigário de cristo" (*Christi profecto vicarium)* - se preocuparam em criar as regras institucionais e os procedimentos adequados, de acordo com seu próprio engenho, para se auto-governar. Mas é notável que, dando paradoxalmente, contornos religiosos à racionalidade, - o que revela o oxímoro e a agudeza no procedimento discursivo -, o filósofo conta que o

conselho de Aragão era capaz de se opor aos reis, pois arbitrava os conflitos instituindo o direito e interpretando-o, de modo que o supremo juiz não era o rei mas o conselho, cujos membros eram escolhidos pela sorte e tinham o poder de, inclusive, levar o rei ao tribunal. Vê-se, portanto, que o discurso é estruturado de uma tal maneira pelo filósofo que faz com que a melhor forma de monarquia seja uma monarquia invertida, que substitui o tradicional "poder absoluto" (*imperio absoluto)* pelo "direito absoluto" *(jus absolutum)*, em que o poder do rei é limitado por um desenho institucional que dá aos conselheiros condições efetivas de fazer frente às possíveis arbitrariedades do rei, criando um equilíbrio virtuoso entre as forças conflitivas da sociedade. Daí o ditado que nos foi legado e ainda hoje reperido: *"en Aragón hubo antes leyes que reyes*". Em TP, VII, 30, o filósofo exalta a monarquia de Aragão e faz um longo relato do papel dos *fueros* retomando passagens presentes nas *Relaciones*[433].

> "Finalmente, ainda que nenhum estado, que eu saiba, tenha sido instituído segundo todas estas condições que dissemos, poderíamos contudo mostrar, até pela própria experiência, que esta é a melhor forma do estado monárquico, se quisermos considerar as causas da conservação de qualquer estado não bárbaro e as do seu desabamento. Mas isso não poderia ser feito aqui sem grande tédio para o leitor. Há só um exemplo que não quero passar em silêncio, porque me parece digno de ser recordado: é o estado dos aragoneses, os quais, possuídos de uma lealdade singular para com os seus reis e de igual constância, conservaram invioladas as instituições do reino. Os aragoneses, com efeito, mal afastaram das cerviz o servil jugo dos mouros, decidiram escolher um rei. Mas como não se punham de acordo entre eles quanto às condições, resolveram por esse motivo consultar sobre tal matéria o Sumo Pontífice Romano. Este, agindo nesta matéria verdadeiramente como vigário de Cristo, repreendeu-os por, não advertidos o suficiente com o exemplo dos hebreus, quererem de ânimo tão obstinado procurar um rei. Persuadiu-os, porém, se não quisessem mudar de opinião, a não escolherem um rei sem primeiro instituírem procedimentos justos e consentâneos com o engenho da nação e, principalmente, a criarem um conselho supremo que se opusesse aos reis, como os éforos dos lacedemônios, e tivesse o direito absoluto de dirimir os litígios que nascessem entre o rei e os cidadãos. Seguindo este conselho, os aragoneses instituíram então direitos que a todos pareceram justíssimos, cujo supremo intérprete e, consequentemente, o supremo juiz seria, não o rei, mas o conselho a que chamam dos Dezessete e cujo presidente é apelidado de Justiça. Tanto este Justiça como estes Dezessete, escolhidos não por qualquer votação mas à sorte e vitaliciamente, tinham o direito absoluto de revogar e anular todas as sentenças proferidas contra

[433] Espinosa parece sintetizar um longo relato presente nas *Relaciones* Cf. Peres,1644, *Relaciones*, p 139-14.

qualquer cidadão por outros conselhos, políticos ou eclesiásticos, ou mesmo pelo rei, de tal modo que qualquer cidadão teria o direito de levar também o próprio rei perante este tribunal. Além disso, outrora tiveram também o direito de escolher o rei e de lhe retirar o poder. Ao cabo, porém, de muitos anos, o rei D. Pedro, de cognome o Punhal, conseguiu finalmente, à custa de intrigas, concessões, promessas e favores de todo o gênero, que este direito fosse rescindido (assim que o conseguiu, amputou na frente de todos uma mão com o punhal, ou feriu-a, coisa em que acredito mais facilmente, acrescentando que não era lícito aos súditos escolher o rei sem derramamento de sangue real), com uma condição, porém: poderem, tal como podiam antes, pegar em armas contra qualquer força com que alguém quisesse apoderar se do estado em prejuízo deles, ou mesmo contra o próprio rei e o príncipe, futuro herdeiro, se estes se apoderassem assim do estado. Com esta condição, não aboliram tanto o direito anterior como o corrigiram. Com efeito, conforme mostramos nos artigos 5 e 6 do capítulo IV, o rei pode ser privado da potência de mandar, não pelo direito civil, mas por direito de guerra, ou seja, só pela força é lícito aos súditos repelir a força dele. Além desta, foram estipuladas outras condições, que não interessam para o nosso objetivo. Semelhantes procedimentos, estabelecidos por unanimidade, mantiveram-se inviolados por um inacreditável espaço de tempo, sempre com igual lealdade dos reis para com os súditos e dos súditos para com o rei. Porém, quando o reino de Castela ficou em herança a Fernando, que foi o primeiro cognominado de "Católico", esta liberdade dos aragoneses começou a ser mal vista pelos castelhanos, os quais não cessavam, por isso, de persuadir Fernando a rescindir tais direitos. Ele, contudo, não habituado ainda ao estado absoluto, não ousou qualquer tentativa e respondeu aos conselheiros que além de ter aceite o reino dos aragoneses com as condições que eles conheciam e jurado observá-las religiosamente, e além de não ser de homem quebrar a palavra dada, estava intimamente convencido de que o seu reino permaneceria estável enquanto a segurança do rei não fosse maior que a dos súditos, de tal maneira que nem o rei preponderasse sobre os súditos nem, pelo contrário, os súditos sobre o rei. Com efeito, se uma parte ficasse mais potente do que a outra, a parte mais fraca esforçar-se-ia não só por recuperar a igualdade anterior, mas também por retribuir à outra os danos que dela recebera, de onde se seguiria a ruína de uma delas ou de ambas. Eu jamais poderia, sem dúvida, admirar o bastante tão sábias palavras, se elas tivessem sido pronunciadas por um rei habituado a mandar em escravos e não em homens livres. Os aragoneses mantiveram, portanto, a liberdade depois de Fernando, não já por direito, mas por graça dos mais potentes reis até Filipe lI, que os dominou a eles com mais sucesso mas não com menos crueldade que às Províncias Unidas. E, embora Filipe III pareça ter restituído tudo na íntegra, os aragoneses, a maior parte deles por desejo de adular os mais potentes (é, com efeito, insensatez meter calços contra aguilhões) e os restantes cheios de medo, não retiveram nada da liberdade a não ser especiosos vocábulos e inócuos procedimentos”[434]. (TP, VII, 30, p.85)

[434] *“Denique quamvis nullum, quod sciam, imperium his omnibus, quas diximus, conditionibus institutum fuerit, poterimus tamen ipsa etiam experientia ostendere, hanc monarchici imperii formam optimam esse, si causas conservationis cujuscunque imperii non barbari et ejusdem eversionis considerare velimus. Sed hoc non sine magno lectoris taedio hic facere possem. Attamen unum exemplum, quod memoria dignum videtur, silentio praeterire nolo; nempe Arragonensium imperium, qui singulari erga suos reges fide affecti et pari constantia regni instituta inviolata servaverunt. Nam hi, simulatque servile Maurorum jugum a cervicibus dejecerant, regem sibi eligere statuerunt; quibus autem conditionibus non satis inter eosdem conveniebat, et hac de causa summum Pontificem Romanum de ea re consulere constituerunt.*

A forma da monarquia aragonesa é bem vista aos olhos de Espinosa por ser um regime estável uma vez que seu desenho institucional promove um equilíbrio entre o rei e a multidão (representada pelo conselho), na exata medida em que a potência do primeiro é regulada pela do segundo, produzindo as condições para um estado com humores proporcionais e harmônicos e, portanto, mais conforme à razão, isto é, com um grau maior de liberdade ao permitir com que o estado esteja em maior medida sob a jurisdição de si.

É, portanto, a partir de uma dupla inspiração Espanhola, isto é, de Antonio Perez e da sabedoria atribuída ao rei católico Fernando de Castela, nos quadros de uma monarquia, que Espinosa pensa o "estado absoluto" e sua contraposição: os *Fueros de Zaragoza* em Aragão. Nesse embate de opostos se extrai a regra que seguiu em sua

Hic, Christi profecto vicarium hac in re se gerens, eos castigavit, quod non satis Hebraeorum exemplo moniti regem adeo obfirmato animo petere voluerint; sed si sententiam mutare nollent, suasit, ne regem eligerent nisi institutis prius ritibus satis aequis et ingenio gentis consentaneis, et apprime ut supremum aliquod concilium crearent, quod regibus, ut Lacedaemoniorum Ephori, opponeretur, et jus absolutum haberet lites dirimendi, quae inter regem et cives orirentur. Hoc igitur consilium sequuti jura, quae ipsis omnium aequissima visa sunt, instituerunt, quorum summus interpres et consequenter supremus judex non rex, sed concilium esset, quod septendecim vocant, et cujus praeses justitia appellatur. Hic igitur justitia et hi septende|cim, Vb130 nullis suffragiis sed sorte ad vitam electi, jus absolutum habent omnes sententias in civem quemcunque ab aliis conciliis, tam politicis quam ecclesiasticis, vel ab ipso rege latas revocandi et damnandi, ita ut qui|libet [322] civis jus haberet ipsum etiam regem coram hoc judicio vocandi. Praeterea olim jus etiam habuerunt regem eligendi et potestate privandi; sed multis post elapsis annis rex Don Pedro, qui dicitur Pugio, ambiendo, largiendo, pollicitando, omniumque officiorum genere tandem effecit, ut hoc jus rescinderetur (quod simulac obtinuit, manum pugione coram omnibus amputavit, vel, quod facilius crediderim, laesit, addens, non sine sanguinis regii impendio licere subditis regem eligere), ea tamen conditione: ut potuerint et possint arma capere contra vim quamcunque, qua aliquis imperium ingredi in ipsorum damnum velit, imo contra ipsum regem et principem futurum haeredem, si hoc modo (imperium) ingrediatur. Qua sane conditione praecedens illud jus non tam aboleverunt quam correxerunt. Nam, ut art. 5 et 6 cap. IV ostendimus, rex non jure civili, sed jure belli dominandi potentia privari potest, vel ipsius vim vi solummodo repellere subditis licet. Praeter hanc alias stipulati sunt conditiones, quae ad nostrum scopum non faciunt. Hi ritus ex omnium sententia instructi incredibili temporis spatio inviolati manserunt, pari semper fide regum erga subditos ac subditorum erga regem. Sed postquam regnum Castellae Ferdinando, qui omnium primus Catholicus nuncupatus fuit, haereditate cessit, incepit haec Arragonensium libertas Castellanis esse invisa, qui | propterea ipsum Ferdinandum suadere non cessabant, ut jura illa rescinderet. At ille, nondum imperio absoluto assuetus, nihil tentare ausus consiliariis haec respondit: praeterquam quod Arragonensium regnum iis, quas noverant, conditionibusacceperit, quodque easdem servare sanctissime juraverit, et praeterquam quod inhumanum sit fidem datam solvere, se in animum induxisse suum regnum stabile fore, quamdiu securitatis ratio non major regi quam subditis esset, ita ut nec rex subditis, nec contra subditi regi praeponderarent; nam si alterutra pars potentior evadat, pars debilior non tantum pristinam aequalitatem recuperare, sed dolore accepti damni in alteram contra referre conabitur, unde vel alterutrius vel utriusque ruina sequeretur. Quae sane sapientia verba non satis mirari possem, si prolata fuissent a rege, qui servis, non liberis hominibus imperare consuevisset. Retinueruntigitur Arragonenses post Ferdinandum libertatem, non jam jure, sed regum potentiorum gratia usque ad Philippum II, qui eosdem feliciori quidem fato, sed non minori saevitia quam Confoederatorum Provincias oppressit. Et quamvis Philippus III omnia in integrum restituisse videatur, Arragonenses tamen, quorum plerique cupidine potentioribus assentandi (nam inscitia est contra stimulos calces mittere), et reliqui metu territi, nihil praeter libertatis speciosa vocabula et inanes ritus retinuerunt.* (G Vb 132).

formulação acerca da proporção e equilíbrio adequado aos fundamentos e à forma de um estado monárquico bem ordenado, ou da melhor monarquia possível revelada tanto pela razão como pela história e experiência, a saber: "*que a multidão pode conservar sob um rei uma liberdade bastante ampla, desde que consiga que a potência do rei seja determinada somente pela potência da mesma multidão e mantida sob a guarda desta*"[435] (TP, VII, 31)

[435] "*Concludimus itaque multitudinem satis amplam libertatem sub rege servare posse, modo efficiat, ut regis potentia sola ipsius multitudinis potentia determinetur, et ipsius multitudinis praesidio servetur. Atque haec unica fuit regula, quam in jaciendis imperii monarchici fundamentis sequutus sum*". (G Vb 322)

4.2.3 - O oxímoro e a agudeza do *Tratado Político* (TP, XI, 1): O "estado totalmente absoluto" (*omnino absolutum imperium*) como forma do regime democratico que opera sob o signo do infinito.

Mas seria um erro pensar que Espinosa critica e rejeita pura e simplesmente o "estado absoluto" que, notadamente, é a grande expressão política da época barroca e de seu sentimento vital (*Lebensgefühl*)[436], isto é, seu estilo, capaz de exprimir as forças morfogênicas dessa época.

Como expressão de sua época, isto é, por seu estilo próprio, portanto, o desígnio de Espinosa não é rejeitar, mas aprofundar o caráter absoluto do estado ou, se quisermos, inverter a questão e encontrar seu verdadeiro sentido afastado dos preconceitos. Como vimos no primeiro capítulo, o Barroco, nas palavras de Wolfflin, "se manifesta naquilo que é grande"[437]. Nesse sentido, por analogia, o mesmo elemento presente na arquitetura pode ser detectado em relação ao poder político como expressão do Barroco. Ao visar a melhor forma de governo e que mais realiza sua finalidade, ou seja, a segurança (TP, V), Espinosa procura justamente aquela "forma de estado" que expressa, em termos contínuos e gradativos[438], o "máximo poder" ou que está sob "máxima jurisdição de si". Trata-se de uma política eminentemente barroca na medida em que é orientada por um estilo, isto é, um sentimento vital, que expressa sua época.

---

[436] Gebhardt, *Rembrandt et Spinoza*,2000, p.104

[437] Wölfflin, Heinrich. Trad. Barros, Mary A.. *Renascença e Barroco: estudo sobre a essência do estilo Barroco e a sua origem na Itália*. São Paulo, Perspectiva, 2ed. 2019, p. 99

[438] "O direito natural não corresponde, pois, a nenhuma ordem cosmológica ou teológica previamente dada, à qual o relacionamento entre os indivíduos tivesse de submeter se. Pelo mesmo motivo, uma postulação de direitos humanos universais, válidos perante qualquer situação concreta, como o direito à liberdade ou à igualdade, equivaleria sempre a formulações sem conteúdo. O direito de cada um é sempre uma resultante que se apura na prática e cujo valor oscila consoante a correlação de forças em presença. Tanto um indivíduo como um estado encontram- se mais ou menos sob a sua própria jurisdição conforme o grau de potência de que dispõem para impedir o estarem totalmente sob jurisdição alheia. Mesmo o soberano, a entidade que detém o chamado *summum jus*, está de facto condicionado, externamente, pela potência de outros estados e, internamente, pela maior ou menor estabilidade do jogo de forças continuamente travado entre as potências individuais dos súditos. Assim, em cada momento, o direito de quem detém o poder soberano equivale à capacidade que ele tem de se fazer obedecer no interior e temer no exterior do estado. A partir do momento em que algum dos súditos, isolado ou em grupo, alcança uma potência que seja suficiente para que ele se permita deixar de obedecer, o direito soberano cessou, isto é, mudou de mãos, a menos que se tenha desencadeado a total anarquia" (Pires Aurélio, Introd. TP, 2009, p. 18)

O oxímoro da filosofia política Espinosana, nesse sentido, é a junção de dois elementos tradicionalmente vistos como opostos: segurança e poder da multidão. E a agudeza paradoxal está na identificação entre o "estado totalmente absoluto", (*omnino absolutum imperium*) como forma do regime democratico (TP, XI, 1)[439].

O estado é, assim, o direito que se define pela potência da multidão (TP, II,17). Deter o estado equivale a ter a responsabilidade sobre a república, ou seja, ter o poder de instituir, interpretar e abolir as leis. Portanto, o estado sob a forma monárquica (onde a república está nas mãos de uma pessoa) aparece como um regime configurado como força capaz de conter o direito natural da multidão produzindo o mais restrito direito civil. Daí a limitação da potência dos indivíduos e a necessidade contínua da ameaça como instrumento de coerção visando a estabilidade e a paz do estado. Num estado democrático, num outro extremo, onde a responsabilidade da república está sob o poder de um conselho formado pela multidão, os procedimentos são mais conforme à razão, à natureza humana e ao engenho de cada um. São menores, portanto, (no limite inexistentes?), as contradições desse regime (definido pelo seu direito civil) com o direito natural.

> "A condição para que uma sociedade se possa constituir sem nenhuma contradição com o direito natural e para que todo o pacto seja sempre observado com a máxima fidelidade é, pois, a seguinte: cada um deve transferir para a sociedade toda a potência que possui, de forma que só ela detenha, sobre todas as coisas, o poder supremo, ao qual cada um é obrigado a obedecer, livremente ou por receio da pena capital. O direito de uma sociedade assim chama-se democracia, a qual, por isso mesmo, se define como a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o supremo direito a tudo o que estiver em seu poder". (TTP, XVI, p. 330; G III 193)[440]

Uma sociedade cuja ordenação legal não contradiz o direito natural (ou melhor traduz esse direito) é democrática. A importância concedida à liberdade, característica intrínseca do regime democrático, fica evidente desde a terceira e mais importante

---

439 "*Transeo tandem ad tertium et omnino absolutum imperium, quod democraticum appellamus*" (G Vb 220).

440 *"Hac itaque ratione sine ulla naturalis juris repugnantia, societas formari potest, pactumque omne summa cum fide semper servari; si nimirum unusquisque omnem, quam habet, potentiam in societatem transferat, quae adeo summum naturae jus in omnia, hoc est, summum imperium sola retinebit, cui unusquisque vel ex libero animo, vel metu summi supplicii parere tenebitur. Talis vero societatis jus Democratia vocatur, quae proinde definitur coetus universus hominum, qui collegialiter summum jus ad omnia, quae potest, habet".* (G III 193).

razão, alegada na carta 30, para a composição do TTP, isto é, o desejo de estabelecer por todos os modos a liberdade de filosofar e de dizer o que sentimos. (*Libertas philosophandi dicendique quae sentimus; quam asserere omnibus modis cupio*).[441] Trata-se de afirmar a irrestrita liberdade das infinitas mentes de expressar politicamente, isto é, verbalmente, em meio a multidão, sua natureza propriamente metafísica,ou seja, sua existência e potência singular

Vimos na questão relativa ao infinito presente na Carta 12, que Espinosa se insere na moderna discussão sobre o infinito em ato munido de teses provenientes da tradição medieval arabe e judaica. Algo semelhante pode ser observado na efervescente discussão travada na Holanda dos seiscentos, acerca das noções de liberdade e a verdade, em sua dupla dimensão filosófica e religiosa.

Não se trata, para Espinosa, de conceder a liberdade de pensamento e expressão somente aos filósofos, negando-as ao vulgo, como na perspectivas de Averróis, retomada por Maimônides, uma vez que não haveria perigo dos filósofos chegarem a conclusões contrárias à lei quando guiam a mente por verdadeiras demonstrações; Teoria que pretende que não existem duas[442] verdades inconciliáveis, mas uma única, apreendida demonstrativamente pelos filósofos e figurativa e simbolicamente pelo vulgo, adaptada à sua capacidade de compreensão.

Espinosa concorda com a tradição de que haja de fato somente uma única verdade. Mas sua concordância é no sentido de que:

i) Não há nada que a escritura ensine que repugne a luz natural (*Scripturam nihil docere, quod lumini naturae repugnet)*, em outras palavras "a verdade não contradiz a verdade"(*nam veritas veritati non repugnat*).[443]

[441] Carta 30, G IV 166.

[442] "Por isso é que o tratado de Averróis se apresenta com o objetivo de demonstrar que a atividade especulativa deriva de uma ordem, está na lei e, uma vez que a lei é verdadeira, quem filosofar pelo caminho correto não pode chegar a conclusões que contradigam a religião, já que não há duas verdades inconciliáveis. Dir-se-á que a lei, a uma primeira leitura, se apresenta freqüentemente desajustada à razão. Conflito aparente, responde Averróis. Sempre que ele surge, se o trabalho da interpretação, que não é mais do que a procura da unidade da idéia por sob a diversidade dos símbolos. É que o Verbo de Deus não disse as coisas tal como elas são, além do mais porque a maioria dos homens seria incapaz de entender o seu verdadeiro sentido, que só é dado aos "homens de demonstração". Aos outros, Deus fez o favor de lhes dar figuras e símbolos". (Cf. Pires Aurélio, Introd. TTP, 2009, p.42)

[443] "A Escritura não ensina nada que repugna à Luz Natural: Nem, se encontramos outras coisas na Escritura Sagrada que fazem penetrar a dúvida em nós, não é aqui o lugar de explicá-las; pois nós procuramos aqui somente aquelas que podemos atingir de maneira mais certa pela Razão natural, e nos é suficiente determiná-las com evidência para saber que a Escritura Sagrada deve ensinar as mesmas; pois a verdade não contradiz a verdade, e a Escritura não pode ensinar frivolidades como aquelas que são

ii) O que a escritura efetivamente ensina concorda, portanto, com a razão. O que não quer dizer que as verdades especulativas e tudo aquilo que a razão perscruta não ultrapassem em muito o que a escritura é capaz de ensinar. Há, portanto, num sentido bem específico, uma interseção entre duas maneiras de conceber uma mesma verdade. Uma quase inteiramente restrita ao âmbito moral mas que ainda sim produz alguns enunciados especulativos sem explicações mais detalhadas, como:"só há um Deus", sua natureza é "onisciente", "onipotente", etc. sem que a escritura explique o que entende por tais conceitos. E uma outra verdade especulativa que explica a realidade globalmente e da qual deduz e compreende as diversas formas de vida e aquilo que é mais adequado ao ser humano.

Há uma verdade, portanto, apreendida de duas maneiras diversas (racionalmente e simbolicamente), como se vê nas teses relativas ao fundamento das escrituras como na ideia de "amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo" (*Deum supra omnia amare, & proximum tanquam se ipsum)* e tudo que dele deriva (TTP, XII)[444]. Mesmo que seja veiculada simbolicamente, ainda sim essa é uma verdade e, portanto, tem um fundo racional, ainda que não seja apreendida pela razão. Não por acaso Espinosa utiliza uma metáfora arquitetônica e racional para tratar do fundamento da escritura (*quandoquidem hoc totius religionis fundamentum est, quo sublato tota fabrica uno lapsu ruit)*. Com efeito, o verdadeiro texto da lei divina presente na

---

comumente forjadas. Pois se encontrássemos nela algo que fosse contrário à Luz Natural poderíamos refutá-la com a mesma liberdade que refutamos o Alcorão e o Talmud. Mas longe de nós pensar que se possa encontrar nos Livros Sagrados alguma coisa que repugna à Luz da Natureza (CM, Cap. VIII, Da Vontade de Deus).
"*Scripturam nihil docere, quod lumini naturae repugnet. Denique si quae adhuc alia occurrunt in Sacris Scripturis, quae scrupulum injiciant, non est hujus loci illa explicare; nam hîc tantùm in ea inquirimus, quae ration e naturali certissimè assequi possumus, & satis est, nos illa evidenter demonstrare, ut sciamus Sacram paginam eadem etiam docere debere; nam veritas veritati non repugnat, nec Scriptura nugas, quales vulgò fingunt, docere potest. Si enim in ipsâ inveniremus aliquid, quod lumini naturali esset contrarium, eâdem libertate, quâ Alcoranum, & Thalmud refellimus, illam refellere possemus. Sed absit cogitare, quod in Sacris Litteris aliquid reperiri possit, quod lumini naturae repugnet*". (G I 265)

[444] "Com efeito, é a própria Escritura que explica, sem nenhuma dificuldade ou ambigüidade, que a lei se resume em amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos. E isso não pode ter sido adulterado ou escrito por uma pena apressada e deturpadora. Porque, se acaso a Escritura alguma vez ensinou algo diferente disso, então deve ter também ensinado diferentemente todo o resto, já que isso é o fundamento de toda a religião, retirado o qual todo o edifício se desmorona no mesmo instante. (TTP, XII, 204).
"*Nam ex ipsa Scriptura absque ulla difficultate, & ambiguitate percipimus ejus summam esse, Deum supra omnia amare, & proximum tanquam se ipsum: atqui hoc adulterium esse non potest, nec a festinante & errante calamo scriptum; nam si Scriptura unquam aliud docuit, necessario etiam reliqua omnia docere aliter debuit, quandoquidem hoc totius religionis fundamentum est, quo sublato tota fabrica uno lapsu ruit*" (G III 165).

Escritura enquanto portadora da palavra de Deus, chegou a nós intacto. Texto cujo sentido, com base no uso da língua hebraica é inteligível e que seria mantido mesmo se a Escritura fosse escrita com outras palavras e em outra língua. Trata-se de um princípio moral que orienta uma verdadeira norma de vida voltada para a salvação, o que revela a convergência, em alguma medida, do discurso filosófico com o ensinamento cristão, da razão e das escrituras.

Espinosa, portanto, não introduz nenhuma desigualdade ou separação política entre os espíritos no que tange a liberdade de expressão, ao contrário, ele sublinha a continuidade entre as diferentes mentes. Do mesmo modo, a verdade filosófica e especulativa, que afirma uma substância de cuja natureza devem seguir-se necessariamente infinitas coisas em número infinito de modos, conduz naturalmente à compreensão de uma infinidade de singularidades, engenhos, inclinações e pontos de vista como consequência da ação produtiva da substância. É necessário, portanto, uma política que afirme uma liberdade civil, traduzida como expressão verbal, para a infinidade de pensamentos que decorrem das infinitas mentes singulares, em conformidade com o fundamento metafísico do sistema. O que evidencia o infinito, signo máximo do Barroco, como grande operador lógico que atravessa, agudamente, a filosofia de ponta a ponta, em todas as suas matérias, da metafísica à política.

Espinosa defende uma liberdade ilimitada ou infinita, no exato sentido de que não há objeto sob o qual não se possa falar e não há alguém mais ou menos autorizado a dar expressão verbal a algo. Não me refiro à qualidade da expressão, nem ao nível de conhecimento acerca de uma matéria, mas ao direito de exprimir-se. E nesse sentido a liberdade de filosofar deve ser a mesma que a liberdade religiosa[445], uma liberdade infinita.

No estado democrático, portanto, todos pactuam não abrir mão dos seus raciocínios e juízos, mas obedecer àquilo que é comummente decidido. "Quanto menos

[445] 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. (TTP, XX, 305). "*Quod si denique ad hoc etiam attendamus, quod fides uniuscuiusque erga Rempublicam, sicuti erga Deum, ex solis operibus cognosci potest, nempe ex charitate erga proximum, nequaquam dubitare poterimus, quin optima respublica unicuique eandem philosophandi libertatem concedat, quam fidem unicuique concedere ostendimus"*(G III 243).

liberdade de opinião se concede aos homens, mais nos afastamos do estado mais parecido com o de natureza e, por conseguinte, mais violento é o poder"[446]. (TTP, XX, 308).

Ora, não há regime, por mais potente que seja, capaz de controlar a mente de alguém como se faz com o uso das palavras. Pois a mente é, num sentido essencial, inviolável e os pensamentos podem existir invisíveis e em silêncio na consciência individual, ao passo que a língua, como sons articulados que formam signos da imaginação, aparece como elemento central da arena social e sua natureza é pública. Razão pela qual a língua é temida (e por isso tem sua liberdade ameaçada) como uma "trombeta de guerra".

Daí a impossibilidade de que a vontade e os juízos de foro íntimo estejam completamente sob jurisdição alheia[447], como pode ocorrer com a palavra. Com efeito, os homens não podem transferir o seu direito natural e sua faculdade de raciocinar livremente, pois estas pertencem ao direito privado, isto é, são dimensões às quais não se pode renunciar. É impossível, por exemplo, entender que Deus (como aquilo cuja essência envolve a existência), não exista; ou que o corpo, que percebemos finito é, em verdade, um ser infinito. Assim como não é possível entender que o todo seja maior que a parte ou "acreditar no contrário do que sente ou pensa", como "amar aquele a quem

---

[446] "*Quo igitur hominibus libertas judicandi minus conceditur, eo a statu maxime naturali magis receditur, & consequenter violentius regnatur*". (G III 246).

[447] "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 os súditos viveriam de acordo com o desígnio dos governantes e só em função das suas prescrições é que ajuizariam do que era bom ou mau, verdadeiro ou falso, justo ou iníquo. Mas isso, como já observamos no princípio do capítulo XVII, não é possível. **A vontade de um homem não pode estar completamente sujeita à jurisdição alheia, porquanto ninguém pode transferir para outrem, nem ser coagido a tanto, o seu direito natural ou a sua faculdade de raciocinar livremente e ajuizar sobre qualquer coisa (negrito nosso)**. Por conseguinte, todo poder exercido sobre o foro íntimo se tem por violento, da mesma forma que se considera ultrajar e usurpar o direito dos seus súditos um soberano que queira prescrever a cada um o que deve admitir como verdadeiro ou rejeitar como falso, e até as opiniões em que deve apoiar-se na sua devoção para com Deus: porque tudo isso pertence ao direito individual e ninguém, mesmo que quisesse, poderia renunciar-lhe". (TTP, XX, 1, p.300); "*Si aeque facile esset animis, ac linguis imperare, tuto unusquisque regnaret, & nullum imperium violentum foret: Nam unusquisque ex imperantium ingenio viveret, & ex solo eorum decreto, quid verum, vel falsum, bonum, vel malum, aequum, vel iniquum esset, judicaret. Sed hoc, ut jam in initio Cap. XVII. notavimus, fieri nequit, ut scilicet animus alterius juris absolute sit; quippe nemo jus suum naturale, sive facultatem suam libere ratiocinandi, & de rebus quibuscunque judicandi, in alium transferre, neque ad id cogi potest. Hinc ergo fit, ut illud imperium violentum habeatur, quod in animos est, & ut summa majestas injuriam subditis facere, eorumque jus usurpare videatur, quando unicuique praescribere vult, quid tanquam verum amplecti, & tanquam falsum rejicere, & quibus porro opinionibus uniuscujusque* animus *erga Deum devotione moveri debeat; haec enim uniuscujusque juris sunt, quo nemo, etsi velit, cedere potest"* (G III 239).

odeia ou odiar aquele a quem ama", ou "não se esforçar para evitar a morte" (TP, III, 8, p 29).

Daí que num estado livre cada um pode pensar o que quiser e dizer aquilo que pensa. Não se trata apenas da impossibilidade de legislar acerca do pensamento íntimo e da crença dos homens, como se o coração humano fosse perscrutável para Deus mas não para os soberanos. A ênfase no engenho próprio, indica que Espinosa afirma um direito natural individual, absolutamente intransferível ao direito das autoridades. O que implicaria numa tese contrária a de Hobbes, como na possibilidade de o soberano cometer injustiças[448].

Demonstrada a impossibilidade de até mesmo um estado absoluto ou regime teocrático (como aquele dos hebreus liderados por Moisés)[449], controlar as mentes e produzir consenso e estabilidade totais, aparece como mais adequada e mais afeita à razão aquela forma de governo que melhor se adapta à natureza humana, compreendendo o direito privado e coletivo. Do conhecimento do paciente e sua especificidade depende aquele do remédio.

Não se pode evitar que os homens formulem e exprimam seus juízos em conformidade com a infinita variedade afetiva refletida em seus pontos de vista, ou seja, em sua singularidade própria. Logo, a forma do estado democrático é mais racional na exata medida em que envolve um conhecimento adequado do homem, de sua ilimitada variedade afetiva e suas propriedades, como a necessidade de expressão das mentes singulares e seus engenhos formando pontos de vista determinados. Trata-se de uma forma lógica estatal que convém ao ideato, isto é, à matéria humana sem, no essencial, contradizê-la, ou seja, sem procurar refrear a espontânea e natural liberdade de pensar e dizer o que se pensa, uma liberdade da mente e do corpo e de sua exteriorização por palavras e signos os mais diversos.

Por conseguinte, o regime que mais expressa a potência da multidão produz assim maior estabilidade ao corpo político, ao filtrar e canalizar pela institucionalidade

---

[448] Cf Pires Aurélio, TTP, n.1. pág, 372 e a comparação com *Leviatã* cap. XL

[449] O próprio Moisés, que tinha conquistado por completo a opinião do seu povo, não por meio de astúcias mas pela divina virtude, de tal maneira que se acreditava que ele era divino e que todas as suas palavras e atos eram inspirados por Deus, não pôde, mesmo assim, escapar aos boatos nem às mais sinistras interpretações. Como é que haveriam, então, de escapar os outros monarcas? (TTP, XX, 301) "*Moses, qui non dolo, sed divina virtute judicium sui populi maxime praeoccupaverat, utpote qui divinus credebatur, & divino afflatu dicere, & facere omnia, ejus tamen rumores, & sinistras interpretationes fugere non potuit, & multo minus reliqui Monarchae*". (G III 239).

os humores e afetos pessoais que atuam na contramão da vida comum procurando subordiná-la. Com efeito, por maior que seja o poder da república, legítima instituidora e intérprete do direito, ela jamais será capaz de impedir que os homens emitam sobre as coisas um juízo conforme sua própria maneira de ser, isto é, seu engenho[450].

> "Portanto, se ninguém pode renunciar à sua liberdade de julgar e pensar o que quiser, e se cada um é senhor dos seus próprios pensamentos por superior direito da natureza, jamais será possível, numa comunidade política, tentar sem resultados funestos que os homens, apesar de terem opiniões diferentes e até opostas, não digam nada que não esteja de acordo com aquilo que prescrevem as autoridades. Nem os mais avisados conseguem guardar silêncio, quanto mais a plebe!" (TTP, XX, p 302)[451]

Na medida em que melhor compreende a natureza humana, o estado democrático representa um duplo ganho. Ele é mais eficaz nos seus propósitos de segurança e estabilidade e requer menos violência nos meios coercitivos que emprega, pois "um poder que negue aos indivíduos a liberdade de dizer e de ensinar o que pensam será, por conseguinte, um poder violento; pelo contrário, um poder que lhes conceda essa liberdade será um poder moderado"[452].

Se segue à postulação de um Deus transcendente a crença ilusória de que à alguns poucos, notadamente aos teólogos como intérpretes autorizados, é facultado compreender o incompreensível. Do mesmo modo, da instituição do "estado absoluto" se segue a crença e vã tentativa de refrear o irrefreável e conter o incontível, isto é, o engenho de cada um em sua natural manifestação por raciocínios, atos e palavras. E de fato, vale o adágio (ou talvez o axioma): "o que não pode ser proibido, deve ser necessariamente permitido"[453] ("*Quae prohiberi nequeunt, necessario concedenda*

---

[450] "*Quantumvis igitur summae potestates jus ad omnia habere, & juris, & pietatis interpretes credantur, nunquam tamen facere poterunt, ne homines judicium de rebus quibuscunque ex proprio suo ingenio ferant, & ne eatenus hoc, aut illo affectu afficiantur*". (G III 240).

[451] "*Si itaque nemo libertate sua judicandi, & sentiendi, quae vult, cedere potest, sed unusquisque maximo naturae jure dominus suarum cogitationum est, sequitur, in republica nunquam, nisi admodum infoelici successu tentari posse, ut homines, quamvis diversa, & contraria sentientes, nihil tamen nisi ex praescripto summarum potestatum loquantur; nam nec peritissimi, ne dicam plebem, tacere sciunt*" (G III 240).

[452] "*illud ergo imperium violentissimum erit, ubi unicuique libertas dicendi, & docendi, quae sentit, negatur, & contra id moderatum, ubi haec eadem libertas unicuique conceditur*". (G III 240).

[453] "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 de outras coisas parecidas? E, no entanto, elas são toleradas porque não está no poder das leis evitá-las, apesar de realmente se tratar

sunt"). Mesmo que acarrete em vícios, o que é natural, a liberdade por si só é uma virtude, a qual é condição para o avanço das artes e das ciências, que só podem ser desenvolvidas por pensamentos livres e descomprometidos. O que mostra uma perspectiva oposta àquela do iluminismo, como já foi notado[454], na qual a ciência é pensada de maneira unilateral, desvinculada de um modo de vida envolvendo o bem-estar humano mas, não obstante e contraditoriamente, é vista como apta a guiar o desenvolvimento da sociedade e a felicidade dos homens. Nada mais absurdo da perspectiva de Espinosa, que exprime o Barroco. Com efeito, para o filósofo, o problema político é posto desde o início, ou seja, a liberdade espiritual é contínua à elaboração das ciências e seu aprimoramento. Com efeito, a liberdade é princípio e fim da vida humana, pois o conhecimento nada mais é que manifestação da espontânea potência intelectual humana essencialmente livre, isto é, desbloqueada de causas externas que impedem sua atividade intrínseca, seu esforço (*conatus*) e sua força natural (*vis nativa*) de fabricar instrumentos intelectuais[455].

A democracia aparece assim como o regime que melhor perfaz a razão pela qual o estado é fundado, ou seja, trata-se da forma que, longe de reduzir os homens à sua dimensão animal ou de produzir uma vida pautada no medo dominando-os, permite com que as pessoas possam viver tanto quanto possível em segurança, mantendo seu direito natural de exprimir sua racionalidade através da linguagem e agir em conformidade com o engenho. O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade. O TTP, nesse sentido, vai mais a fundo que o TP, que frisa a segurança como a finalidade do estado (TP, V). A segurança é condição do exercício da liberdade, mas a liberdade aparece como a

---

de vícios. Donde, por maioria de razão, deve ser permitida a liberdade de pensamento, que é sem dúvida uma virtude e não pode coarctar-se. Além de quê esta não provoca nenhum inconveniente que não possa, como a seguir vou demonstrar, ser evitado pela autoridade dos magistrados. Isso, 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" (TTP, XX, 305).

"*Qui omnia legibus determinare vult, vitia irritabit potius, quam corriget. Quae prohiberi nequeunt, necessario concedenda sunt, tametsi inde saepe damnum sequatur. Quot enim mala ex luxu, invidia, avaritia, ebrietate, & aliis similibus oriuntur? feruntur tamen haec, quia imperio legum prohiberi nequeunt, quamvis revera vitia sint; quare multo magis judicii libertas concedi debet, quae profecto virtus est, nec opprimi potest. Adde, quod nulla ex eadem incommoda oriuntur, quae non possint (ut statim ostendam) authoritate magistratuum vitari, ut jam taceam, quod haec libertas apprime necessaria est ad scientias, & artes promovendum; nam hae ab iis tantum foelici cum successu coluntur, qui judicium liberum, & minime praeoccupatum habent*". (G III 243).

[454] Cf. Pires Aurélio, TTP, 2003, nota 5, p.374.

[455] Cf. TIE, §31

verdadeira segurança do ser humano, protegendo a integridade de sua singularidade, isto é, a expressão de sua singularidade. Por isso o fim último do estado é a liberdade.

> "Dos fundamentos do Estado, já aqui expostos, resulta com toda a evidência que o seu fim último não é dominar nem subjugar os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que mantenha da melhor maneira, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e a agir. O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos: é fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade" (TTP, XX, p. 302)[456].

Mas isso não quer dizer que a instituição do estado visa imediatamente a aquisição plena da liberdade, o que implicaria em transformar os homens em filósofos e que notoriamente está fora das pretensões do TTP e do TP. Mas se o fim do estado não é fazer com que os homens alcancem a liberdade teorizada na *Ética* [457] isso não quer dizer que o estado não seja a condição para que os homens "usem a razão" e ajam em conformidade com ela num refinamento infinito das possibilidades de sociabilidade e de organização da potência da multidão como direito civil e consequente aprimoramento do estado e da república.

---

[456]"*Ex fundamentis Reipublicae supra explicatis evidentissime sequitur, finem ejus ultimum non esse dominari, nec homines metu retinere, & alterius juris facere, sed contra unumquemque metu liberare, ut secure, quoad ejus fieri potest, vivat, hoc est, ut jus suum naturale ad Caput XX. existendum, & operandum absque suo, & alterius damno optime retineat. Non, inquam, finis Reipublicae est homines ex rationalibus bestias, vel automata facere, sed contra ut eorum mens, & corpus tuto suis functionibus fungantur, & ipsi liberâ ratione utantur, & ne odio, ira, vel dolo certent, nec animo iniquo invicem ferantur. Finis ergo Reipublicae revera libertas est*" (G III 241).

[457] "A paixão que Espinosa coloca na origem última do Estado é, como faz Hobbes, o medo. Simplesmente, enquanto este considera que para afastar o medo recíproco que os homens têm uns dos outros é necessário que todos temam o Estado, o autor do TTP sustenta que a melhor forma de superar essa paixão é contrapor-lhe outra, a esperança, criando as condições para que todos possam, na medida do possível, ou melhor, do "com possível", exercer em segurança a sua atividade. É a doutrina da Ética (IV Parte, prop. 7): *"uma paixão não pode ser reprimida ou contida a não ser mediante uma outra que lhe seja contrária e mais forte"*. O verdadeiro fim do Estado não é, pois, como tantas vezes tem sido interpretado, fazer com que os homens usem da razão, mas sim que eles "possam usar livremente da razão". Trata-se aqui de liberdade política e não da verdadeira liberdade, que nasce do viver segundo a razão e não segundo as paixões, a liberdade que será teorizada na V Parte da Ética. Porque esta diz respeito ao verdadeiro fim de cada indivíduo; aquela diz respeito ao verdadeiro fim do Estado, que é dar a todos os mesmos direitos, sejam eles doutos sejam ignorantes. Ao contrário do que pretende, por exemplo, Leo Strauss, que considera que o Estado livre é aquele em que todos saíram da superstição, a verdadeira função da política é garantir a segurança, isto é, salvaguardar o direito de natureza, e, ao mesmo tempo, garantir a autonomia de cada um. Como diz M. Corsi 0978, p. 51), "a política tem a função de preservar e não de constituir o humano". (Pires Aurélio Nota 3, TTP, 2009, p. 374).

A liberdade política parece consistir, portanto, primeiramente, em que os homens tenham a possibilidade de usar livremente da razão e não que a usem efetivamente e impositivamente. Com efeito, a liberdade não pode ser fruto da coerção externa. Em outras palavras, não se trata de fazer com que o estado seja responsável por que cada um encontre a verdadeira liberdade, o contentamento interior e a "aquisição de um bem capaz de afetar o ânimo e que permita aos homens fruir, pela eternidade, uma contínua e suma alegria"[458].

Contudo, a política é condição de possibilidade da piedade, (como fica claro em TP, II, 21)[459] e, nesse sentido, também da beatitude. E se não é a realização imediata da salvação, isso se dá porque essa depende não apenas do estado, mas do engenho e singularidade de cada um, o que, paradoxalmente, não podem ser compreendidas senão num quadro político. A finalidade do estado, portanto, é criar um ambiente adequado onde a vida humana possa frutificar permitindo a realização das singularidades que envolvem um aumento da potência pelo conhecimento. Um ambiente tanto melhor quanto mais os afetos são conformes à razão para que a filosofia possa surgir e se desenvolver num refinamento infinito, produzindo novos direitos, abolindo os que não fazem sentido e, fundamentalmente, interpretando corretamente outros tantos.

Chama a atenção que o exemplo de liberdade e tolerância evocado por Espinosa seja a Amsterdã. Por ironia ou por sincero reconhecimento o que o filósofo visa ao tematizar a cidade associada à liberdade de expressão é, inequivocamente, o cosmopolitismo das instituições dessa república capaz de abarcar de maneira inclusiva as perspectivas culturais e religiosas das diferentes seitas e nações, por mais conflitantes estas pareçam, jogando para o plano econômico o objeto principal e o zelo das autoridades[460]..

---

[458] *"(...) quo invento et acquisito, continua ac summa in aeternum fruerer laetitia"*. (TIE §1; G V 6)

[459] "Todavia, porque a razão ensina a praticar a piedade e a ser de ânimo tranquilo e bom, o que não pode acontecer senão no estado; porque" (TP, II, 21, p. 22). "*Verumenimvero, quia ratio pietatem exercere, et animo tranquillo et bono esse docet, quod non nisi in imperio fieri potest*". (G Vb 32). Na ausência do estado, portanto, não há filosofia e, por conseguinte, a vida é pobre, triste, embrutecida e curta, não havendo lugar para beatitude ou qualquer coisa que a ela se assemelha. Na ausência do estado não há piedade, logo não pode haver beatitude. O estado é, portanto, a condição de possibilidade para uma vida filosófica.

[460] "Por outro lado, e para que nos convençamos de que essa liberdade não acarreta inconvenientes tais que não possam ser evitados só pela autoridade do poder soberano, e de que os homens, professando embora opiniões contrárias, são pela mesma autoridade facilmente impedidos de se lesarem uns aos outros, os exemplos não faltam. E nem preciso de ir buscá-los muito longe. Basta ver como a cidade de Amsterdã, com o seu extraordinário desenvolvimento e a admiração que lhe consagram todas as nações, está colhendo os frutos dessa liberdade! De fato, nesta florescente república e nobilíssima cidade, todos os

Contudo, a questão acerca da liberdade no TTP sofre uma inflexão, pois se é impossível retirar completamente a liberdade dos súditos, também seria pernicioso concedê-la irrestritamente[461] (TTP, XX, 302). De onde a pergunta de Espinosa passa ser: em que medida a liberdade deve ser concedida, de modo que não haja risco para a paz social e para direito dos poderes soberanos?

É preciso notar que a liberdade é infinita no sentido em que, num estado democrático bem arquitetado, não há algo, isto é, não há matéria sob o qual não se possa falar, nem há limitação de quem possa ter opinião sobre algum objeto. Mas há uma limitação que não envolve o objeto nem a pessoa que se expressa, mas o fundamento da expressão em si, isto é, sua intenção discursiva. Há, portanto, uma medida para a liberdade de expressão. Com efeito, se é verdade que o homem não renunciou (e nem poderia) ao direito de raciocinar é também verdade que não se pode legitimamente ensinar e defender uma posição política baseada na fraude, na cólera ou no ódio. Qualquer que seja a posição política que expresse qualquer engenho singular, ela deve sempre ser defendida unicamente pela razão[462] e não por afetos tristes que solapam a

---

homens, seja qual for a sua nação ou a sua seita, vivem na mais perfeita concórdia e, para fazerem um empréstimo a alguém, a única coisa que os preocupa é saber se é rico ou pobre e se costuma agir de boa ou de má fé"Quanto ao resto, a que religião ou seita pertence, isso não lhes interessa, visto não contar rigorosamente nada, perante o juiz, para se ganhar ou perder uma causa. E não existe absolutamente nenhuma seita, por mais odiada que seja, cujos membros (desde que não prejudiquem ninguém, dêem a cada um o que lhe é devido e vivam honestamente) não sejam protegidos pela autoridade dos magistrados e pela guarda. (G III 246).

"*Ut autem porro constet, ex hac libertate nulla oriri incommoda, quae non possint sola summae potestatis authoritate vitari: & hâc solâ homines, etsi palam contraria sentientes facile retineri, ne invicem laedant; exempla praesto sunt; nec opus mihi est ea longe petere: urbs Amsteloda|mum iii246 exemplo sit, quae tanto cum suo incremento, & omnium nationum admiratione hujus libertatis fructus experitur; in hac enim florentissima Republica, & urbe praestantissima omnes cujuscunque nationis, & sectae homines summa cum concordia vivunt, & ut alicui bona sua credant, id tantum scire curant, num dives, an pauper sit, & num bona fide, an dolo solitus sit agere: Caeterum Religio, vel secta nihil eos movet, quia haec coram judice ad justificandam, vel damnandam causam nihil juvat; & nulla omnino tam odiosa secta est, cujus sectarii (modo neminem laedant, & suum unicuique tribuant, honesteque vivant) publica magistratuum authoritate, & praesidio non protegantur*" (TTP, XX, 308).

[461] *"Verum enimvero nequaquam etiam negare possumus, quin majestas tam verbis, quam re laedi potest, atque adeo, si impossible est, hanc libertatem prorsus adimere subditis, perniciosissimum contra erit, eandem omnino concedere";* (G III 241).

[462] "A única coisa, pois, a que o indivíduo renunciou foi ao direito de agir segundo a sua própria lei, não ao direito de raciocinar e de julgar. Por isso, ninguém pode, de fato, atuar contra as determinações dos poderes soberanos sem lesar o direito destes, mas pode pensar, julgar e, por conseguinte, dizer absolutamente tudo, desde que se limite só a dizer ou a ensinar e defenda o seu parecer unicamente pela razão, sem fraudes, cólera, ódio ou intenção de introduzir por sua exclusiva iniciativa qualquer alteração no Estado" (TTP, XX, p.303).

"*Jure igitur agendi ex proprio decreto unusquisque tantum cessit, non autem ratiocinandi, & judicandi; adeoque salvo summarum potestatum jure nemo quidem contra earum decretum agere potest, at omnino sentire, & judicare, & consequenter etiam dicere, modo simpliciter tantum dicat vel doceat, & sola ratione, non autem dolo, irâ, odio, nec animo aliquid in rempublicam ex authoritate sui decreti introducendi, defendat*" (G III 241).

vida social. Em outras palavras, o limite da expressão verbal é a mentira reiterada, a calúnia, o ódio, a fraude, em suma, a sedição voltada contra a potência comum da multidão, o direito e o estado. O limite do discurso é justamente aquele discurso fraudulento que, sob a capa da liberdade, contraditoriamente, pretende destruir a liberdade.

Trata-se, portanto, do discurso sedicioso que destrói o fundamento do estado e, nesse sentido, ameaça a paz e a segurança dos concidadãos. Não se trata, portanto, de um desfrute da liberdade da expressão, mas da corrupção que coíbe a liberdade, e atenta contra a vida comum. Agudamente, portanto, Espinosa inverte a perspectiva, mostrando que, numa república livre, os verdadeiros agitadores são aqueles que tramam a abolição da concórdia, fruto da liberdade de pensamento e expressão, isto é, a liberdade que permite a convivência entre opiniões diversas e até contrárias. Daí a necessidade de limitação do poder das autoridades e deixar a a cada um a liberdade de pensar, falar e ensinar o que quer que seja, desde que essas palavras não firam de morte o pacto que garante a cada um a liberdade de se exprimir[463].

---

[463] "Concluímos, portanto, tal como já tínhamos feito no cap. XVIII, que não há nada melhor para a segurança do Estado que fazer consistir a piedade e a religião unicamente na prática da caridade e da justiça e limitar o direito das autoridades soberanas, tanto em matéria sagrada como profana, aos atos, deixando a cada um a liberdade de pensar aquilo que quiser e de dizer aquilo que pensa". (TTP, XX, 310); "*Quapropter hic, ut supra Cap. XVIII., concludimus nihil reipublicae tutius, quam ut pietas, & Religio in solo Charitatis, & Aequitatis exercitio comprehendatur, & jus summarum potestatum tam circa sacra, quam profana ad actiones tantum referatur, caeterum unicuique & sentire, quae velit, & quae sentiat, dicere concedatur*". (G III 247).

4.3 - Os vestígios conceituais de Francisco de Quevedo em Espinosa

Espinosa foi um ávido leitor dos clássicos espanhóis dos séculos XVI e XVII.. Dentre os autores do *Siglo de Oro* de sua predileção, chama a atenção Francisco de Quevedo (1580-1645), um dos maiores personagens da vida literária dos seiscentos, crítico impiedoso de todos os estamentos da sociedade espanhola da época barroca. Esse gosto é atestado pelos três volumes das obras de Quevedo que o filósofo holandês possuía em sua biblioteca e que tomadas em conjunto e analisadas minuciosamente, permite concluir que ele possuía a inteira produção intelectual (poética, literária, filosófica, e política) de Quevedo[464], disponível nas edições do século XVII[465]. O que expressa de maneira inequívoca, junto aos textos de outros autores que possuía em sua biblioteca espanhola, o fortíssimo interesse que, a exemplo dos sefarditas de Amsterdã, Espinosa nutria pela cultura literária do *Siglo de Oro*. Acervo escolhido a dedo que revela, além do gosto refinado, o conhecimento preciso do que se escrevia na Espanha da época[466]. Uma seleção que também mostra com clareza que, mesmo que o volume de *La cuna y la sepultura* tenha sido herança paterna, a maior parte dos textos dessa rigorosa seleção é fruto de aquisição pessoal, como se vê pelas datas de edição dos outros dois volumes, ambos posteriores a morte de Miguel de Espinosa em 1655 e do *herém* em 1656. A hipótese de que essas obras tenham sido presentes reforça ainda mais o contato do filósofo com o mundo ibérico e acaba por questionar a ideia da plena integração à "vida holandesa" em favor da tese de uma adaptação, em alguma medida exterior, ao meio batavo pela manutenção do vínculo com o mundo ibérico. Espinosa, portanto, passou sua vida holandesa ligado à Espanha.

---

[464] Santinelli, Cristina, *Spinoza lettore dei Sueños do Quevedo*, giornale critico della filosofia italiana, quaderni, filosofia e letteratura, in età moderna e contemporanea, incontri, dialoghi, confluenze, atti del convegno, (urbino 7-9 maggio 2019) a cura di cristina Santinelli, Volume realizzato con il contributo dell'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo", Dipartimento di Studi Umanistici (Distum), 2020, Editoriale Le Lettere - Firenze, (pp.101-23) p. 103.

[465] Espinosa não contava, por exemplo, com as *Migajas Sentenciosas*, impressas pela primeira vez por Astrana Marín, em 1932 em sua edição das obras de Quevedo e mais tarde por Felicidad Buendia com algumas variações. Cf. Otaola, 2004, p. 19.

[466] C. Blanco Mayor, Quevedo y Spinoza, 1992, cit., pp. 191-192.

O inventário da biblioteca de Espinosa recolhido pelo notário de Haia, Servaas van Rooijen, registra três volumes com obras de Francisco de Quevedo[467].

1) Uma edição de *La cuna y la sepultura para el conoscimiento proprio y desengaño de las cosas ajenas*. O mais importante tratado estóico de Quevedo tradicionalmente classificado como obra ascética[468]. Trata-se de uma obra de síntese das reflexões de natureza moral de Quevedo. Edição cuja data e local estão ausentes na publicação, embora se saiba que a edição *princeps* tenha sido publicada em Sevilha por Andres Grande em 1634[469]. O volume conta com 144 páginas.

2) A primeira edição da obra em prosa – *Obras de don Francisco de Quevedo Villegas, Cavallero de la Orden de Santiago, Señor de la Villa de la Torre de Juan-Abad* – volume impresso em Bruxelas, por Francisco Floppens, em 1660, perfazendo um total de 1276 páginas

3) Por fim, o volume de *Poesias*, (gravado *Poesias de D. F. de. Q. V*) impresso em Bruxelas em 1661. As poesias nunca foram organizadas de maneira sistemática pelo autor e foram apenas posteriormente catalogadas de várias maneiras pela crítica especializada. Por exemplo, "poesia amorosa", "poesia metafísica", "poesia moral". Por vezes elas foram classificadas de maneira ainda mais simples como poemas "leves" e poemas "sérios". Trata-se de um grande volume que conta com 668 páginas. Vale sublinhar um elemento imprescindível dessa edição, isto é, o texto gravado em seu título que nos informa que essa edição continha ao seu final duas traduções, uma do *Enchiridion* de *Epicteto* e outra de *Vida y Tiempo* de *Phocilides,* obras apresentadas "*en español con consonantes*". Esta último escrito, no entanto, é a tradução de *Carmen*

---

[467] Quevedo, Francisco de, Obra devota. *La Cuna y la Sepultura para el conocimiento propio y desengaño de las cosas agenas* / por don Francisco de Quevedo y Villegas. - En Sevilla : por Andres Grande, 1634, Catalogus Te Winkel nr. 150 (= Freudenthal 152, Aler 118) / -
- Quevedo, Francisco, *Obras de Quevedo. Vol. 2, Obras de Don Francisco de Quevedo Villegas, cavallero de la orden de Santiago, señor de la villa de la torre de Juan-Abad : Dedicadas ab su excellencia el Marques de Caracena etc. governador, y capitan general de los Payses Baxos, y Borgoña*. – En Brvsselas : por Francisco Foppens, 1660, Catalogus Te Winkel nr. 036 (= Freudenthal 036, Aler 116) / -
- Quevedo, Francisco de, *Poësias de Quevedo* 1661. poësías de Francisco de Quevedo Villegas. – En Brusselas : de la emprenta de Francisco Foppens, 1661, Editor Foppens, François (I) Brussel, páginas 493 p. - Catalogus Te Winkel nr. 037 (= Freudenthal 037, Aler 117). Cf. Sluis, J. V., & Musschenga, T. E. *De boeken van Spinoza*. Groningen: Rijksuniversiteit Groningen. Universiteitsbibliotheek, Bibliotheek der Rijksuniversiteit Groningen & Haags Gemeentearchief, Den Haag, 2009.

[468] Otaola, 2004, p. 25

[469] A obra foi publicada pela primeira vez em 1630, em Zaragoza, sob o título *Doutrina moral do autoconhecimento e da desilusão com as coisas alheias*. Na Aprovação concedida à edição *princeps* dada pelo Colégio Jesuíta à 19 de junho de 1633, se lê: "Nela o autor nos apresenta os sentimentos estóicos mais vividamente iluminados pela luz cristã". Cf. Santinelli, 2020, p.104.

Admonitórium de Focilides, um texto que hoje sabemos ser apócrifo, embora Quevedo o julgasse autêntico[470].

Embora Espinosa tenha lido as cartas e a tragédia de Sêneca em latim e o discurso sobre a *brevidade da vida* em holandês, *(De Brieven van Seneca)*[471], ele também teve contato com o *Enchiridion* de Epicteto por meio da tradução em língua espanhola preparada por Quevedo[472]. De modo que a aproximação de Espinosa ao estoicismo se dá, em alguma medida, através do chamado "movimento neo-estóico", de onde emerge o espírito de conciliação entre estoicismo e cristianismo na esteira da contrarreforma, teorizado por Justus Lipsius, correspondente de Quevedo e estudado longamente por Henry Ettinghausen[473]. O que é reforçado pelo volume de Espinosa contar com "*El origen de los estoicos, y su defensa contra plutarco, y la defensa de Epicuro contra la común opinión"*. Obras que posteriormente serão organizadas e receberão respectivamente os títulos de "*Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica"* e "*Defiendese Epicuro de las calumnias vulgares"*.

Na época da publicação dessas duas últimas coletâneas, Espinosa havia acabado de se transferir para o vilarejo de Rijnsburg. Ele então vivia numa pequena casa nas cercanias de Leiden e ganhava a vida como ótico, polindo lentes. Nessa altura vem a lume sua primeira publicação, a exposição geométrica dos *Princípios da Filosofia de*

---

[470] Cf. C. Blanco Mayor, *Quevedo y Spinoza*, 1992, cit., 193

[471] *De Brieven van Seneca. Alle de brieven van L. Annæus Seneka, aan Lucilius geschreven: : bestaande in zedenrijke leringen, heilsame onderwijzingen, treffelijke zinspreuken, deige aanmaningen, en scherpzinnige verschillen der oude wijsbegerigen / door J.H. Glazemaker uit het Latijn in de Nederlantsche taal vertaalt. – t'Amsterdã, : by Gerrit van Goedesberg, 1654, Jan Hendrik Glazemaker (1620-1682), Drukker: Goedesberg, Gerrit van, Amsterdã, 1648-1670; Houthaeck, Tijmon, Amsterdã, 1647-1664, Omvang: [8],712 p.*

[472] Espinosa também contava em sua biblioteca com uma edição latina do *Enchiridion*. Cf. *Epicteti Encheridion cum tab. Cebetis cum Wolfii annot. Epicteti philosophi Encheiridion item, Cebetis Thebani tabula de vita humana prudenter instituenda / accessere, simplicii in eundem Epicteti libellum doctissima scholia. Arriani commentariorum de Epicteti disputationibus libri quatuor … Omnia Hieronymo Wolfio interprete, cum eiusdem annotationibus. Cum locuplete rerum ac verborum in singulis memorabilium indice. Coloniae : in officina Birckmannica, sumtibus Arnoldi Mylii, 1595–1596.Auteur: Epictetus (ca. 60–ca. 138); Cebes; Hieronymus Wolf (1516–1580); Simplicius (6e eeuw); Flavius Arrianus (ca. 95–ca. 175); Hieronymus Wolf (1516–1580) Drukker: Birckmannica, officina, Keulen, 1542–1657; Mylius, Arnold, Keulen, 1585–1604 Omvang: 3 delen in 1 band, [8],117,[2]p., 320 p. en 638,[47] p.*

[473] Ettinghausen, Henry. *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*. Reino Unido: Oxford University Press, 1972.

Descartes acrescida dos *Pensamentos Metafísicos*, que aparece no ano de 1663. Contudo, apesar da possível proximidade, não há qualquer vestígio material de Quevedo nessa publicação e nenhuma referência explícita ou citação ao seu nome nos demais textos de Espinosa. E aqueles que se arriscam a apontar alguma encruzilhada no pensamento dos dois autores se apressam em reconhecer o caráter débil e quase sempre metafórico dessa empreitada. Contudo, trata-se de um campo de investigação ainda aberto e que, malgrado as dificuldades inerentes, não desaparece, como atestam os trabalhos de Saverio Ansaldi[474] e mais recentemente de Cristina Santinelli, já citado. A razão da insistência é clara, como afirma Blanco Mayor. Não se pode abandonar essa investigação "*porque me cuesta acreditar que la lectura de Quevedo* (por Espinosa) *quedase baldía e sin fruto*".[475] Além do mais, a hipótese de que Espinosa não leu o que possuía em sua biblioteca está fora de questão. Como dito anteriormente, a aquisição dos livros no século XVII era muito custosa. Na Amsterdã da época um livro custava em média entre 3 e 6 florins e o salário anual de um tipógrafo girava em torno de 110 florins[476]. Não se adquiria livros por capricho, de modo que se lia tudo que se tinha.

Nesse sentido, a busca pela conexão entre os dois autores se dá no modesto registro da hipótese e na estreiteza daquilo que é subentendido ou sugerido, isto é, das "ressonâncias e consonâncias"[477]. Ou então daquilo que anunciamos ao tratar de Baltasar Gracián como pontos de contato, pontos de absorção e de excitação (*Anregungspunkt)* na obra de Espinosa em relação ao autor dos *Sueños*. O que é paradoxal, pois se não se encontra um ponto comum entre os dois, tampouco se pode ignorar a longa e importante convivência de Espinosa com Quevedo e que ambos compartilham preocupações do mesmo ambiente cultural, histórico e geográfico, como a admiração pelo caso envolvendo a perseguição de Antonio Pérez, como se vê na *História de la Vida de Buscón*[478].

---

[474] Ansaldi, Saverio. *Spinoza et le baroque: infini, désir, multitude*. França: Kimé, 2001, p.12.

[475] Cf. C. Blanco Mayor, *Quevedo y Spinoza*, 1992, cit., 197

[476] Méchoulan, 1984, p.436

[477] Essa é a perspectiva de Blanco Mayor e em certa medida também a de Santinelli. Com efeito, ambos procuram encontrar traços comuns entre os dois autores, como a preocupação teológica, política e o estoicismo C. Blanco Mayor, *Quevedo e Spinoza*, cit., pp. 194-197.

[478] *"Señor, yo he venido desde Sevilla siguiendo seis hombres los más facinerosos del mundo, todos ladrones y matadores de hombres, y entre ellos viene uno que mató a mi madre y a un hermano mío por saltearlos, y le está probado esto; y vienen acompañando, según los he oído decir, a una espía francesa; y aun sospecho, por lo que les he oído, que es... (y bajando más la voz dije) Antonio Pérez. Con esto, el*

Há então o enigma: o que o filósofo que concebe um *Deus sive Natura*, *"Un hombre engendra a Dios. Es un judío"*[479], que constrói o mais puro exemplo de uma filosofia *more geometrico demonstrata,* que "*labra a Dios con geometría delicada"*, pode ter em comum com o poeta Barroco por excelência, cristão fervoroso, monarquista de caráter duvidoso, autor de sátiras e de textos que tem por tema fundamental, tudo que parece contrário a Espinosa como "*la muerte","el desengaño"* e a finitude humana? Como conectar as ideias do filósofo holandês, autor da mais genuína defesa da liberdade de pensamento e expressão no TTP e do "estado totalmente absoluto", (*omnino absolutum imperium*) como forma do regime democratico (TP, XI, 1)[480] com as formulações do autor da *Política de Dios, Gobierno de Cristo y Tiranía de Satanás*, na qual Quevedo elabora a ideia da "obrigação de imitar a Cristo" como elemento necessário para o exercício da realeza e da sujeição[481]?

Quevedo é o secretário do Duque de Osuna envolvido na Conjuração de Veneza, escritor que fez da linguagem sua "ferramenta lógica" e arma política, criador de metáforas fulminantes, polemista pródigo em ridicularizar os adversários,

---

corregidor dio un salto hacia arriba, y dijo: ¿Y dónde están? Señor, en la casa pública; no se detenga V. Md., que las ánimas de mi madre y hermano se lo pagarán en oraciones, y el Rey acá. ¡Jesús! —dijo—, no nos detengamos. ¡Hola, seguidme todos! Dadme una rodela". (Quevedo, *História de la Vida de Buscón llamado don Pablos*, p. 1997)

[479] *Baruch Spinoza*
Bruma de oro, el occidente alumbra
la ventana. El asiduo manuscrito
aguarda, ya cargado de infinito.
Alguien construye a Dios en la penumbra.

Un hombre engendra a Dios. Es un judío
de tristes ojos y de piel cetrina;
lo lleva el tiempo como lleva el río
una hoja en el agua que declina.
No importa. El hechicero insiste y labra
a Dios con geometría delicada;
desde su enfermedad, desde su nada,

Sigue erigiendo a Dios con la palabra.
El más pródigo amor le fue otorgado,
el amor que no espera ser amado.

Cf. Borges, Jorge Luiz, en Horacio Jorge Becco: *Bibliografía total 1923/1973,* Edición homenaje 50º aniversario de su publicación, Librería Casa Pardo Buenos Aires 1983

[480] "*Transeo tandem ad tertium et omnino absolutum imperium, quod democraticum appellamus*" (G Vb 220)

[481] Santinelli, 2020, p. 105.

possivelmebte anti-semita, e pensador que mistura ceticismo, estoicismo e cristianismo. Como encontrar pontos de contato entre esse persobagem e o metafísico judeu, polidor de lentes, que venera o infinito racional e que entende a linguagem como atividade corporal e inadequada, que procura se livrar das metáforas (como observou Borges)[482] e que afirma na Carta 6 ter horror às polêmicas próprias da discussão teológica[483]?

Respostas a essas questões surgem através de um texto de Pablo Neruda[484]. Quevedo aparece aos olhos do poeta chileno como a face da "resistência" da poesia contra a "'perseguição da inteligência", ("da qual cada época tem seus testemunhos")[485]. "Homem turbulento e formidável" (*hombre turbulento y temible)*[486], escreve Neruda,

---

[482] *Spinoza /*
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 confín del Ghetto
casi no existen para el hombre quieto
que está soñando un claro laberinto. /

No lo turba la fama, ese reflejo
de sueños en el sueño de otro espejo,
ni el temeroso 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.

[483] *Sed aliquando ab opere desisto. quia nondum ullum certum habeo consilium circa ejus editionem, timeo nimirum ne theologi nostri temporis offendantur, et quo solent odio, in me, qui rixas prorsus horreo, invehantur (G IV 36b).*

[484] Neruda vê Quevedo como "o maior dos poetas espirituais de todos os tempos". O encontro com o autor dos *Sueños* se deu em 1935 nos sebos de Madrid, a partir do que ele acreditou descobrir um escritor completamente diferente da imagem do bufão que chegava até ele. A história do encontro encontra-se nas *Notas al Viaje al corazón de Quevedo*, que faz parte das *Viajes (Editorial Nascimento, Santiago do Chile 1955, p. 201)*. Na 'lição' metafísica e ética de Quevedo, que dá voz ao seu próprio tormento existencial, Neruda encontra uma serenidade insuspeitada considerando a morte como inerente à vida (G. Bellini, Neruda e as cidades do mundo: entre a realidade e a utopia, em «Rassegna Iberistica», XLV, 1992, p. 36). apud, Santinelli, 2020, p 106.

[485] E como tal constitui a 'marca registrada' de outros três grandes poetas da Espanha contemporânea: Federico García Lorca, Antonio Machado e Miguel Hernández, todos assassinados, todos resistindo, todos "Quevedianos" P. Neruda, *Viagem ao coração de Quevedo*, trad. isto. por R. Bovaia, in Id., *Love and moral sonnets*, editado por V. Bodini, Passigli, Editore, Florença 2001, pp. 17-18.

[486] "*Y os traigo conmigo en este viaje a un hombre turbulento y temible como don Francisco de Quevedo y Villegas, a quien también considero como el más grande de los poetas espirituales de todos los tiempos*". Cf. Neruda, *Viaje al Corazón de Quevedo, 1985*. https://santosnegron.tripod.com/lasoledadylosestudios/id4.html.

que em sua época foi perseguido sem nunca desistir e seu ataque tinha por alvo o ponto mais alto, o topo do poder[487]. "Quevedo é o inimigo vivo da elite governante". *("Quevedo es el enemigo viviente del linaje gubernamental")*[488] e o verdadeiro cavaleiro do conhecimento *(El caballero del conocimiento)* que pela crítica geral de sua época, ilumina todos à sua volta.

Está longe do absurdo que essa tenha sido também, pelo menos em parte, a imagem de Quevedo formada na mente do autor da *Ética*, absorto nas milhares de páginas das obras completas do autor dos *Sueños* que possuía em sua biblioteca. Espinosa via Quevedo passar do humor mais cruel e obsceno presente nas obras jocosas, como as "*Gracias y desgracias del ojo del culo dirigidas a doña juana mucha, monton de carne mujer gorda por arrobas. escribiólas juan lamas, el del camisón cagado"*[489], à severa *Doctrina para morir*, *(Muerte y entierro ou Muerte e Sepultura*) presente na segunda parte de *La Cuna y la Sepultura*[490]. Espinosa, além de se divertir, devia se impressionar com a vivacidade do espírito, a plasticidade da linguagem e sobretudo a variedade dos pontos de vista do autor cujo pensamento filosófico não é sistemático.

Mas é difícil determinar como Espinosa via efetivamente Quevedo. Ele aparecia ao filósofo holandês como conservador ou como uma figura subversiva perseguida pelo mundo? Como monarquista e religioso fanático ou crítico feroz de todos os estamentos

---

[487] "*Quevedo es azotado por la racha crítica de su tiempo: es azotado y sacudido como una caña, pero la caña no se rompe. Es una caña que canta. La mantiene levantada como una flecha y agachada como una azada toda la vida material de su tiempo.* ***Están en Quevedo, como en una bodega inmensa, como en la bodega de un inmenso vestuario de teatro, todos los trajes abandonados de una época. Está allí el traje del noble duque y del bufón miserable, el traje del rey patético, del rico abusador y el rostro innumerable de la muchedumbre hambrienta que más tarde se llamará "el pueblo".*** *Las casacas bordadas de los príncipes yacen junto a la ropa marchita de las meretrices, los zapatos del buscavida, del avaro, del pretencioso, del pícaro, se confunden con las reliquias de los más ingenuos campesinos. Pero, por una ventana entra el color azul del conocimiento y he aquí que toda esta multitud grosera y lujosa, palpitante y bestial, recibe el rayo que sigue brotando aún del corazón del caballero. Todo queda viviendo entonces en ese seco recinto, todo, todas las ideas materiales de su época. La crítica estalla por todas partes como un metal hirviente. El caballero del conocimiento, el terrible señor de la poesía, con su mano izquierda ha creado el polvoriento museo de vestuarios olvidados y con su mano derecha mantiene todavía el taladro viviente de la creación y de la destrucción*". Cf. Neruda, *Viaje al Corazón de Quevedo, 1985*. https://santosnegron.tripod.com/lasoledadylosestudios/id4.html.

[488] Cf. *Viaje al Corazón de Quevedo, 1985*. https://santosnegron.tripod.com/lasoledadylosestudios/id4.html.

[489] Cf. Quevedo, Francisco. Obras completas Edição Kindle, p. 2220.

[490] A primeira parte é chamada de *Cuna y Vida*, dividida em cinco capítulos. A Segunda parte *Muerte y Sepultura*, composto de um único capítulo.

sociais e do *status quo* da Espanha da época? Como entusiasta das conquistas da nação espanhola e da superioridade étnica de seu povo ou como crítico desconfiado da nobreza de sangue e do "poder civilizador da espada" ("*forza civilizzatrice della spada*")[491] ?

[491] Santinelli,. 2020. p. 97.

4.3.1 - A crítica à riqueza e às honras: *Agudeza* como "contradiscurso" em *La Hora de todos y la fortuna con seso.*

Podemos dizer sem perigo de erro que Quevedo participa da tradição que deságua na abertura do *Tratado de Emenda do Intelecto* que determina os bens comumente buscados pelos homens, como as riquezas, as honras e a concupiscência.

No *Sueños*, especificamente na parte intitulada "*El Mundo por de Dentro"*, Quevedo discorre sobre a "*calle de la Hipocresía*", "*la calle mayor del mundo, calle que empieza con el mundo y se acabará con él"*[492]. Trata-se de uma rua frequentada por médicos, ricos comerciantes, advogados, membros da nobreza, boticários, homens afeminados, mulheres enfeitadas, senhoras distintas, prostitutas, mendigos, trapaceiros, pretendentes, professores, homens letrados, poetas, taberneiros, policiais, cafetinas, cornos. Gente, segundo o autor, que vive da ostentação e da hipocrisia, da exploração dos outros e da injustiça. Uma rua em que "nada nem ninguém é o que aparenta". A rua de todos os *enganos*[493].

O autor aparece então como crítico implacável da frivolidade que atravessa todos os estamentos sociais da Espanha barroca, o que poderia ser traduzido em termos Espinosistas, como os vícios próprios do *vulgo*[494] *(vulgus)*, insistentemente sublinhados pelo autor do TTP. Conceito que em Espinosa designa a face ignorante e inautêntica da multidão humana, profundamente afastada de si mesma e que atravessa indistintamente todas as classes e estamentos sociais, em termos semelhantes aos de Quevedo. A turba ignorante, inconstante, suscetível à manipulação e avessa a qualquer demonstração racional pois vive imersa no próprio preconceito. Com efeito, o vulgo, como caracterizado por Espinosa, possui o desejo puramente inconstante e orientado para a

---

[492] "*¿Y cómo se llama —dije yo— la calle mayor del mundo, donde hemos de ir? Llámase —respondió— Hipocresía, calle que empieza con el mundo y se acabará con él; y no hay nadie casi que no tenga, si no una casa, un cuarto o un aposento en ella. Unos son vecinos y otros paseantes, que hay muchas diferencias de hipócritas, y todos cuantos ves por ahí lo son*". Cf. Quevedo, *Sueños*, *El mundo por de dentro*, p. 1805.

[493] Com efeito, a avaliação moral de Quevedo transforma todos os membros da sociedade Espanhola em personagens de teatro (daí a referência à tópica barroca do grande teatro do mundo), relativizando as fronteiras entre realidade e ficção, ou entre realidade e sonho.

[494] O vínculo entre as noções de "hipocrisia" em Quevedo e "vulgo" em Espinosa me foi sugerido pelos preciosos comentários da Professora da Universidade Nacional de Brasília (UnB), Ericka Marie Itokazu, com quem tive a oportunidade de conversar nos momentos finais da redação da tese.

novidade e para aquilo que ainda não o enganou. Em outras palavras, assim como ocorre com a hipocrisia, o vulgo, é essencialmente definido pelo *engano*[495] e pela violência que dele resulta. O que marca um ponto de contato entre os dois autores, conscientes da ignorância que se alastra pela "massa" (por oposição à "*multitudo*" como sujeito político constituído) como peçonha política que corrompe tudo.

Quevedo escolhe como alvo o gosto desmesurado pelas honras e riquezas, as quais são atacadas com toda a virulência. No reino das aparências, descritos nos *Sueños*, o mundo e a linguagem são virados ao avesso. Os velhos querem parecer jovens, as crianças dão conselhos aos mais velhos e os cornos são honrados. As palavras são retorcidas e com elas o sentido da vida e da moral.

> *"¿No ves los viejos hipócritas de barbas, con las canas envainadas en tinta, querer en todo parecer muchachos? ¿No ves a los niños preciarse de dar consejos y presumir de cuerdos? Pues todo es hipocresía. Pues en los nombres de las cosas ¿no la hay la mayor del mundo? (...) la putería es casa; las putas damas; las alcahuetas, dueñas; los cornudos, honrados"*[496].

A crítica à vida determinada pela busca de honras e riquezas é repetida por Quevedo à exaustão em diversas passagens, como nos *Sonetos Morais*:

> "*Qué otra cosa es verdad sino pobreza en esta vida frágil y liviana? Los dos embustes de la vida humana, desde la cuna, son honra y riqueza"*[497].

---

[495] "Precisamente porque o vulgo persiste na sua miséria é que nunca está por muito tempo tranqüilo 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". (TTP, Prefácio, p.7). "*imo quia vulgus semper aeque miserum manet, ideo nusquam diu acquiescit, sed id tantum eidem maxime placet, quod novum est, quodque nondum fefellit, quae quidem inconstantia multorum tumultuum, & bellorum atrocium causa fuit"*. (G III 6)

[496] Quevedo, Francisco. *Sueños, El mundo por de dentro*, p.1806.

[497] "*¿Qué otra cosa es verdad sino pobreza en esta vida frágil y liviana? Los dos embustes de la vida humana, desde la cuna, son honra y riqueza. El tiempo, que ni vuelve ni tropieza, en horas fugitivas la devana; y, en errado anhelar, siempre tirana, la Fortuna fatiga su flaqueza. Vive muerte callada y divertida la vida misma; la salud es guerra de su propio alimento combatida. ¡Oh, cuánto, inadvertido, el hombre yerra: que en tierra teme que caerá la vida, y no ve que, en viviendo, cayó en tierra*!".Cf. Quevedo, *Sonetos Morales*, *¿Que otra cosa es verdad, sino pobreza,* p. 1571.

Chama a atenção nesse contexto sua importantíssima poesia de crítica ao poder da riqueza materializada no dinheiro e seus efeitos nas vidas pessoais, locais, e em escala global. O que marca a preocupação barroca de Quevedo, compartilhada por Espinosa, acerca do cosmopolitismo no registro do mercantilismo e da expansão do conhecimento e exploração de todas as partes do mundo.

> *"Poderoso caballero es don Dinero. Nace en las Indias honrado, donde el mundo le acompaña; viene a morir en España, y es en Génova enterrado. Y pues quien le trae al lado es hermoso, aunque sea fiero, poderoso caballero es don Dinero"*[498].

Uma perspectiva em que Francisco de Quevedo claramente não se identifica como o defensor da Espanha imperial, ou*"cantore dell'orgoglio spagnol*o"[499], e do que poderíamos chamar de "poder civilizador da espada". O que certamente foi observado por Espinosa, crítico da intolerância, da dominação e de toda sorte de preconceitos que se colocam como entraves à liberdade política daqueles que naturalmente aspiram expressar sua singularidade. Perspectiva que autoriza a pensar Quevedo nos moldes de Neruda, isto é, como autêntico "inimigo vivo da elite governante".

Mas é notável que o que Quevedo efetivamente faz nessa poesia, como em outras partes de sua obra, é transformar sua agudeza num autêntico "contradiscurso". Ora, a única honra que resta ao mundo está justamente nas *Índia*s. Quiçá, para um homem de caráter religioso, a parte imaculada do mundo. Todo o resto, os financistas genoveses da

---

[498] *"Madre, yo al oro me humillo; él es mi amante y mi amado, pues, de puro enamorado, de contino anda amarillo; que pues, doblón o sencillo, hace todo cuanto quiero, poderoso caballero*
es don Dinero.
Nace en las Indias honrado, donde el mundo le acompaña; viene a morir en España, y es en énova enterrado. Y pues quien le trae al lado es hermoso, aunque sea fiero, poderoso caballero es don Dinero.
Es galán y es como un oro, tiene quebrado el color, persona de gran valor, tan cristiano como moro. Pues que da y quita el decoro y quebranta cualquier fuero, poderoso caballero, es don Dinero.
Son sus padres principales, y es de nobles descendiente, porque en las venas de Oriente todas las sangres son reales; y pues es quien hace iguales, al duque y al ganadero, poderoso caballero, es don Dinero.
Mas ¿a quién no maravilla, ver en su gloria sin tasa que es lo menos de su casa doña Blanca de Castilla? Pero, pues da al bajo silla y al cobarde hace guerrero, poderoso caballero es don Dinero.
Sus escudos de armas nobles son siempre tan principales, que sin sus escudos reales, no hay escudos de armas dobles y pues a los mismos robles, da codicia su minero, poderoso caballero es don Dinero.
Por importar en los tratos y dar tan buenos consejos, en las casas de los viejos gatos le guardan de gatos. Y pues él rompe recatos y ablanda al juez más severo, poderoso caballero es don Dinero.
Y es tanta su majestad (aunque son sus duelos hartos) que con haberle hecho cuartos, no pierde su autoridad; pero, pues da calidad al noble y al pordiosero, poderoso caballero es don Dinero.
Nunca vi damas ingratas a su gusto y su afición; que a las caras de un doblón hacen sus caras baratas; y pues las hace bravatas desde una bolsa de cuero, poderoso caballero, es don Dinero.
Más valen en cualquier tierra [¡mirad si es harto sagaz!] sus escudos en la paz, que rodelas en la guerra. Y pues al pobre le entierra, y hace proprio al forastero, poderoso caballero, es don Dinero".
Quevedo, *Madre, yo al oro me humillo,* p. 286-287.

[499] Santinelli,. 2020. p. 97

piazza banchi e a degeneração da corte madrilenha, são retratados por Quevedo como selvagens e ferozes, intoxicados pela prata e pelo ouro. O desejo de riquezas quando colocado como finalidade da vida, mobiliza os piores afetos como a cobiça e a traição, corrompendo tudo a partir de seu interior. Daí, por vezes, o desprezo à riqueza (ou até o elogio à pobreza) como traços do ascetismo e do estoicismo em seu pensamento. Eis o desenvolvimento do tema da corrupção pela riqueza oriundo da antiguidade. *"Vives pobre casa, sea cabaña; ves al poderoso (...) en grandes palacios,¿qué te falta a ti en la cabaña, que te abriga y te cubre todo?"*[500] tema que reaparece nos *Sueños,* em que há a ideia, (originária de Sêneca?) de que os pobres estão isentos de tormentos. Os pobres são os únicos que não são condenados, são "aqueles que vivem bem e morrem ainda melhor"[501].

Contudo, cabe notar que nem por isso a crítica à busca desenfreada pelas riquezas é resultado de um ideal ascético. Trata-se, antes, do elemento irracional do desejo que, ao confundir meios e fins, põe o mundo do avesso. "*Poderoso caballero es don Dinero!"* Desejo vil que possui a capacidade de igualar o peão ao Duque, ("*y pues es quien hace iguales al duque y al ganadero*"), faz do covarde guerreiro ("*y al cobarde hace guerrero*"), conquista a simpatia das damas, ("*Nunca vi damas ingratas a su gusto y su afición*"); elimina o recato dos tímidos e amansar o mais severo juíz ("*Y pues él rompe recatos y ablanda al juez más severo*"). O dinheiro possui o cosmopolitismo e universalidade, presente na paz e na guerra. "*Más valen en cualquier tierra, [¡mirad si es harto sagaz!], sus escudos en la paz, que rodelas en la guerra*". É tanta a majestade e a autoridade trazida pelo dinheiro na imaginação alheia que ele faz de seu possuidor apto a dar "*tan buenos consejos*". O que parece ter sido lembrado por Espinosa, ao notar que a fortuna favorável e a prosperidade econômica é capaz de tornar os homens

---

[500] "*Vives pobre casa, sea cabaña; ves al poderoso (a lo menos al que nos pretende hacer creer que lo es) en grandes palacios, ¡cosa es digna de risa! ¿qué te falta a ti en la cabaña, que te abriga y te cubre todo? ¿Puede el rico ocupar del palacio con su cuerpo más que tú con el tuyo? No por cierto. Pues ¿de qué le sirve lo que le sobra o lo que no le sirve o lo que sirve a otros? Sin razone quejas de la casilla, que te da todo lo que tiene y lo que has menester y te basta. (...) ¿qué envidias y qué lamentas? Dígote de verdad que ni el fuego tiene hambre de las cabañas y chozas y alquerías, ni las hacen sospechosas los ladrones, ni las amenazan las guerras; porque los que no las perdonan, las desprecian*" Cf. Quevedo, *La Cuna y La Sepultura,* pp. 3241-3242.

[501] "*Y no os espantéis, porque aun diablos les faltan a los pobres; y a veces más diablos sois unos para otros que nosotros mismos. ¿Hay diablo como un adulador, como un envidioso, como un amigo falso y como una mala compañía? Pues todos estos le faltan al pobre, que no le adulan, ni le envidian, ni tiene amigo malo ni bueno, ni le acompaña nadie. Estos son los que verdaderamente viven bien y mueren mejor*".Cf. Quevedo, *Sueños*, *El Alguacil Alguacilado*, p. 1752.

inchados de orgulho e presunção, fazendo-os ostentar uma tal sabedoria que até se sentem ofendidos se alguém lhes der um conselho[502].

A leitura de Neruda que compreende Quevedo como figura subversiva e "*enemigo viviente del linaje gubernamental"* deve ser levada a sério. O reconhecido caráter severo e até conservador de Quevedo não o impede de realizar um discurso cuja agudeza consiste em ser uma autêntico contradiscurso. Isto é, um discurso de alcance total, onde cada estamento social tem sua conduta criticada e posta do avesso[503]. O que fica mais claro em alguns "quadros" na segunda parte de *La hora de todos y la fortuna con seso*, em que trata dos principais estados da política europeia como Espanha, Itália, França, Alemanha, Inglaterra e Turquia, no contexto da terrível Guerra dos trinta anos.

Nesse cenário, o autor que tanto agradava Espinosa apresenta um discurso radicalmente contrário ao habitual, a respeito das questões que marginalizam os três grandes grupos humanos, tradicionalmente inferiorizados e excluidos pelas nações centrais europeias: os indígenas das américas (quadro 36), os negros da africa (quadro 37) e as mulheres (quadro 40). Nos limitamos a comentar a crítica feita aos europeus pelos Indígenas. Vale notar que a tônica em todos esses discursos contra o *status quo*, (daí o contradiscurso) é a defesa radical e intransigente da liberdade ("*Los negros se juntaron para tratar de su libertad"),* onde cada grupo expõe a absurda ignorância na qual é fundada o preconceito que torna o dominador propriamente dominador, como é exemplar o discurso do líder negro.[504]

---

[502] TTP, Prefácio. (G III V).

[503] Ettinghausen, Henry. *Un Quevedo políticamente desconcertante. Antiimperialismo, antibelicismo, antiesclavitud, antidiscriminación contra negros y mujeres, y una visión utópica, en La Fortuna con seso y la hora de todos*, La Perinola, 2017, pp. 99-130

[504] ***"Los negros se juntaron para tratar de su libertad (negrito nosso)****, cosa han solicitado tantas veces con veras. Convocáronse en numeroso concurso. Uno de los más principales, que entre los demás interlocutores bayetas era negro limiste y había propuesto esta pretensión en la corte romana, dijo: — Para nuestra esclavitud no hay otra causa sino la color y la color es accidente y no delito. Cierto es que no dan los que nos cautivan otra color a su tiranía sino nuestro color, siendo efecto de la asistencia de la mayor hermosura que es el sol. Menos son causa de esclavitud cabezas de borlilla y pelo en burujones, narices despachurradas y hocicos góticos. Nosotros no desmentimos las verdades del tiempo, ni con embustes asquerosos somos reprehensión de la pintura de los nueve meses. ¿Por qué, puespadecemos desprecio y miserable castigo? Esto deseo que consideréis, mirando cuál medio seguirá nuestra razón para nuestra libertad y sosiego. Cogiolos la Hora y levantándose un negro en quien la tropelía de la vejez mostraba con las canas contra el común axioma que sobre negro no hay tintura, dijo: — Despáchense luego embajadores a todos los reinos de Europa, los cuales propongan dos cosas: la primera, que si la color es causa de esclavitud, que se acuerden de los bermejos, a intercesión de Judas, y se olviden de los negros, a intercesión de uno de los tres reyes que vinieron a Belén y que pues el refrán manda que de aquel color no haya gato ni perro, más razón será que no haya hombre ni mujer y ofrezcan*

Nesse contexto, os holandeses são apresentados por Quevedo (quadro 28) de maneira muito negativa, piores que os demais povos europeus. O que deveria render boas gargalhadas a Espinosa. Eles são descritos como um "povo de piratas escondidos em navios" que "roem o mundo de ocidente a oriente".[505] Os espanhóis não ficam de fora e também são alvejados pela crítica como "ladrões de ouro e prata".

É notável, contudo, que no curso do texto Quevedo dê a palavra aos indígenas chilenos (quadro 36) para condenar o capitão holandês que defende a política e os interesses comerciais de seu país. O indígena não censura propriamente o desejo de riqueza, mas se volta contra a sede imperialista, tanto dos holandeses como dos espanhóis. Um explícito caso de "contradiscurso" e ataque corrosivo ao *status quo* efetuado por um autor tantas vezes reputado por seu patriotismo exacerbado, ascetismo e conservadorismo, mesmo quando burlesco. Não se trata de um caso isolado, pois mesmo em uma obra tida como ascética como *Providencia de dios padecida de los que la niegan, y gozada de los que la confiesan,* Quevedo repete o ataque ao imperialismo que tira os metais sabiamente escondidos por Deus na natureza dificultando o contágio da cobiça e demais vícios humanos[506].

No "quadro 36" de *La hora de todos y la fortuna con seso*, os indígenas são apresentados como aqueles que se mobilizam para a guerra com nenhum outro

---

de nuestra parte arbitrios para que en muy poco tiempo los bermejos con todos sus arrabales, se consuman". Quevedo, *La Hora de Todos,* Quadro XXXVIIp

[505] "*Los holandeses, que por merced del mar pisan la tierra en unos andrajos de suelo que la hurtan por detrás de unos montones de arena que llaman diques, rebeldes a Dios en la fe y a su rey en el vasallaje, amasando su discordia en un comercio político después de haberse con el robo constituido en libertad y soberanía delincuente y crecido en territorio por la traición bien armada y atenta y adquirido con prósperos sucesos opinión belicosa y caudal opulento, presumiendo de hijos primogénitos del océano y persuadidos a que el mar, que les dio la tierra que cubría para habitación, no les negaría la que le rodeaba, se determinaron,* ***escondiéndole en naves y poblándole de corsarios, a pellizcar y roer por diferentes partes el occidente y el oriente*****"(negrito nosso).** Cf. *La hora de todos y la fortuna con ses* de Francisco de Quevedo Viellegas, Recriação de Fraseologismos, Tradução comentada, Cleonice Marisa de Brito Naedzold de Souza, Tese Doutorado, UFSC,, Florianópolis, 2020

[506] *¿Quién negará que estos tesoros en el nombre, que se levantan con el corazón de los que en ellos ponen su felicidad, no son el oprobio y desprecio de la tierra? a quienes, como sabidora de su contagio, escondió con tanto cuidado la naturaleza, que los cargó los montes encima, borrando sus caminos con los golfos y apartándolos de nuestra codicia con el divorcio de todo el océano. ¿Quién no ve la vileza de su principio y las indignidades de su disposición, y que deben su belleza y precio a los oprobios que padecen, y que les viene de casta el ser martirio y peligro de quien los posee? Pregunto a los contadores de la bienaventuranza caduca, si saben de alguno que adquiriese estos bienes sin desvelo, sudor o afrenta; que los posea sin miedo y envidiosos; que los deje sin arrepentimiento, que los pierda sin dolor. ¿Cómo pues llaman dichosos a los impíos que padecen tantos tiranos como tienen joyas y dinero; y malaventurados a los virtuosos, que libres de la insolencia de estos verdugos magníficos, gozan de paz desembarazada y segura? Cf.* Quevedo. *Providencia de dios padecida de los que la niegan, y gozada de los que la confiesan,* p. 2818.

propósito senão o de manter a sua liberdade. "*Los indios de Chile que asistían a la guarda de aquel puerto como gente que en todo aquel mundo vencido guarda belicosamente su libertad para su condenación en su idolatría (...)*"[507].

Os holandeses, por sua vez, são descritos a partir de seus reais vícios. Arrogantes, amantes das honras e sedentos de exploração e comércio, amantes das riquezas. Em suma, os holandeses são apresentados como uma gente perigosa, tomada pelo *engaño*, que oferece a falsa amizade. Não por acaso, Quevedo coloca na boca do capitão batavo o mais típico discurso colonial: "- *Soy capitán holandés. Vengo de Holanda, república en el último Occidente, a ofreceros amistad y comercio*".

Os indígenas (por oposição aos holandeses e aos demais colonizadores), são caracterizados pelo narrador como gente prudente e civilizada, isto é, são entendidos sob o signo da racionalidade avessos a qualquer frivolidade. Eles são o oposto, portanto, de um povo composto por selvagens ignorantes fáceis de enganar. Os indígenas, como descritos pelo "contradiscurso" de Quevedo são genuinamente *desengañados*. Eles desconfiam dos holandeses (dos espanhóis e dos europeus em geral) e não creem nas aparências. Em outras palavras, o duro conhecimento da realidade (o *desengaño*) os torna maximamente ciosos de sua liberdade. "*Es nación tan atenta a lo posible y tan sospechosa de lo aparente que reciben las embajadas con el propio aparato que a los ejércitos*"[508].

Os indígenas continuam sendo apresentados como gente sensata, perspicaz e comedida, atentos ao mais essencial, a liberdade. Princípio cuja defesa revela sua superioridade moral e política em relação aos europeus, contagiados pela cobiça e outros vícios, pondo o mundo de ponta cabeça, uma vez que vivem "enxutas dentro d'água em seus navios".

> "*Vosotros vivís enjutos debajo del agua y sois tramposos del mar. No será nuestra tierra tan boba que quiera por amigos los que son malos para vasallos, ni que fíe su habitación de quien usurpó la suya a los peces. y queréis que nosotros, con necia confianza seamos alimento a vuestra traición. Ni es verdad que nosotros somos vuestra semejanza, porque conservándonos en la patria que nos dio la naturaleza defendemos lo que es nuestro; conservamos la libertad, no la robamos*"[509].

---

[507] Quevedo, *La Hora de Todos,* quadro. XXXVI, p. 111

[508] Quevedo, *La Hora de Todos,* quadro. XXXVI, p. 64.

[509] Quevedo, *La Hora de Todos,* quadro. XXXVI, p. 111

O contradiscurso do indígena elaborado por Quevedo se volta contra as falácias do conquistador revelando os elementos teológico-políticos que subjazem e estruturam a dominação em sua forma discursiva. Ao dissolver um discurso cujos elementos teológicos são mobilizados politicamente visando à impotência racional e política, os indígenas dão uma solução do mais puro naturalismo imanente. O castigo para o *engaño* representado pela cobiça não vem dos céus (como afirmado retoricamente), mas é a cobiça mesma, acompanhada dos afetos tristes e maus que a acompanham, como a inveja.

> "*Los cristianos dicen que el Cielo castigó a las Indias porque adoraban a los ídolos, y los indios decimos que el Cielo ha de castigar a los cristianos porque adoran a las Indias. Pensáis que lleváis oro y plata y lleváis invidia de buen color y miseria preciosa*"[510].

[510] Quevedo, *La Hora de Todos,* cuadro XXXVI. p. 33. (Esse trecho se encontra ausente na tradução comentada por Cleonice Marisa de Brito Naedzold de Souza. Ele pode, contudo, ser encontrado no texto integral presente em *La Hora de Todos,* el cuadro XXXVI*, Chile en Quevedo*, Victoriano roncero lópez stony, Anales de Literatura Chilena, Año 11, Junio 2010, Número 13, 13-36, p. 33

4.3.2 - A crítica satírica e não moralista à concupiscência e o remédio de "pura alegria" representado pelo riso (EIVp45esc2).

No que tange à concupiscência, vale notar que a crítica de Quevedo numa obra filosófica como *La Cuna y La Sepultura*, parece longe, por vezes, de envolver seu propalado ascetismo ou a mortificação do corpo como muitas vezes é sugerido. Não se deve ser escravo do corpo, mas não se pode viver sem ele[511]. O corpo é necessário à vida humana, de onde se segue que "a razão" deve "amá-lo" para que se viva bem. O que não significa satisfazer todos os apetites corporais, pois esses, quando frívolos, embotam o entendimento.

> "*Bien permite la razón que vivas con el cuerpo, y lo ama; mas no se halla con caudal de sustentar sus apetitos; que esos, como hijos de la vanidad, te gastarán todo el caudal, y desperdiciarán los tesoros del entendimiento"*[512].

Daí sua crítica sarcástica acerca da concupiscência por meio da imagem grotesca da "boca asquerosa e bestial" e do "glutão que come lambendo os dedos e que bebe com os olhos". Um personagem que não come para viver mas vive para comer, morre porque come e muitas vezes morre comendo. Não se trata, contudo, de uma condenação dos prazeres por si mesmos, como crítica moralista vazia. Quevedo visa em verdade aos excessos típicamente humanos que marcam a vida subordinada ao prazer. O que conduz a uma vida triste, marcada pelas lágrimas.

> "*La propia envidia se verifica en el gusto de la boca del glotón, no menos vil, y más bestial y asquerosa. Este se bebe la vista, se come sus manos, se traga sus vestidos y su patrimonio. No come para vivir, vive para comer, y muere porque come, y las más veces comiendo. Nació para consumir las cosechas, para agotar las vendimias, Este embriaga su olfato, aprisiona sus pies y sus manos con la gota vengadora de los brindis; restituye en lágrimas vergonzosas por los ojos las bodegas que enjuga*"[513].

---

511 "*Dentro de tu propio cuerpo, por pequeño que te parece, peregrinas; y sino miras bien por dónde llevas tus deseos, te perderás dentro de tan pequeño vaso para siempre. Has de tratarle, no como quien vive por él, que es necedad, mi como quien vive para él, que es delito; sino como quien no puede vivir sin él".* Quevedo, *La Cuna y La Sepultura*, p. 3233

512 Quevedo, *La Cuna y La Sepultura*, p. 3234

513 Quevedo, *Virtud militante contra las cuatro pestes del mundo y los cuatro fantasmas de la vida,* p. 3357.

A preocupação de Quevedo é também política, pois a busca contínua pelas delícias num Estado onde a paz e a abundância não redundam em cultivo de si mesmo, representa, mais que a guerra e a escassez, um perigo e uma ameaça real ao Estado. A paz que promove a concupiscência disseminando a ilusão e o relaxamento, faz dos homens desregrados "soldados contra si mesmos", conduzindo o Estado à ruína.

> "*Ahora padecemos largamente los males de la paz: más crueles que las armas, se apoderaron de Roma las delicias; y dan venganza de ella al mundo, que ella venció. Ningún crimen ni maldad de la concupiscencia falta desde que pereció la pobreza romana"*[514]

E mais uma vez é importante sublinhar que embora crítico ácido da vida pautada nos prazeres, nem por isso Quevedo, à semelhança de Espinosa, se converte num moralista cínico, que deseja a mortificação dos prazeres corporais sem compreender sua naturalidade. Muito ao contrário, sua postura envolve compreensão em relação aos afetos como o desejo relativo às excitações venéreas, como vemos em uma obra jocosa ao passar em revista a décima terceira das *Gracias y desgracias del ojo del culo.*

> "*Viene el otro estudiante o platicante de medicina y al ir a ordenar un medicamento a la cocina topa a la criada que se había hecho del ojo, y ella por darle gusto y apagar el fomes de la concupiscencia y titilaciones venéreas, empieza sus cernidillos y bamboleos, diviértese con el gusto y acribilla a golpes el pobre culo de escalón en escalón*"[515].

É razoável supor que Espinosa tivesse as sátiras e o humor corrosivo de D. Francisco de Quevedo y Villegas em mente quando em EIVp45esc2, elogia o riso e trata daquelas coisas com as quais o comum dos homens e os sábios igualmente se deliciam.

---

514 "*Ahora padecemos largamente los males de la paz: más crueles que las armas, se apoderaron de Roma las delicias; y dan venganza de ella al mundo, que ella venció. Ningún crimen ni maldad de la concupiscencia falta desde que pereció la pobreza romana.» Hacen auténtico este grito los sucesos todos de las edades que ha vivido el mundo; (...). La paz hace soldados contra sí mismos a los que se fían de ella: olvídalos de que son hombres, y acuerda a los enemigos de que ya no lo son. La pobreza es advertida y desembarazada y Solícita: carece de peligros, porque nadie la envidia; todos la huyen, nadie la busca; y su mayor valentía es el desprecio en que la tienen, y el aprecio que ella no hace de nada, porque la presunción confiada es grande autora de tragedias. (...). Pues si en lo humano la calamidad, la pobreza y los enemigos son causa de aciertos, de aumento y conservación; y la abundancia, paz, prosperidades y riquezas, de ruinas; y en lo espiritual aquellas miserias triunfan de estas felicidades y grandezas, ¿quién no conoce que estas tienen con qué ser vencidas, y aquellas con qué vencer; y que es providencia divina dar a los buenos las armas vencedoras, y permitir a los malos bienes inducidores de su desolación, y paz insidiosa que milita contra ellos?"* Cf. Quevedo, Francisco. *Providencia de Dios Padecida de los que la niegan, y gozada de los que la confiesan*., p. 2943.

515 Quevedo, *Gracias y desgracias del ojo del culo,* p. 2230.

Sendo "pura alegria", é absurda, sombria e triste qualquer interdição ao riso. O riso é tanto mais divino quanto mais engraçado e uma autentica medicina da mente contra a melancolia, seja ele de que natureza for. Para Espinosa, portanto, sob nenhuma hipótese, por maior que seja sua mordacidade, o riso se confunde com o escárnio ou com o deleite pessoal oriundo da impotência ou desgraça de alguém.[516]

Contudo, é preciso notar que Quevedo e Espinosa têm reações muito diferentes em relação ao riso. Ao constatar o vulto dos *engaños* entre os homens em meio às suas observações filosóficas, Quevedo muitas vezes transparece seu desespero. Por vezes parece explodir, como já foi notado, em uma interminável e convulsiva gargalhada, como forma "caricaturesca e macabra do pranto"[517]. A fronteira entre o riso e o choro em seu pensamento, por vezes torna-se indistinta. Até mesmo por isso é interessante pensar que a leitura das obras compostas por um espírito tão diferente do seu próprio, agradava tanto à Espinosa, cujo desígnio era o de procurar não chorar nem rir dos afetos humanos, (TP, I, §4) mas compreendê-los como fenômenos naturais, tal como o que ocorre de maneira cristalina com os objetos matemáticos[518].

---

[516] "Faço, entre o escárnio (que eu disse, no corol. 1, ser mau) e o riso, uma grande diferença. Com efeito, o riso, tal como a brincadeira, é pura alegria e, portanto, desde que não seja excessivo, é, por si, bom (pela prop. 41). Nada, certamente, a não ser uma superstição sombria e triste, proíbe que nos alegremos. Por quê, com efeito, seria melhor matar a fome e a sede do que expulsar a melancolia? Este é o meu princípio e assim me orientei. Nenhuma potestade, nem ninguém mais, a não ser um invejoso, pode comprazer-se com minha impotência e minha desgraça ou atribuir à virtude nossas lágrimas, nossos soluços, nosso medo, e coisas do gênero, que são sinais de um ânimo impotente. Pelo contrário, quanto maior é a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais necessariamente participamos da natureza divina. Assim, servir-se das coisas, e com elas deleitar-se o quanto possível (não, certamente, à exaustão, pois isso não é deleitar-se), é próprio do homem sábio". (EIVp45esc2). "*Inter irrisionem (quam in coroll. 1. malam esse dixi) et risum magnam agnosco differentiam. Nam risus ut et jocus mera est laetitia; adeoque, modo excessum non habeat, per se bonus est (per prop. 41. hujus). Nihil profecto nisi torva et tristis superstitio delectari prohibet. Nam qui magis decet famem et sitim extinguere quam melancholiam expellere? Mea haec est ratio, et sic animum induxi meum. Nullum numen nec alius nisi invidus mea impotentia et incommodo delectatur, nec nobis lacrimas, singultus, metum et alia hujusmodi, quae animi impotentis sunt signa, virtuti ducit; sed contra, quo majori laetitia afficimur, eo ad majorem perfectionem transimus, hoc est eo nos magis de natura divina participare necesse est. Rebus itaque uti et iis, quantum fieri potest, delectari (non quidem ad nauseam usque, nam hoc delectari non est) viri est sapientis*". (G II 458).

[517] Mioranza, Ciro, in, *Os Sonhos*, Trad. Liliana Raquel Chwat, Ed escala. Coleção Grandes Obras do Pensamento Ocidental, São Paulo, 1980, p. 10.

[518] "*et ut ea, quae ad hanc scientiam spectant, eadem animi libertate, qua res mathematicas solemus, inquirerem, sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*": (G Vb10)

4.3.3 - O estoicismo como fundo comum entre Quevedo e Espinosa. A ética fundada na necessidade cósmica e na compreensão do poder da fortuna

A busca desenfreada pelas riquezas, honras[519] e concupiscência, representa para Quevedo e Espinosa, obstáculos para a filosofia, isto é, para o uso da razão que coincide com a boa vida[520]. Contudo, outros pontos de contato entre ambos podem ser destacados.

Uma obra filosófica como *La Cuna, y la Sepultura,* se define como exercício prático destinada ao "*conocimiento propio, y desengaño de las cosas agenas"*. Em outras palavras, o conhecimento de si e o reconhecimento da ausência de domínio acerca dos acontecimentos do mundo (isto é, das coisas alheias à ação e ao espírito, à vontade do sujeito), são um importante ponto de contato e fornece as bases sob as quais se assentam os pensamentos dos dois autores. Com efeito, foi também através da tradução de Quevedo que Espinosa conheceu o *Encheirídion* de Epicteto e, nesse sentido, o estoicismo pode ser considerado um "ponto de excitação" (*anregunspunkt*) e um fundo comum entre o poeta e o filósofo.

Em Espinosa, a necessidade pode ser observada por toda parte, e evidentemente é traduzida no âmbito ético de diversas maneiras, como em EVp6 que afirma que "à medida que a mente compreende as coisas que sucedem como necessárias, ela tem um maior poder sobre os seus afetos, ou seja, deles padece menos"[521]. E numa formulação diretamente advinda do estoicismo, tomada nos mesmos moldes de Quevedo, Espinosa insiste, no segundo item que encerra EIIp49, tratando da utilidade de sua doutrina, que

---

519 "Por último, a honra representa um grande impedimento pelo fato de precisarmos, para consegui-la, adaptar a nossa vida à opinião dos outros, a saber, fugindo do que os homens em geral fogem e buscando o que vulgarmente procuram". (TIE§5). "*Est denique honor magno impedimento, eo quod, ut ipsum assequamur, vita necessario ad captum hominum est dirigenda, fugiendo scilicet, quod vulgo fugiunt, et quaerendo, quod vulgo quaerunt homines*". (G V 8).

520 "*Dos cosas traes encargadas, hombre, cuando naces: de la naturaleza la vida, y de la razón la buena vida. Aquella primera te solicitan y acuerdan las necesidades del cuerpo, y esta postrera los deseos del alma. Advierte que en lo necesario no contradice una a otra; antes al vivir de aquella añade esta que sea bien. Solo son contrarias cuando la una quiere para vivir lo supérfluo, que la parte del alma contradice porque embarazan con la vanidad su pretensión, que es lo mas importante. Debes según esto, lo primero, considerar antes que uses de estas dos cosas, para qué te fueron dadas; y tomar firmemente la opinión que de ellas conviene*". Cf. Quevedo, *La Cuna y la sepultura*, p. 3232

521 *"Quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus majorem in affectus potentiam habet seu minus ab iisdem patitur. (G II 542).*

"nos ensina a nos conduzir diante da fortuna, separando o que está e o que não está em nosso poder"[522].

Formulação semelhante aparece no capítulo 3 do TTP que também separa aquilo que depende de cada um, (p. ex. conhecer as coisas por suas causas primeiras e dominar as paixões, isto é, viver virtuosamente) e aquilo que ultrapassa o poder de cada um pois depende de meios que não estão contidos na natureza de nenhuma pessoa, (p. ex. viver em segurança)[523]. Essa separação entre o que depende ou não de nós é exatamente a maneira como Quevedo expõe a doutrina estóica.

> *"La doctrina toda de los Estoicos se cierra en este principio: que las cosas se dividen en propias y ajenas; que las propias están en nuestra mano, y las ajenas en la mano ajena; que aquéllas nos tocan, que estotras no nos pertenecen, y que por esto no nos han de perturbar ni afligir; que no hemos de procurar que en las cosas se haga nuestro deseo, sino ajustar nuestro deseo con los sucesos de las cosas, que así tendremos libertad, paz y quietud"* [524]

O que é mais notável, contudo, é que junto à distinção daquilo que está e daquilo que não está em nossas mãos, o autor da *Defesa de Epicuro* coloca no centro de seu pensamento a dimensão do desejo e sua conformidade com as coisas na busca por um modo de vida livre que encontre tranquilidade da alma. É igualmente o que diz o terceiro item de EIIp49 acerca da utilidade da filosofia, na medida em que esta consiste

---

[522] "Ela é útil à medida que ensina corno devemos nos conduzir frente às coisas da fortuna, quer dizer, frente àquelas coisas que não estão sob nosso poder, isto é, que não se seguem de nossa natureza. Ou seja, esperar e suportar com igual ânimo uma e outra face da fortuna, pois certamente todas as coisas se seguem do decreto eterno de Deus, com a mesma necessidade com que da essência do triângulo se segue a conclusão de que a soma de seus três ângulos é igual a dois ângulos retos" (EIIp49).
"Quatenus docet, quomodo circa res fortunae, sive quae in nostra potestate non sunt, hoc est circa res, quae ex nostra natura non sequuntur, nos gerere debeamus; nempe utramque fortunae faciem aequo animo exspectare et ferre: nimirum, quia omnia ab aeterno Dei decreto eadem necessitate sequuntur ac ex essentia trianguli sequitur, quod tres ejus anguli sunt aequales duobus rectis". (G II 216).

[523] "Para o compreender, é preciso ter em conta o seguinte: tudo o que podemos honestamente desejar resume-se nestes três objetivos principais: conhecer as coisas pelas suas causas primeiras; dominar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude; enfim, viver em segurança e de boa saúde. Os meios que servem diretamente para se alcançar o primeiro e o segundo desses objetivos, e que podem considerar-se como causas próximas e eficientes, estão contidos na própria natureza humana, de maneira que a sua aquisição depende apenas da nossa potência, ou seja, das leis da natureza humana".
(TTP, III, p. 53). "*Omnia, quae honeste cupimus, ad haec tria potissimum referuntur, nempe, res per primas suas causas intelligere, passiones domare, sive virtutis habitum acquirere, et denique secure, & sano corpore vivere. Media, quae ad primum & secundum directe inserviunt, & quae tanquam causae proximae, & efficientes considerari possunt, in ipsa humana natura continentur; ita ut eorum acquisitio a sola nostra potentiâ, sive a solis humanae naturae legibus praecipue pendeat*", (G III 47).

[524] Quevedo, *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica,* p. 3307

em uma doutrina que "ensina a cada um a se contentar com o que tem"[525], (*docet ut unusquisque suis sit contentus*) ou seja, a ajustar o próprio desejo às coisas, isto é, à necessidade do que ocorre na natureza.

[525] "3. Essa doutrina é útil para a vida social, à medida que ensina a ninguém odiar, desprezar, ridicularizar, invejar, nem com ninguém irritar-se. É útil, ainda, à medida que ensina cada um a se contentar com o que tem e a auxiliar o próximo, não por uma misericórdia feminil, nem por favor, ou por superstição, mas exclusivamente pelo governo da razão, ou seja, em acordo com aquilo que a ocasião e as circunstâncias exigirem, como demonstrarei na quarta parte". (EIIp49)."
"III°. Confert haec doctrina ad vitam socialem, quatenus docet neminem odio habere, contemnere, irridere, nemini irasci, invidere. Praeterea quatenus docet, ut unusquisque suis sit contentus et proximo auxilio, non ex muliebri misericordia, partialitate neque superstitione, sed ex solo rationis ductu, prout scilicet tempus et res postulat, ut in quarta parte ostendam*". (G II 216)

4.3.4 - *El mundo y el Deseo peregrino* de Quevedo e a variabilidade infinita da composição de afetos em Espinosa. (Sueños §82 e EIIIp56, 57 e 59).

Essas concordâncias são reflexos daquele que é possivelmente o mais importante ponto de contato (*Anregungspunkt*) entre os dois autores, certamente refletido no fato de que dialogam com a mesma tradição (estóica e cristã), de modo que ambos possuem problemas comuns que animam seus respectivos sistemas de pensamento.

Sabemos que a *Ética* concebe a natureza inteira como um único indivíduo, cujas partes materiais ou corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo como um todo[526]. (EIIp13Lema7esc.). A natureza é assim concebida como uma substância animada em seus diversos graus por sua própria potência de ser e de agir, isto é, sua *essentia actuosa*[527] (EIp34; EIIp3esc). A mente e a consciência de cada modo finito representa assim uma parte e expressão singular desse infinito organismo vivo, e enquanto tal, exprime a mesma potência pensante, na proporção exata de sua participação na natureza divina. O desejo portanto é, antes de tudo, um modo do pensamento (EIIAx3) que é, ele próprio um, esforço, um apetite.

Desse modo, o dinamismo metafísico que atravessa a natureza como um todo, quando traduzido em dimensão afetiva, constitui o apetite humano. O desejo é visto então por Espinosa como aquilo através do que a mente apetece ou rejeita as coisas[528]. (EIIp48esc). Em outras palavras, o homem como os demais seres (todos eles animados quando concebidos pelo atributo pensamento), é ele próprio um esforço por perseverar

---

526 "Se concebemos, além disso, um terceiro gênero de indivíduos, compostos de indivíduos do segundo gênero, veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, sem qualquer mudança de forma. E se continuamos assim, até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro"..(EIIL7Dem). "*Quod si praeterea tertium individuorum genus ex his secundis compositum concipiamus, idem multis aliis modis affici posse reperiemus, absque ulla ejus formae mutatione. Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus totam naturam unum esse individuum, cujus partes, hoc est omnia corpora, infinitis modis variant, absque ulla totius individui mutatione*". (G II 138).

527 "Demonstramos, além disso, na prop. 34 da P. 1, que a potência de Deus não é senão sua essência atuante". (EIIp3Dem). "*Deinde propositione 34. partis 1. ostendimus Dei potentiam nihil esse praeterquam Dei actuosam essentiam*". (G III 106).

528 "Mas, antes de prosseguir, convém observar que, por vontade, compreendo a faculdade de afirmar e de negar, e não o desejo. Compreendo, repito, aquela faculdade pela qual a mente afirma ou nega o que é verdadeiro ou o que é falso, e não o desejo pelo qual a mente apetece ou rejeita as coisas. (EIIp48esc)". "*Verum, antequam ulterius pergam, venit hic notandum me per voluntatem affirmandi et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere; facultatem, inquam, intelligo, qua mens, quid verum quidve falsum sit, affirmat vel negat, et non cupiditatem, qua mens res appetit vel aversatur*". (G II 198)

no seu ser, o que caracteriza sua essência atual (EIIp7). Mas há que se distinguir os esforços, pois uma coisa é o esforço referido somente à mente, ou seja, à faculdade de afirmar ou negar, isto é, a vontade. Outra coisa é o esforço referido à mente e ao corpo simultaneamente, isto é, ao homem como um todo, o que Espinosa chama de apetite. O apetite, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem em sua busca intrínseca de conservação, (*vocatur appetitus, qui proinde nihil aliud est quam ipsa hominis essentia*). O desejo, nesse sentido, é o apetite acompanhado da consciência que se tem dele (EIIIp9esc)[529].”*Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*” (G II 242). A essência do homem, portanto, é o desejo. Na *Definição do Afetos* que encerra *Ética III*, por sua vez, o desejo é definido como “a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira”. (EIII. Def Afetos)[530]

Não resta dúvida que a formulação de Espinosa envolve uma série de pressupostos metafísicos que de forma alguma poderiam ser encontrados no pensamento de Francisco de Quevedo. Contudo, é digno de nota que nos *Sueños del Infierno,* dimensão onde se encontram as almas condenadas dos hereges e avaros como Judas, Maomé, Lutero e Calvino, Quevedo formula a noção de vida como “caminhar”[531], e fundamentalmente como “contínua luta” ou “guerra consigo mesmo”[532], o que de alguma maneira nos remete para a noção de esforço (*conatus*) tal como elabora Espinosa, em sentido físico e espiritual.

---

[529] “Esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar”. (EIII, p9Esc). “*Hic conatus, cum ad mentem solam refertur, voluntas appellatur; sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur appetitus, qui proinde nihil aliud est quam ipsa hominis essentia, ex cujus natura ea, quae ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est*”. (G II 242).

[530] “*Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum*”. (G II 336)

[531] “*¿Venta aquí, señor, ni mesón? ¿Cómo queréis que le haya en este camino, si es el de la virtud? En el camino de la vida —dijo— el partir es nacer,* ***el vivir es caminar,*** **(negrito nosso)** *la venta es el mundo, y en saliendo della, es una jornada sola y breve desde él a la pena o a la gloria”*. Cf. Quevedo, *Sueños, Sueño del Infierno*, p.1756.

[532] “*Advertid que* ***la vida del hombre es guerra consigo mismo****,* (negrito nosso) *y que toda la vida nos tienen en armas los enemigos del alma, que nos amenazan más dañoso vencimiento*”. Cf. Quevedo, *Sueños, Sueño del Infierno*, p.1760.

Mas o ponto fulcral, que parece guardar um autêntico contato entre o poeta espanhol e o filósofo holandês, está na concepção que faz Quevedo do ser humano como um desejo e desse como consciência de ser mutável: *el deseo peregrino*.

> *"Dentro de tu propio cuerpo, por pequeño que te parece, (tu) peregrinas; y sino miras bien por dónde llevas tus deseos, te perderás dentro de tan pequeño vaso para siempre"*[533].

Ora, quem peregrina sou eu mesmo. Em outras palavras, eu e cada ser humano é um desejo e esse é essencialmente dinâmico. É importante atentar que não se trata de uma declaração de momento, mas de uma tese desenvolvida por Quevedo ao longo de sua obra. Como vemos, a mesma tese é repetida à risca nos *Sueños* e de maneira igualmente elaborada:

> "*É nosso desejo sempre peregrino nas coisas dessa vida, e assim, como vã solicitude, anda de umas para outras, sem saber achar pátria nem descanso; se alimenta da variedade e se diverte com ela; tem por exercício o apetite, e este nasce da ignorância das coisas, pois se as conhecesse quando cobiçoso e desalentado as busca, assim as aborreceria quando arrependido as despreza. É de considerar a grande força que tem, pois promete e persuade tanta beleza nos deleites e gostos, o que dura só na pretensão deles, porque chegando qualquer um a possuidor também está descontente*"[534].(*Sueños, El mundo por de dentro,* §82)

O desejo concebido por Quevedo aparece então com três características: i) como a base das demais paixões, ii) como estimulado pelo mundo e iii) como expressão natural do elemento essencialmente dinâmico da realidade.

> *"O mundo, que a nosso desejo sabe a condição, para lisonjeá-lo, coloca-se a frente, mutável e variado, porque a novidade e a diferença é o enfeite com o qual mais nos atrai, com isso acaricia nossos desejos, nos leva atrás de si e eles a nós"*[535].

---

[533] Quevedo, *La Cuna y la Sepultura*, p. 3233

[534] "*Es nuestro deseo siempre peregrino en las cosas desta vida, y así, con vana solicitud anda de unas en otras sin saber hallar patria ni descanso; aliméntase de la variedad y diviértese con ella; tiene por ejercicio el apetito, y este nace de la ignorancia de las cosas, pues si las conociera cuando cudicioso y desalentado las busca, así las aborreciera como cuando arrepentido las desprecia. Y es de considerar la fuerza grande que tiene, pues promete y persuade tanta hermosura en los deleites y gustos, lo cual dura solo en la pretensión de ellos, porque en llegando cualquiera a ser poseedor es juntamente descontento*". Quevedo, *Sueños*, *El mundo por de dentro,* p. 98.

[535] "*El mundo, que a nuestro deseo sabe la condición, para lisonjearla, pónese delante mudable y vario, porque la novedad y diferencia es el afeite con que más nos atrae. Con esto acaricia nuestros deseos, llévalos tras sí, y ellos a nosotros*". Quevedo, *Sueños*, *El mundo por de dentro,* p. 98.

À semelhança do mundo, o desejo tem como característica fundamental a mutabilidade e a variedade e é estimulado pela novidade e diferença. É justamente nesses termos que Espinosa na Carta 9 censura seu aluno Casearius, como um jovem que se atrai "mais pela novidade do que pela verdade", ("*magis novitatis quam veritatis studiosus")*[536]

Do mesmo modo o *De origine et natura affectuum* revela algumas conexões entre os autores. EIIIp56 afirma[537] haver tantas espécies de desejos, alegrias e tristezas e tantas espécies de derivações e composições destes afetos básicos (amores e ódios) quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados. A gula, a embriaguez, a luxúria e a ambição, que consistem em um desejo ou amor imoderado de comer, de beber, de copular, de riquezas e de glória, se manifesta em cada indivíduo a partir de uma gama ilimitada de objetos possíveis. Assim como há o amor filial, há o amor matriarcal, amor paterno etc. Não é o propósito de Espinosa catalogar todos os afetos em sua absoluta especificidade, pois são infinitos, mas de compreendê-los a partir de uma definição geral, isto é, por meio das "propriedades comuns" dos afetos (*communes proprietates intelligere*), com vistas a determinar o poder da mente frente a força dos afetos. O que Espinosa afirma, portanto, é a relação entre desejo e mundo, ambos concebidos sob o signo da mutabilidade e variedade nos mesmos moldes das formulações de Quevedo.

EIIIp57, por sua vez, afirma que um afeto qualquer de um indivíduo discrepa do afeto de um outro na medida em que a essência de um difere da essência do outro[538]. E

---

536 "Vós não tendes razão de invejar Casearius, pois ninguém me incomoda mais e a ninguém evito mais do que ele. Assim vos previno e gostaria de avisar a todos não ser preciso comunicar-lhe minhas opiniões, a não ser mais adiante, quando já estiver amadurecido. Ele é ainda infantil e bastante inconsistente, mais curioso de novidade do que de verdade".
"*Nec est quod Caseario invideas. Nullus nempe mihi magis odiosus, nec a quo magis cavere curavi quam ab ipso quamobrem te omnesque notos monitos vellem ne ipsi meas opiniones communicetis nisi ubi ad maturiorem ætatem pervenerit. nimis adhuc est puer. parumque sibi constans. et magis novitatis quam veritatis studiosus*".(G IV 42b)

537 "Há tantas espécies de alegria, de tristeza e de desejo e. conseqüentemente, tantas espécies de cada um dos afetos que desses são compostos (tal como a flutuação de ânimo) ou derivados (tais como o amor, o ódio, a esperança, o medo, etc.), quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados". (EIIIp56).
"*Laetitiae, tristitiae et cupiditatis, et consequenter uniuscujusque affectus, qui ex his componitur, ut animi fluctuationis vel qui ab his derivatur, nempe amoris, odii, spei, metus etc., tot species dantur, quot sunt species objectorum, a quibus afficimur*". (G II 324).

538 "Um afeto qualquer de um indivíduo discrepa do afeto de um outro tanto quanto a essência de um difere da essência do outro". (EIIIp57). "*Quilibet uniuscujusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt*". (G II 327)

como todos os afetos são modalidades do desejo e este é a própria natureza ou essência de cada um (como vemos sua definição no escólio da prop. 9), o desejo de um indivíduo difere do desejo de um outro, tanto quanto a natureza ou a essência de um difere da natureza ou essência do outro. O que vale tanto para os homens como para todos os seres enquanto considerados animados (os insetos, peixes, aves etc), isto é, possuidores de desejos e mentes.

E na sequência desses raciocínios, tanto os *Sueños* como a *Ética*, afirmam a infinidade de afetos por meio de sua composição. Nos *Sueños*, Quevedo conta andar por diversas ruas (cada uma delas representando um vício ou afeto) e, confuso, percebe que "*las calles eran infinitas"*[539]. Essa atribuição do infinito como operador lógico no âmbito dos afetos aparece em EIIIp59[540], que afirma que os afetos podem compor-se entre si de tantas maneiras produzindo tantas variações que se torna impossível determinar seu número. E a própria fruição de um objeto transforma o corpo de uma tal maneira que o desejo subsequente já não é mais o mesmo. Após o desfrute, diz Espinosa, o corpo adquire uma nova forma, isto é, uma nova disposição. Em outras palavras, ambos os autores afirmam a mutabilidade e a variedade infinita dos afetos no âmbito do desejo, muito embora Espinosa, como decorrência de sua metafísica, promova uma expansão da esfera desiderativa para o âmbito extra-humano, abarcando os animais e a totalidade da natureza com seu pampsiquismo, hilozoísmo ou vitalismo. O que nos leva a interrogar, no quadro do Barroco, os limites de seu humanismo, ou até se há um anti-humanismo e um teocentrismo.

---

539 "*Al fin, de una calle en otra andaba (siendo infinitas) de tal manera confuso que la admiración aun no dejaba sentido para el cansancio, cuando, llamado de voces descompuestas y tirado porfiadamente del manteo, volví la cabeza".* Cf. Quevedo, *Sueños*, *El Mundo por de dentr*o, p. 1803

540 "Mais que isso, creio, pelo que já foi dito, ter ficado claramente estabelecido que os afetos podem compor-se entre si de tantas maneiras, o que faz surgir tantas variações, que se torna impossível determinar seu número". (EIIIP59). "*Imo unicuique ex jam dictis clare constare credo, affectus tot mo|dis II334 alii cum aliis posse componi indeque tot variationes oriri, ut nullo numero definiri queant. Sed ad meum institutum praecipuos tantum enumeravisse sufficit*". (G II 334)

4.3.5 - A recusa da *apatia*: a afirmação do desejo e da naturalidade da vida afetiva

Um elemento que de maneira geral é utilizado para caracterizar o estoicismo é a presença, nas diversas teorias estoicas das paixões, do ideal de uma *apathia*. As afecções são assim, de maneira geral, compreendidas negativamente, como enfermidades. Os afetos são, nessa perspectiva, perturbações que podem ser sanadas por uma série de exercícios que visam o aumento da perfeição humana e, no limite, a paz de espírito.

Para Epicteto, por exemplo, a liberdade não pode ser conquistada mediante a satisfação dos desejos. Pelo contrário, é através da supressão e aniquilação do desejo que o homem pode encontrar o real contentamento. E o desejo[541], justamente porque, segundo Epicteto, está entre as coisas que estão em nosso poder[542], pode ser eliminado.

> "Vive como os convalescentes, precavendo-se de mover algum membro que esteja se restabelecendo, antes que se recupere. Retira de si todo o desejo *(orexis*) e transfere a repulsa unicamente para as coisas que, entre as que não estão em nosso poder, são contrárias à natureza"[543].

Com efeito, o desejo das coisas alheias, das que não dependem de nossa natureza, nos faz desgraçados, impotentes e tristes. Daí que a solução aparece sob a forma de uma apatia ou a imperturbabilidade da alma mediante o desligamento externo em busca da tranquilidade. Mas é notável que Quevedo, assim como Espinosa, mantenham ambos a dimensão desiderativa do homem e mesmo como seu centro. Eles se afastam assim da busca pela *apathia*, justamente porque não podem concordar com uma supressão total da vida afetiva ou dos sentimentos.

Em ambos os autores se pode falar de um equilíbrio, de um domínio relativo das paixões, mas não de sua eliminação. Em Quevedo, a própria ideia de *apathia* é

---

[541] *Orexis* é o nome da ação do verbo grego, que apresenta o significado de 'estender ou tender na direção de algo' (por exemplo: estender as mãos para o céu ou para pedir algo a alguém), de onde 'desejo', 'apetite'. Uma forma de apreender da maneira mais precisa possível seu significado é ter em conta que orexis se opõe a ekklisis, que expressa o movimento contrário, o de afastar-se (Cf. nota seguinte). Para Epicteto, desejamos as coisas que consideramos boas (Cf. Diatribes I.4.2-3).

[542] "Das coisas existentes, algumas estão em nosso poder, outras não. São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo (*Orexis*), a repulsa – em suma: tudo quanto seja ação nossa". Cf. *Enchiridion*, 1.1, p.35.

[543] *Enchiridion*, 48b1, p.65.

inconcebível por ser inconcebível o ser humano isento de afetos, o que seria contrária à natureza humana. O que o levará a afirmar nas *Migajas Sentenciosas* que os afetos, como as dores são elementos que constituem a natureza humana e não a contrariam:

> "*No puede ofender la queja que procede del dolor, porque es efecto natural, como el sonido del golpe*"[544].

Os afetos, como as dores, sejam elas físicas ou psíquicas, não contrariam a natureza humana, antes a expõem abertamente em sua naturalidade.

> "*No es contra la gravedad y modestia de un hombre cuerdo y sabio cualquiera demostración de dolor, ni flaqueza indigna de quein el es, derramar lagrimas*"[545].

Longe, portanto, de qualquer eliminação da vida afetiva, como faz parte da tradição estóica, tanto Quevedo como Espinosa apostarão no esforço e na vigília constante que a alma pode fazer para não deixar-se arrastar pelas paixões funestas que são causas de tristezas. Daí que o domínio de si tem um significado relativo e, na realidade, se trata de uma possibilidade realizada sob determinadas condições interiores, mas também exteriores, como a amizade e um ambiente que favoreça e não contrarie a natureza e o engenho de cada um. O que explica a crítica aos estóicos e a Descartes no Prefácio de *Ética V,* quando Espinosa afirma que até aquele momento procurou justamente mostrar que os homens não possuem um domínio absoluto dos afetos, como se eles dependessem apenas de vontade.[546]

---

[544] Quevedo, *Migajas Sentenciosas*, 1200a (p. 71)

[545] *Idem* 1120b.

[546] "Que não temos, com efeito, um domínio absoluto sobre os afetos foi o que demonstramos anteriormente. Os estóicos, entretanto, acreditavam que os afetos dependem exclusivamente de nossa vontade e que podemos dominá-los inteiramente" (EVPref.)."*Nam nos in ipsos imperium absolutum non habere jam supra demonstravimus. Stoici tamen putarunt eosdem a nostra voluntate absolute pendere nosque iis absolute imperare posse".* (G II 526)

4.3.6 - Os médicos, a medicina e os "xaropes dos excessos de letras". O uso arbitrário das palavras como fonte do erro e da farsa e a desconfiança em relação aos neologismos.

Francisco de Quevedo y Villegas foi um dos grandes personagens da vida literária dos seiscentos e, como já dissemos, parte de sua fama advém pelo fato de ter sido um crítico impiedoso de todos os estamentos da sociedade espanhola da época. Dentre a sua crítica generalizada Quevedo possuía particular gosto pelos médicos, alvos frequentes dos seus ataques. Em sua obra satírica são recorrentes as observações corrosivas que tem por alvo os médicos e a medicina, entendida como uma espécie de saber que naturalmente envolveria uma perversão moral ligada à morte e à dor. O que deve ter divertido muito Espinosa que quando jovem, possivelmente foi aspirante a médico, a julgar pela frequente companhia ao Dr.Juan de Prado e ao Dr. Reynoso nas seguidas visitas com propósito médico à casa do Sr. José Guerra, originário das canárias, radicado em Amsterdã para se curar da lepra[547].

Mas as formulações de Quevedo relativas à medicina, ao contrário do que se poderia pensar, não se reduzem à dimensão satírica presentes na poesia e na prosa. Com efeito, elas aparecem igualmente, não com menor mordacidade, nas obras filosóficas e políticas. O que evidencia essa temática como genuína preocupação intelectual do autor dos *Sueños*. Uma temática que claramente ultrapassa a dimensão do riso e do deleite e mostra como essas dimensões, o riso por exemplo, é utilizado como instrumento quando colocado a serviço dos propósitos morais, políticos e filosóficos de Quevedo.

A arte médica aparece nos escritos de Quevedo como atividade contraditória e problemática, que tem sua origem na doença. Como se a arte da cura, por possuir a

---

[547] *"Iten dice que en Absterdam conocio por el dicho tiempo hasta catorce de henero de este ano, que salio de dicha ziudad, al Dr. Reynoso, medico, natural de Sevilla, y a un fulano de Spinosa, que no save de donde era, y al Dr. Prado, tambien medico, y a fulano Pacheco, que oyo decir hera de Sevilla y que alli havia sido confitero y se ocupaba en chocolaté y tabaco, y acudian a casa de D. Joseph Guerra, un caballero de Canaria que asistia alli a curarse de mal de lepra, adonde este tambien acudia, por ser su amigo y correspondiente. Y en las ocasiones que este los bio alli, en el discurso de dos meses que este los bio alli,* ***que serian muchas, porque acudian muy de hordinario a dicha casa y a curar al dicho D. Joseph Guerra y a entretenerse, respectivamente (negrito nosso)*** *les oyo decir al dicho Dr. Reynoso y al dicho dulano Pacheco como ellos heran Judios y profesaban la ley de ellos y aunque alguna vez les querian dar tocino no le querian ; y al dicho Dr. Prado y fulano Spinosa les oyo decir muchas veces como ellos havian sido Judios y profesado la ley de ellos, y que se havian apartado de ella porque no hera buena y era falsa, y que por eso los havian excomulgado, y que andaban estudiando quai hera la mejor ley para profesarla, y a este le parecio que ellos no profesaban ninguna ; y no les bio hacer ni decir otra cosa a ninguno de ellos, y que no tiene mas que deci*r". I.S.Revah, 1958, p. 67. B. Depoimento do Capitão Miguel Pérez de Maltranilla (Madrid, 9 de outubro de 1659).

enfermidade em seu princípio, fosse ela mesma uma perversão (ou sempre acompanhasse uma perversão) que coincide com a vã e desmedida pretensão humana (marca de sua enfermidade moral, o pecado) ao desejar evitar o inevitável: a naturalidade da doença e da morte. Consequentemente a medicina é retratada como um ofício diabólico, pois os médicos (à semelhança do diabo) procuram os maus e se afastam dos bons; e sua ciência tem por finalidade "fazer com que os bons se tornem maus e os maus nunca fiquem completamente bons"[548], já que seu ganho (e sua ciência) provém da doença. Tese de uma obra cujo título não poderia expressar melhor o pessimismo e a monumentalidade barroca. *Sueños y discursos de verdades descubridoras de abusos, vicios y engaños en todos los oficios y estados del mundo.* Os médicos, afirma Quevedo, "matam [os pacientes] antes mesmo que estes morram"[549]. Do mesmo modo, os médicos comem "não para engordar, nem pelo sabor, mas para matar a fome, já que matar é sua inclinação"[550]. A medicina e os médicos são retratados muitas vezes como inimigos da vida humana. Matam, cobram pela morte do paciente e ainda são honrados pelo homicídio[551]. E se todos adoecem pelos excessos, pelos contágios, sustos e golpes da vida, de nenhuma enfermidade se morre sem ajuda da medicina. "Poucos males são tão hábeis, que sem a mão do médico, saberiam acabar com o homem". "Não há punhalada da qual a medicina não seja cúmplice"[552].

---

548 "*Y es cierto que son diablos los médicos, pues unos y otros andan tras los malos y huyen de los buenos, y todo su fin es que los buenos sean malos y los malos no sean buenos jamás*". Cf. *"Sueños y discursos de verdades descubridoras de abusos, vicios y engaños en todos los oficios e estados del mundo" Parte 5 - La visita de los Chustes.*, p. 1826.

549 "*No se le ha muerto ninguno de los que cura hasta hoy, porque antes [de] que se mueran los mata sin confesión*". Cf. Quevedo, *Obra Poetica, Pues me haceis casamentero,* p. 888.

550 "*No come por engordar ni por el dulce sabor, sino por matar la hambre, que es matar su inclinación*". Cf. Quevedo, *Obra Poetica, Pues me haceis casamentero,* p. 888.

551 "*Grande privilegio es, mas doloroso, que solo en el médico sea precioso y honrado el homicidio!*" Cf. Quevedo, *Virtud militante contra las cuatro pestes del mundo y los cuatro fantasmas de la vida: Cuatro pestes: Invidia Ingratitud Soberbia Avaricia. Cuatro fantasmas: Muerte Pobreza Despecio Enfermedad.* p. 3521-3522.

552 "*Todos enferman por los excesos o contagios, sustos, golpes o heridas; mas de ninguna enfermedad se muere sin asistencia de la medicina: pocos males son tan hábiles, que sin la mano del físico sepan acabar con el hombre. Aun en las muertes violentas toman parte, y no hay puñalada con que no sean cómplices sus tientas*"; Cf. Quevedo, *Virtud militante contra las cuatro pestes del mundo y los cuatro fantasmas de la vida:*, p. 3522.

Nos *Sueños,* as doenças do corpo são entendidas como causadas pelo desequilíbrio dos humores; mas a morte propriamente dita é insistentemente atribuída aos médicos.

> *"*Não se deve dizer que fulano morreu de febre, de peste ou de feridas, e sim que morreu de um doutor tal ou qual*"*[553]

E se em toda parte existem pessoas dotadas de algum dom, sejam eles filósofos, ladrões, pedreiros ou teólogos, "nenhum médico tem um dom que não seja o dom de matar"[554]. A "trinca infernal", como Quevedo gosta de se referir aos médicos, boticários e barbeiros, tornam ainda mais cruel a morte do paciente. "O clamor do que morre começa no balcão do boticário, vai até o barbeiro, passa pelas luvas do doutor e acaba nos sinos da igreja"[555].

Mas é fundamental notar que, para Quevedo, a medicina é baseada em conjecturas duvidosas, de modo que o médico ignora os caminhos pelos quais a doença se apodera do corpo do doente.

> "Severamente foi douto Hipócrates, eruditamente foi douto Galeno. No entanto, nenhum dos dois foi douto e erudito, em relação às obscuras e contingentes causas e princípios das doenças."[556] .

A farsa e o oportunismo juntamente com o vício da cobiça acompanha a caracterização dos médicos como quando são retratados pressionando os pacientes para que estes os incluam nos testamentos, ou tomando o pulso em troca de uma taça de

---

553 "*Y has de saber que todos enferman del exceso o destemplanza de humores, pero lo que es morir, todos mueren de los médicos que los curan, y así no habéis de decir cuando preguntan: ¿de qué murió fulano?, «De calentura, de dolor de costado, de tabardillo, de peste, de heridas», sino «Murió de un doctor Tal que le dio, de un doctor Cual»"*, Cf. Quevedo, *Sueños, La visita des chistes*, p. 1832

554 "*Pues si se mira en las ciencias, en todas hay millares. Solo de los médicos ninguno ha habido con don, pudiéndolos tener muchos más: todos tienen don de matar y quieren más don al despedirse que don al llamarlos*". Cf. Quevedo, *Sueños, La visita des chistes*, p. 1832.

555 "*El clamor del que muere empieza en el almirez del boticario, va al pasacalles del barbero, paséase por el tableteado de los guantes del dotor y acábase en las campanas de la iglesia".* Cf. Quevedo, *Sueños, La visita des chistes*, p. 1825.

556 "*Severamente fue docto Hipócrates, eruditamente fue docto Galeno; empero ninguno de los dos fue tan docto y erudito, como obscuras y contingentes las causas y principios de las dolencias".* Cf. Quevedo, *Cuatro Fantasmas de la vida. Enfermedad*, p. 3520.

prata[557]. Daí o ataque impiedoso desferido aos médicos vinculando-os estruturalmente à farsa que os acompanha a cada consulta. É o que mostra o capítulo "*Para saber todas las ciencias y artes mecánicas y liberales en un día"* do *"Libro de todas las cosas y outras mucho mas, compuesto por el docto y experimentado en todas materias".*

> "Se você quer ser um médico famoso, a primeira coisa é adquirir uma mula fofinha, um anel de esmeralda no polegar, luvas dobradas, roupas compridas e no verão um chapéu de tafetá. E tendo isso, mesmo que você não tenha lido um livro sequer, você cura e você é médico; e se você anda a pé, mesmo que seja Galeno, você é um tagarela. A ciência deste douto ofício consiste em ter uma mula. A ciência é esta: dois provérbios para entrar na casa. - O que nós temos? Toma o pulso, inclina sua orelha, - você tem sentido frio? E se ele disser primeiro sim, diga: - Dá para ver. - Durou muito? e espere que ele diga quanto e então diga: - É bem conhecido. – Diga para jantar algo leve. (...). Prescreva xaropes para lamber e purgas para o boticário vender e para o doente sofrer. Sangre e sugue; E feito isso uma vez, se a doença durar, faça de novo, até acabar com a doença ou com o doente. Você vive, eles pagam; você diz que chegou a sua hora; e se o doente morrer diga que chegou a hora dele". (*Libro de todas las cosas y outras mucho más, compuesto por el docto y experimentado en todas matérias; Para todas las ciencias y artes mecanicas y liberales en un día*)[558]

---

[557] "*El doctor, desde allí adelante, cuando venía me pedía la taza por pedir el pulso, y de mala gana tomaba uno por otro*". Cf. Quevedo, *El Entremetido, La Dueña y el Soplón,* p. 1902.

[558] *"Si quieres ser famoso médico, lo primero linda mula, sortijón de esmeralda en el pulgar, guantes doblados, ropilla larga y en verano sombrerazo de tafetán. Y en teniendo esto, aunque no hayas visto libro, curas y eres doctor; y si andas a pie aunque seas Galeno, eres platicante. Oficio docto, que su ciencia consiste en la mula. La ciencia es ésta: dos refranes para entrar en casa; el ¿qué tenemos? ordinario venga el pulso, inclinar el oído, ¿ha tenido frío? Y si él dice que sí primero, decir luego: «Se echa de ver. ¿Duró mucho?» y aguardar que diga cuánto y luego decir: <¿Bien se conoce. Cene poquito escarolitas; una ayuda». Y si dice que no la puede recibir, decir: «Pues haga por recibilla». Recetar lamedores jarabes y purgas para que tenga que vender el boticario y que padecer el enfermo. Sangrarle y echarle ventosas; y hecho esto una vez, si durare la enfermedad, tornarlo a hacer, hasta que, o acabes con el enfermo o con la enfermedad. Si vive y te pagan di que llegó tu hora; y si muere di que llegó, la suya. Pide orines, haz grandes mencos, míralos a lo claro, tuerce la boca. Y sobre todo advierte que traigas grande barba, porque no se usan médicos lampiños y no ganarás un cuarto si no pareces limpiadera. Y a Dios y a ventura, aunque uno esté malo de sabañones, mándale luego confesar y haz devoción la ignorancia. Y para acreditarte de que visitas casas de señores apéate a sus puertas y entra en los zaguanes y orina y tórnate a poner a caballo; que el que te viere entrar y salir no sabe si entraste a orinar o no. Por las calles ve siempre corriendo y a deshora, porque te juzguen por médico que te llaman para enfermedades de peligro. De noche haz a tus amigos que vengan de rato ' en rato a llamar a tu puerta en altas voces para que lo oiga la vecindad: «Al señor doctor que lo llama el duque; que está mi señora la condesa muriéndose; que le ha dado al señor obispo un accidente» y con esto visitarás más casas que una demanda y te verás acreditado y tendrás horca y cuchillo sobre lo mejor del mundo"*. Cf, Quevedo, *Libro de todas las cosas y outras mucho mas, compuesto por el docto y experimentado en todas materias, no capítulo intitulado para saber todas las ciencias y artes mecánicas y liberales en un día.* p. 2261.

A ideia de que o médico e seus colaboradores, como o boticário e o barbeiro, agem com a finalidade de realizar o próprio bem e não o do paciente, através de um ofício que lucra a partir do uma relação incomensurável entre vida e dinheiro aparece como uma marca indelével da medicina. Ao mesmo tempo, à medida que a medicina envolve a dissimulação, ela expressa em máximo grau a *vanidad* de cada estamento da sociedade, do mais baixo ao mais alto, desde os que atribuem mais valor à mula aos que desejam um chapéu de tafetá para uso exclusivo no verão. Os médicos absorvem assim todos os *engaños* sociais e aparecem como expressões máxima da frivolidade, do descalabro, do pessimismo com o ser humano, da crise e da decadência da sociedade espanhola sobre a qual o *Siglo de Oro* medita.

Esses textos dizem respeito não apenas acerca do que Espinosa lia, ria e se divertia. Com efeito, a sátira não é menos verdadeira por se tratar com humor das coisas do mundo. Ao contrário. Não apenas o riso é utilizado como meio e instrumento do pensamento de Quevedo, como o caráter ferino de seus comentários revelam uma crítica profunda que envolve o emprego enganoso e vil da linguagem na medicina através do uso de um jargão vazio e incompreensível que dá ares elevados para se referir a coisas banais. Em outras palavras, o que sua crítica demonstra é a dimensão política da linguagem rebuscada cujo uso fraudulento tem o único propósito de dar aos médicos, os "ministros do martírio e indutores da morte"[559] a possibilidade de enganar seus pacientes com os "xaropes dos excessos de letras."[560].

> "E [a medicina atribui] os nomes que parecem invocações de demônios *buphtalmos, potamogeton, senipugino, diacathalicon, petroselinum, scila, rapa*. É sabido que essa espantosa confusão de palavras tão recheadas de letras quer dizer cenouras, nabos, salsinhas e outras porcarias. E como ouviram dizer que quem não te conhece que te compre, [os médicos] disfarçam os legumes para que não sejam conhecidos e os comprem os doentes"[561].

---

559 "*Ministros del martirio, inducidores de la muerte*", Cf. Quevedo, *Sueños, La visita des chistes*, p. 1828.

560 *"No hay gente más fiera que estos boticarios; son armeros de los dotores; ellos les dan armas. No hay cosa suya que no tenga achaques de guerra y que no aluda a armas ofensivas: jarabes que antes les sobran letras para jara que les falten; botes se dicen los de pica; espátulas son espadas en su lengua; píldoras son balas; clísteris y melecinas cañones, y así se llaman cañón de melecina. Y bien mirado, si así se toca la tecla de las purgas, sus tiendas son purgatorios y ellos los infiernos, los enfermos los condenados y los médicos los diablos". Quevedo, Sueño de La Muerte,* p. 1826; / *Os Sonhos*, Trad. Liliana Chwat, Ed escala. Coleção Grandes Obras do Pensamento Ocidental, São Paulo, 1980, p 120.

561 *"Y luego ensartan nombres de simples que parecen invocaciones de demonios: buphthalmos, opopanax, leontopetalon, tragoriganum, potamogeton, senipugino, diacathalicon, petroselinum, scilla, rapa. Y sabido qué quiere decir tan espantosa barahúnda de voces tan rellenas de letrones, son*

Ora, os "xaropes de excessos de letras" de que fala Quevedo é uma grande ocasião da confusão, do erro e da fraude, ocasionados pela arbitrariedade do uso da linguagem, da imposição de nomes oriunda do fato das palavras possuírem uma origem imaginativa (TIE§88)[562]. É certo que Espinosa fala no contexto de realidades positivas receberam nomes negativos a partir do que se toma o falso por verdadeiro. Mas o fato de as palavras serem formadas arbitrariamente como sinais das coisas tal como se encontram na imaginação e não do intelecto (TIE§89), revela o arbítrio e a farsa como possibilidades inerentes à linguagem. De modo que seu uso, se dá em acordo com os interesses daqueles que forjam as palavras com propósitos muitas vezes escusos, como os médicos e boticários descritos pelo autor dos *Sueños*, que inventam nomes obscuros que escondem a verdadeira natureza das coisas, uma vez que seu real interesse é o lucro ao mercantilizar a vida, a cura e a saúde, e absurdamente procurar evitar (ou dissimular evitar) o inevitável, a doença e a morte. A medicina envolve assim um uso retorcido das palavras de modo a favorecer uma dominação por meio da imaginação que os sinais fantasiosos permitem.

Espinosa, nos mesmos moldes de Quevedo, denuncia a inclinação do vulgo (que diferentemente da plebe envolve todas as camadas sociais) ao dar crédito a palavras

---

zanahoria, rábanos y perejil, y otras suciedades. Y como han oído decir que quien no te conoce te compre, disfrazan las legumbres porque no sean conocidas y las compren los enfermos" Cf. Sueños, p.120 / Ed brasileira, p. 99

[562] "[88] A seguir, como as palavras são parte da imaginação, isto é, fingimos muitos conceitos na medida em que, vagamente, por alguma disposição do corpo, são compostos na memória, não se deve duvidar de que também as palavras, como a imaginação, podem ser a causa de muitos e grandes erros, se com elas não tivermos muita precaução. [89] Acrescente-se que são formadas de acordo com o arbítrio e a compreensão do vulgo, de modo que não são senão sinais das coisas como se acham na imaginação, mas não como estão no intelecto; o que claramente se vê pelo fato de que a todas as coisas que estão só no intelecto e não na imaginação puseram muitas vezes nomes negativos, como sejam, incorpóreo, infinito, etc., e também muitas coisas que são realmente afirmativas exprimem negativamente, e vice-versa, como são incriado, independente, infinito, imortal, etc., porque, sem dúvida, muito mais facilmente imaginamos o contrário disso, motivo pelo qual ocorreram antes aos primeiros homens e usaram nomes positivos. Muitas coisas afirmamos e negamos porque a natureza das palavras leva a afirmá-lo ou negá-lo, mas não a natureza das coisas; por isso, ignorando-a, facilmente tomaríamos algo falso por verdadeiro". (TIE§88 e §89).88]
"*Deinde cum verba sint pars imaginationis, hoc est, quod, prout vage ex aliqua dispositione corporis componuntur in memoria, multos conceptus fingamus, ideo non dubitandum, quin etiam verba, aeque ac imaginatio, possint esse causa multorum magnorumque errorum, nisi magnopere ab ipsis caveamus. [89] Adde quod sint constituta ad libitum et captum vulgi; adeo ut non sint nisi signa rerum, prout sunt in imaginatione, non autem prout sunt in intellectu; quod clare patet ex eo, quod omnibus iis, quae tantum sunt in intellectu et non in imaginatione, nomina imposuerunt saepe negativa, uti sunt incorporeum, infinitum, etc., et etiam multa, quae sunt revera affirmativa[14], negative exprimunt, et contra, uti sunt increatum, independens, infinitum, immortale, etc., quia nimirum horum contraria multo facilius imaginamur; ideoque prius primis hominibus occurrerunt et nomina positiva usurparunt*". (G V 80)

cujo sentido real ignora. É o que ocorre com o termo *vontade*, palavra que goza de enorme prestígio explicativo e que, não obstante, seu real sentido é ignorado em larga medida.[563]

O que se torna ainda mais problemático quando o que está em jogo são palavras novas e obscuras, porém investidas de aparência de seriedade, cujo significado, todavia, é absolutamente imerso no terreno do imaginário coletivo, como os neologismos e palavras desconhecidas como *buphtalmos, potamogeton, senipugino, diacathalicon* e *petroselinum*. Daí a preocupação de Espinosa de que a filosofia, em seu trabalho de explicar a natureza das coisas e não o significados das palavras, utilize palavras que não se afastem de maneira demasiada do uso corrente, como afirma na explicação à vigésima *Definição dos Afetos* na terceira parte da *Ética*[564] e de que a filosofia (e a medicina como parte desta) deve falar na medida do possível ao alcance do vulgo (TIE§17). O que revela uma autêntica preocupação e desconfiança com os neologismos utilizados ao arbítrio de uma dada autoridade, pelo risco de que aquele que fala ou escreve tenha em vista o interesse próprio, como acontece na interpretação das escrituras, discutida ao longo do TTP.

---

563 "Com efeito, ao dizerem que as ações humanas dependem da vontade estão apenas pronunciando palavras sobre as quais não têm a mínima idéia. Pois, ignoram, todos, o que seja a vontade e como ela move o corpo. Os que se vangloriam do contrário, e forjam sedes e moradas para a alma, costumam provocar o riso ou a náusea". (EIIp35esc).
"*Nam quod ajunt humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam. Quid enim voluntas sit et quomodo moveat corpus, ignorant omnes; qui aliud jactant et* animae sedes et habitacula fingunt, vel risum vel nauseam movere solent*" (G II170).

564 "Sei que esses nomes significam outra coisa no uso corrente. Meu objetivo não é, entretanto, o de explicar o significado das palavras, mas de explicar a natureza das coisas, designando-as por vocábulos que tenham, no uso corrente, um significado que não se afaste inteiramente daquele que quero atribuir-lhes, advertência que basta fazer uma única vez. De resto, quanto à causa desses afetos, vejam-se o corol. 1 da prop. 27 e o esc. da prop. 22". (EIII, Def Afetos, Def. 20).
"*Haec nomina ex communi usu aliud significare scio. Sed meum institutum non est verborum significationem, sed rerum naturam explicare easque iis vocabulis indicare, quorum significatio, quam ex usu habent, a significatione, qua eadem usurpare volo, non omnino abhorret, quod semel monuisse sufficiat. Caeterum horum affectuum causam vide in corollario 1. propositionis 27. et scholio propositionis 22. hujus partis*.". (G II 350).

Capítulo 5 - Estilo

> *LABIRINTIO, del nóbre Labyrinthus, Graece, λαβύρινθος, vale tanto como tortuosus. De modo que labyrinthus est locus multi viarius ambagibus inflectens. (...) Qualquiera cosa que en sí es prolixa, intrincada y demuchas entradas y salidas, solemos dezir que es un laborintio. Cierta manera de compostura de versos se llama labyrinto, quando de diversas partes viene a sacar sentidos que quadren. (*Covarrubias*, Tesoro de la lengua castellana)*

5.1- A ordem geométrica como estilo da filosofia

A imagem do profeta, tal como figura no *Tratado Teológico-Político*, aparece como uma espécie de reflexo invertido da imagem do filósofo, de modo que o estudo do conhecimento de um nos permite apreender o outro.

Os profetas, nos diz Espinosa, não possuíam uma mente mais perfeita que aquela dos demais homens, mas eram dotados de uma capacidade imaginativa superior (TTP, II, p 32; G III 30). A dimensão imaginativa e intelectiva aparecem, num sentido bem determinado, em uma relação de proporção inversa[565], pois os que possuem a imaginação mais viva, tendem a ser menos aptos a compreender as coisas de maneira

---

565 "O que está, aliás, de acordo com a experiência e a razão: aqueles que sobressaem pela imaginação são menos aptos para compreender as coisas de maneira puramente intelectual; em contrapartida, os que sobressaem mais pelo intelecto e o cultivam superiormente, possuem uma capacidade de imaginar mais temperada, mais regrada e como que a refreiam para que assim não se misture com o intelecto". (TTP, II, p. 32).
Quod etiam cum experientia, & ratione convenit: Nam qui maxime imaginatione pollent, minus apti sunt ad res pure intelligendum, & contra, qui intellectu magis pollent, eumque maxime colunt, potentiam imaginandi magis temperatam, magisque sub potestatem habent, & quasi freno tenent, nè cum intellectu confundatur.; (G III 30).
A tese já era apresentada no *Intellectus Emensatione*. "Passemos então às ficções que versam sobre as essências sozinhas ou juntamente com alguma atualidade ou existência. A respeito do que devemos considerar sobretudo o seguinte: quanto menos a mente intelige, mas percebe mais coisas, mais tem o poder de fingir, e quanto mais coisas intelige, mais diminui aquela potência". (TIE, §58) *Transeamus jam ad fictiones, quae versantur circa essentias solas, vel cum aliqua actualitate sive existentia simul. Circa quas hoc maxime venit considerandum: quod, quo mens minus intelligit et tamen plura percipit, eo majorem habeat potentiam fingendi, et quo plura intelligit, eo magis illa potentia diminuatur.* (G V 58).

puramente intelectual e os que cultivam a parte intelectual da mente tendem a imaginar de maneira mais comedida e sabem melhor separar essas diversas capacidades e arranjos no interior da ideia que constitui a mente humana.

Imaginação e intelecto, todavia, não possuem apenas uma relação de exclusão e oposição, mas igualmente aparecem como potências contínuas, complementares e que colaboram[566]. De fato, evitar o erro depende dessas distinções, uma vez que "com facilidade podem cair em grandes erros os que não distinguem cuidadosamente a imaginação e a intelecção"[567] (TIE §87). E a própria imaginação, considerada em si mesma, longe de envolver o erro ou representar um defeito é, efetivamente, uma virtude da mente.[568] E de fato, se a imaginação constituisse um vício em si mesma e fosse sempre errada, ela seria, ao mesmo tempo, uma regra infalível que separa o verdadeiro do falso. O que é absurdo. A dificuldade de sua compreensão, portanto, consiste justamente na sua articulação com os demais gêneros do conhecimento.

Contudo, como a imaginação não envolve por si mesma ideias claras e distintas, ela tampouco envolve certeza. De onde resulta que os profetas não tinham a certeza da

---

[566] imaginação, memória e intelecto também possuem continuidade e complementaridade, o que pode ser observado em outros pontos da obra. P. ex. "Mas, para não omitir nada do que pode levar ao conhecimento do intelecto e a suas forças, direi ainda pouca coisa da memória e do esquecimento, onde ocorre principalmente considerar que a memória é corroborada por meio do intelecto e também sem o auxílio dele. De fato, em relação ao primeiro ponto, quanto mais algo é inteligível, mais facilmente se retém, e, ao contrário, quanto menos, mais facilmente o esquecemos. Por exemplo, se eu transmitir a alguém uma porção de palavras soltas, muito mais dificilmente as reterá do que se apresentar as mesmas palavras em forma de narração". (TIE, §81)
"*Sed ut nihil omittam eorum, quae ad cognitionem intellectus et ejus vires possunt conducere, tradam etiam pauca de memoria et oblivione; ubi hoc maxime venit considerandum, quod memoria corroboretur ope intellectus et etiam absque ope intellectus. Nam quoad primum, quo res magis est intelligibilis, eo facilius retinetur, et contra quo minus, eo facilius eam obliviscimur. Ex. gr. si tradam alicui copiam verborum solutorum, ea multo difficilius retinebit, quam si eadem verba in forma narrationis tradam*. (G V 81)

[567] *"Ex quo etiam constat, quam facile ii in magnos errores possunt delabi, qui non accurate distinxerunt inter imaginationem et intellectionem*"(G V78).

[568] "Aqui, para começar a indicar o que é o erro, gostaria que observassem que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm nenhum erro; ou seja, a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da idéia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes. Pois, se a mente, quando imagina coisas inexistentes como se lhe estivessem presentes, soubesse, ao mesmo tempo, que essas coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é (pela def 7 da P. 1), se ela fosse livre" (EIIp17Esc). "*Atque hic, ut, quid sit error, indicare incipiam, notetis velim mentis imaginationes in se spectatas nihil erroris continere, sive mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum, quatenus consideratur carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat. Nam si mens, dum res non existentes ut sibi praesentes imaginatur, simul sciret res illas revera non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio tribueret; praesertim si haec imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est (per defin. 7. p. 1.), si haec mentis imaginandi facultas libera esset*". (G II 146)

revelação pela própria revelação e, portanto, precisavam de algum sinal (*signum*)[569] para que pudessem dela se certificar. O que é explicitado por Gedeão (Juízes, cap. VI, 17), quando se dirige a Deus dizendo: "dá-me um sinal (para que eu saiba) que és tu que falas comigo" *['fac mihi signum (ut sciam), quod tu mecum loqueris"]*. (TTP, II, p 33; G III 30). Por conseguinte, os profetas sempre tinham algum sinal através do qual podiam aferir a certeza das coisas que imaginavam.

A filosofia, ao contrário da profecia, na exata medida que lida com ideias claras e distintas, não necessita de nenhum sinal e por sua própria natureza é um conhecimento que envolve certeza. O conhecimento que se volta sobre ideias adequadas, isto é, aquelas que consideradas em si mesmas tem todas as denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira (EII Def.IV)[570], aparece, portanto, como um conhecimento superior ao conhecimento profético, uma vez que sua natureza envolve certeza imanente, dispensando qualquer garantia exterior à própria ideia, a exemplo de um sinal arbitrário.

A certeza profética, diz Espinosa, não era matemática, mas tão somente moral, (TTP, II, 32). *["Etenim haec certitudo Prophetica mathematica quidem non erat, sed tantum moralis"]* (G III 31). Levando em consideração a certeza que o conhecimento profético envolve mediante os sinais exteriores, resulta que estes se destinavam a persuadir os próprios profetas e eram adaptados apenas à compreensão de cada um[571]. Os sinais da revelação eram, por conseguinte, adequados à inteligência de cada profeta em particular (TTP II p.40; G III 36), de modo que um sinal que dava a um profeta a certeza da profecia não dava a outro a mesma certeza. A revelação variava, portanto, de profeta para profeta, e isso em ao menos três sentidos: o temperamento do profeta, sua imaginação e suas opiniões. (TTP, II p.35; G III 32)

É na imaginação do profeta que se pode apreender seu estilo, pois se o profeta era elegante, diz Espinosa, elegante era também o estilo em que apreendia a mente de Deus. Se, pelo contrário, era confuso, ele a apreendia confusamente. "*Si Propheta erat*

---

[569]"(...) a profecia não implica em si mesma uma certeza, pois depende, como já demonstramos, apenas da imaginação. Daí que os profetas não tivessem a certeza da revelação de Deus através da própria revelação, mas sim através de qualquer sinal" (TTP, II, p.33)
"*Prophetiam per se non posse involvere certitudinem, quia, ut jam ostendimus, a sola imaginatione pendebat; & ideo Prophetae non certi erant de Dei revelatione per ipsam revelationem, sed per aliquod signum"* (G III 30)

[570] "*Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet.* Explicatio*. Dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato*". (G II 100)

[571] "Deus só se revela aos profetas em conformidade com sua imaginação". (TTP III p. 44). "*Deus (ut jam ostendi) non revelatur Prophetis, nisi pro dispositione eorum imaginationis"* (G III 40).

elegans, stylo etiam eleganti Dei mentem percipiebat, sin autem confusus, confuse"; (TTP, II, p. 36; G III 32). O estilo que a profecia envolvia variava, portanto, de acordo com a eloquência de cada profeta, de modo que Deus não aparecia nas profecias como possuidor de um estilo único de falar sendo por vezes "requintado, lacônico, severo, rude, prolixo ou obscuro".[572]

De todo modo, na medida em que tinham por tarefa ensinar coisas extremamente simples e acessíveis a todos, os profetas recorriam à aquele estilo de discurso apto "a incitar o ânimo da multidão à devoção para com Deus". (TTP, Pref. G III, 10)[573]. Mas como o conhecimento profético não envolve certeza por si só, ele se assemelha àquele conhecimento no qual a mente está exteriormente determinada pelo encontro fortuito com as coisas a considerar isto ou aquilo. (EII p29 Esc.). Em outras palavras, a necessidade dos sinais e a relatividade desses indica que a mente do profeta, em certo sentido, apreende as coisas "segundo a ordem comum da natureza" e, portanto, não tem de si próprio, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso e mutilado (EIIP29Cor.). O que explica que os profetas não tenham ensinado nada de especial no que tange a natureza divina e tenham sustentado até mesmo opiniões vulgares a respeito de Deus (TTP III p. 41; G III 37), ignorando as coisas de natureza puramente especulativa.

E muitas vezes, aquilo que Deus revelava aos homens por meio do profeta, ultrapassava os limites do conhecimento natural[574]e era ininteligível, pois se limitava aos dogmas, decretos e sentenças, e os profetas jamais apresentavam raciocínios que

---

[572]"(...) Deus não possui nenhum estilo peculiar de falar e que, conforme a erudição e os dotes do profeta, assim ele será requintado, lacônico, severo, rude, prolixo ou obscuro". (TTP, III, p. 37).
"*(...) Deum nullum habere stylum peculiarem dicendi, sed tantum pro eruditione, & capacitate Prophetae eatenus esse elegantem, compendiosum, severum, rudem, prolixum, & obscurum*". (G III 34).
[573] TTP, Pref. p.12; G III 10

[574] "Não pretendo, porém, excluir absolutamente que os profetas pudessem argumentar a partir de uma revelação; afirmo simplesmente que, quanto mais rigorosa é a sua argumentação, mais o conhecimento que têm da matéria revelada se aproxima do conhecimento natural. É sobretudo por essa razão que se diz que os profetas possuem um conhecimento acima do natural, isto é, por falarem em termos de puros dogmas, decretos ou sentenças. E por isso é que o maior dos profetas, Moisés, jamais produziu um verdadeiro argumento". (TTP, XI, p.189).
"*Nolo tamen absolute negare Prophetas ex revelatione argumentari potuisse, sed hoc tantum affirmo, quo Prophetae magis legitime argumentantur, eò eorum cognitio, quam rei revelatae habent, ad naturalem magis accedit, atque ex hoc maxime dignosci Prophetas cognitionem supra naturalem habere, quod scilicet pura dogmata, sive decreta, sive sententias loquantur; & ideo summum Prophetam Mosen nullum legitimum argumentum fecisse; & contra longas Pauli deductiones & argumentationes, quales in Epistol. ad Romanos reperiuntur, nullo modo ex revelatione supranaturali scriptas fuisse concedo. Itaque tam modi loquendi, quam disserendi Apostolorum in Epistolis clarissime indicant, easdem non ex revelatione*". (G III 153).

justificassem essas posições. O próprio Moisés, diz Espinosa, o maior dos profetas, jamais produziu um argumento verdadeiro ("*eo summum Prophetam Mosen nullum legitimum argumentum fecisse"*G III 154; TTP, XI, p.188). Muito diferente é o que ocorre com os apóstolos que, além de profetizarem por sinais, também ensinavam e falavam como doutores. Eles lançavam mão de um outro gênero de conhecimento: a razão. Paulo, por exemplo, o mais filósofos dos apóstolos, não só possuía um conhecimento natural mas apresentava, na *Epístola aos Romanos*, diversos argumentos e longas deduções, o que mostra o caráter racional de seu conhecimento[575].

Os profetas, portanto, não apresentaram propriamente um conhecimento das coisas naturais e espirituais, isto é, eles não possuíam um saber filosófico, muito embora possa suceder que por meios desconhecidos, como conclusões separadas das premissas, acessassem e ensinassem verdade racionais aos homens sem os meios pelos quis eles foram descobertas, "pois nada impede que Deus comunique de modo diferente aos homens aquilo mesmo que conhecemos pela luz natural"[576]. De modo que é possível avaliar se também se poderia encontrar razão em alguns discursos proféticos, como vestígio de elementos racionais na religião.

Contudo, o próprio objetivo da revelação é de outra natureza. A revelação feita a Caim ensina-nos, diz Espinosa, "apenas que Deus o exortou à verdadeira vida". (TTP III p.48; G III 43) e não qual seja essa "verdadeira vida". E embora alguma noção de "verdadeira vida" esteja implícita nos termos e razões de Caim "pode-se admitir o contrário, visto que essa admoestação está adaptada exclusivamente à sua maneira de pensar". (TTP III p.48; G III 43)

Ora, como a mente humana é parte do intelecto infinito de Deus, dizer que ela percebe algo significa dizer que Deus, "não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado por meio da natureza da mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência

---

[575] "Já quanto às longas deduções e argumentos de Paulo que se encontram na *Epístola aos Romanos*, estou, pelo contrário, convencido de que não foram de modo algum escritos por revelação sobrenatural". (TTP, XI, 189).
"*& contra longas Pauli deductiones & argumentationes, quales in Epistol. ad Romanos reperiuntur, nullo modo ex revelatione supranaturali scriptas fuisse concedo"* (G III 153).

[576] Deus revela aos homens o que ultrapassa os limites do conhecimento natural e até o que não o ultrapassa (pois nada impede que Deus comunique de modo diferente aos homens aquilo mesmo que conhecemos pela luz natural)". (TTP, I, p.17).
"*Quare ad alias causas, & media, quibus Deus ea hominibus revelat, quae limites naturalis cognitionis excedunt, & etiam quae non excedunt (nihil enim impedit, quominus Deus ea ipsa, quae nos lumine naturae cognoscimus, aliis modis hominibus communicet) pergo, ut de iis prolixius agam*". (G III 16).

da mente humana, tem esta ou aquela idéia"[577] (EII p11 Cor). Logo, o filósofo, na medida em que tem ideias intrinsecamente verdadeiras, isto é, ideias adequadas, sabe, apenas por tê-las, que elas são verdadeiras. Pois a ideia verdadeira em nós é adequada em Deus, enquanto Deus é explicado pela natureza da mente humana[578]. (EIIp43). O filósofo e o profeta, por conseguinte, aprendem a mente de Deus de maneira radicalmente diversa. Enquanto o filósofo se volta sobre os conteúdos espirituais e especulativos, o profeta possui um conhecimento confuso, não demonstrativo, limitado ao âmbito moral e cujo estilo varia conforme a sua imaginação.

O profeta em hebraico se chama *Nabi*, ou seja, um intérprete de Deus. (TTP, I p. 15; G III 15) Aquele que interpreta os decretos divinos que lhe foram revelados para outros que não tiveram acesso direto a essa revelação. Estabelece-se assim uma relação de autoridade e confiança na palavra do profeta. E embora a filosofia, isto é, a ciência natural, seja divina, os filósofos não podem ser considerados profetas, pois quem escuta os filósofos torna-se filósofo pois a filosofia é um conhecimento demonstrativo e, portanto, inteligível e comunicável, ao passo que os que escutam os profetas não se tornam profetas, pois não se trata de um conhecimento racional, isto é, demonstrativo e sua essência é baseada na imaginação orientada para uma relação de fé e autoridade, confiança e submissão, entre o que fala e comanda e o que escuta, assente e obedece[579].

A filosofia, em seu sentido mais estrito deve, portanto, encerrar um estilo invariável, não adaptado à imaginação, e que seja conforme à certeza intrínseca, isto é, ser um saber claro e distinto e, por isso, demonstrativo e comunicável a todos. Mas não a todos universalmente, mas apenas àquelas mentes que estão interiormente arranjadas de modo a penetrarem e prosseguirem na teia demonstrativa, uma vez que certas noções comuns, que são a base do nosso raciocínio, são claras e distintas "apenas para os que não sofrem de preconceitos" (EIIp40Esc1) ["*Deinde quaenam communes, et quaenam*

---

[577] *"Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed qua|tenus per naturam humanae mentis ex|plicatur sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam".* (G II 122).

[578] "*Idea vera in nobis est illa, quae in Deo, quatenus per naturam mentis humanae explicatur, est adaequata*" (G II 84)

[579] "Porque, se os homens que escutam os profetas se tomassem profetas, como se tomam filósofos os que ouvem os filósofos, então o profeta não seria um intérprete dos decretos divinos, pois quem o ouvia não se apoiava no seu testemunho e autoridade, mas sim na revelação divina e no testemunho interior". (TTP, 16, p.16; G III 16 n.2)

iis tantum, qui praejudiciis non laborant, clarae et distinctae"] (G II 176). A ordem geométrica é, portanto, de saída, uma seleção de leitores.

Trata-se de um estilo filosófico que se difere daquele conhecimento que é "segundo a ordem comum da natureza" *["ex communi natuare ordine"]* (EIIp29 Esc; G II 164.), e que se define por uma concatenação de idéias que envolve a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano. Ou seja, uma concatenação de idéias que envolve a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, mas que é incapaz de explicar a natureza dessas coisas exteriores e dessa concatenação. (EII p18 Esc.).

Por conseguinte, o estilo da filosofia deve ser, num primeiro sentido, aquele que, desvencilhado ao máximo da imaginação, possui uma dimensão puramente intelectual, como prevê o método[580]. Trata-se, portanto, de um estilo conforme ao conhecimento da ordem comum da natureza, ["*ordo comunis naturae*"] que coincide com uma concatenação das idéias que se faz segundo a ordem do intelecto ["*concatenatione idearum, quae fit secundum ordinem intellectus*"], ordem que é a mesma em todos os homens e pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras (EIIp18Esc.)[581].

Em suma, trata-se de um estilo adequado ao exercício daquela parte de nós que é definida pela inteligência, a nossa melhor parte[582], ["*pars illa nostri, quae intelligentia definitur, hoc est pars melior nostri"],* que se satisfaz apenas com o verdadeiro ["*nihil*

---

[580] "O escopo, pois, é ter idéias claras e distintas, tais, a saber, que provenham da pura mente e não de movimentos fortuitos do corpo".(TIE §91)
*"Scopus itaque est claras et distinctas habere ideas, tales videlicet, quae ex pura mente et non ex fortuitis motibus corporis factae sin*t". (G V 82)

[581] "Digo que essa concatenação se faz segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano, para distingui-la da concatenação das idéias que se faz segundo a ordem do intelecto, ordem pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras, e que é a mesma em todos os homens".(EIIp18Esc).
"*Dico secundo hanc concatenationem fieri secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani, ut ipsam distinguerem a concatenatione idearum, quae fit secundum ordinem intellectus, quo res per primas suas causas mens percipit, et qui in omnibus hominibus idem est*". (G II 148).

[582] "Se compreendemos isso [i.é., que a potência humana é bastante limitada, sendo infinitamente superada pela potência das causas exteriores] clara e distintamente, aquela parte de nós mesmos que é definida pela inteligência, isto , a nossa melhor parte, se satisfará plenamente com isso e se esforçará por perseverar nessa satisfação. Pois, à medida que compreendemos, não podemos desejar senão aquilo que é necessário, nem nos satisfazer, absolutamente, senão com o verdadeiro. Por isso, à medida que compreendemos isso corretamente, o esforço da melhor parte de nós mesmos está em acordo com a ordem da natureza inteira". (EIV Cap. 32)
"*Quod si clare et distincte intelligamus, pars illa nostri, quae intelligentia definitur, hoc est pars melior nostri, in eo plane acquiescet et in ea acquiescentia perseverare conabitur. Nam, quatenus intelligimus, nihil appetere nisi id, quod necessarium est, nec absolute nisi in veris acquiescere possumus; adeoque quatenus haec recte intelligimus, eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturae convenit"*. (G II 524).

appetere nisi id, quod necessarium est, nec absolute nisi in veris acquiescere possumus"] e cujo esforço [dessa parte] está em acordo com a ordem da natureza inteira ["*eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturae convenit"]* (EIV Cap. 32). Um estilo em consonância com a disciplina mental requerida para adquirir e expor - já que a ordem da descoberta é a mesma que a da demonstração - aquele conhecimento que tem o poder de "ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto"[583] (EVp 10).

[583] "Durante o tempo em que não estamos tomados por afetos que são contrários à nossa natureza, nós temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto". (E V p10)
"*Hac potestate recte ordinandi et concatenandi corporis affectiones efficere possumus, ut non facile malis affectibus afficiamur. Nam (per prop. 7. hujus) major vis requiritur ad affectus secundum ordinem ad intellectum ordinatos et concatenatos coercendum quam incertos et vagos*" (G II 548)

5.1.1 - A geometria genética como filosofia do contínuo: a dialética da dialética. A perspectiva inclusiva e o cosmopolitismo expressos na recusa de positividade à "forma do erro".

Num primeiro sentido, portanto, o estilo da filosofia de Espinosa é geométrico e esse é o traço mais marcante de sua obra magna. A *Ética demonstrada à maneira dos geômetras* é a realização mais perfeita de uma filosofia cuja operação demonstrativa é dedução genética, sintética e intuitiva e cujo plano e método já eram inteiramente formulados no *Tratado da Emenda do Intelecto* como a forma necessária e adequada à verdadeira filosofia. Com efeito, a ordem geométrica não poderia deixar de ser afirmada por Espinosa como o caminho mental adequado, a partir do momento que seu pensamento toma plena posse de si mesmo, o que é visível no TIE. A *Ética*, nesse sentido, aparece como um sistema filosófico que organicamente adota um estilo (ou forma) de exposição geométrica radicalmente demonstrativo e agudamente articulado do qual se coloca como indissociável; modelo expositivo cuja origem mais evidente são os *Elementos* de Euclides. Contudo, trata-se de uma herança incrementada pelos modernos desenvolvimentos que reformaram a geometria introduzindo o movimento lógico no interior das definições tornando-as genéticas.

A tese de Carl Gebhardt, nesse contexto, que afirma ser o Barroco o resultado do encontro entre a forma renascentista com o infinito presente no gótico culturalmente hegemônico na Espanha, "o país eternamente medieval", também se ajusta à filosofia de Espinosa quando se considera a relação entre forma e conteúdo da doutrina. A Espanha é a pátria do Barroco por guardar em seu âmago "a nostalgia do infinito"[584], de modo que podemos entender o infinito atual originário da Barcelona gótica de Hasdai Crescas como o elemento primordial da filosofia de Espinosa. Elemento infinitamente infinito que é plasmado pelo geometria genética cujos desenvolvimentos são provenientes, se não diretamente da península itálica, ainda sim do espírito tardo renascentista do Merton College, em particular dos trabalhos de seu diretor, Henry Savile (1549-1622), do qual Hobbes seria um "continuador"[585]. Geometria genética que, ao que tudo indica, teria

[584] Gebhardt, *Judaisme et Baroque*, 2000, p.38

[585] Gueroult, 1974, p. 463, nota 61.

alcançado Espinosa pelo estudo do *De Corpore* e do *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae*[586].

E, de fato, longe de representar uma referência acidental a influência de Hobbes sobre Espinosa é reconhecidamente "maciça em diversos âmbitos e sentidos"[587]. Do ponto de vista do método os dois filósofos possuem a mesma concepção científica, a saber, a ideia de um conhecimento causal demonstrativo em que análise e síntese são reversíveis, de maneira tal que "*scientia* e demonstração são inseparáveis"[588]. E não por acaso há quem considere Espinosa "o companheiro de armas de Hobbes"[589]. A concepção genética da geometria herdada de Hobbes, desempenha, assim, o papel decisivo na concepção que Espinosa faz do entendimento humano.[590] É célebre, nesse sentido, a categórica formulação de Gueroult, segundo quem "todos os traços pelos quais Espinosa caracteriza a Geometria são aqueles sublinhados por Hobbes"[591].

Contudo, há que se levar em consideração as interpretações que vêem uma sobrevalorização da herança Hobbesiana no que concerne a natureza da definição e do conhecimento científico em detrimento da influência dos *Segundos Analíticos*, ao qual o discurso científico de Espinosa poderia igualmente ser remetido. Nessa linha, "a própria oposição e recusa por parte de Espinosa em relação do aristotelismo então vigente - a lógica escolástica - consistiria em uma espécie de apropriação disso mesmo que é recusado"[592]. E de fato, sabemos que Espinosa procurou adquirir a custosíssima edição das *Opera Omnia* de Aristóteles, publicada na Basiléia em 1548 por Johannes Oporinus. O que prova que ele possuía plena consciência valor de Aristóteles, genuína consideração por suas ideias e seu interesse não se restringia aos golpes que desferiu contra o filósofo grego, isto é, menos à sua filosofia e mais à autoridade representada por seu nome no ambiente das escolas[593]. O que pode ser observado na carta 56 onde, respondendo com certa irritação à Hugo Boxel, que lhe perguntava sobre a

---

[586] Gueroult, M. Spinoza, 1968, p. 13

[587] Boss, G.,"*La conception de la Philosophie chez Hobbes et Spinoza*", in Archives de Philosophie. v.2 n. 48. 1985

[588] Chauí, 2000, p. 626

[589] Tönnies, F. *Vida e Doctrina de Tomás Hobbes*, Madrid, Revista de Ocidente, 1932. p. 152

[590] Gueroult, 1968. p. 37

[591] Gueroult, 1968. p. 484

[592] Resende, C.N. *Intellectus Fabrica,* tese de doutorado, 2009. Introdução, p.12

[593] Manzini, F. *Spinoza, une lecture d'Aristote*. França: Presses universitaires de France, 2009, p. 15

existência dos espectros, Espinosa afirma que a autoridade de Aristóteles, Platão ou Sócrates não tem, para ele, grande peso[594]. E de fato, por mais que Espinosa conceda valor ao corpuscularismo, ele não é um atomista. Atomismo que seria incongruente, menos com a negação do vazio, onde Espinosa segue Aristóteles, mas sobretudo por sustentar que a extensão (como o pensamento e qualquer outro atributo) é contínua e infinitamente transformável (modificável), não podendo existir ou ser concebido adequadamente um elemento discreto como o átomo. De modo que os corpos simples, isto é, "aqueles que se distinguem entre si apenas pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão" (EIIp13Ax2), devem ser entendidos como abstrações, uma vez que os corpos reais devem ser complexos[595]. E de fato, a própria noção de parte e todo, posta nesses termos não são entes reais, mas entes de razão[596], de modo que na natureza não existem, a bem dizer, átomos ou corpos simples e discretos como elementos mínimos da extensão, o que seria absurdo. A ilusão linguística e imaginativa que supõe como discretas e fixas coisas que em realidades sempre graduais e contínuas.

---

[594] "*Non multùm apud me Authoritas Platonis, Aristotelis, ac Socratis valet*". (G IV 61).

[595] Cf Chauí, 1999, p. 706.

[596] "A isto respondemos: 1. Que parte e todo não são entes verdadeiros ou reais, mas somente entes de razão e, por conseguinte, na Natureza não existe nem todo nem partes". (KV, I, 2, 19). "*Waarop wy antwoorden: 1. dat deel en geheel geen waare of dadelyke wezens zyn, maar alleen wezens van reeden en dienvolgende en zynin de Natuur nog geheel nog deelen"*. (G I 25)

Mas, com efeito, Hobbes[597] parece ser o filósofo mais próximo de Espinosa, e presente em sua biblioteca, a partilhar a ideia de que a definição é entendida não simplesmente como *descriptio generati*[598], (a descrição do que é gerado) mais como *descriptio generationis* (descrição da geração) - que engloba a primeira - como no caso do círculo definido como figura produzida pelo movimento de uma linha reta do qual uma de suas extremidades permanece fixa e a outra móvel, nos mesmos termos da *De*

[597] Em pontos fundamentais, a filosofia de Hobbes e Espinosa se aproximam e se afastam. O nominalismo de Hobbes, fundamentado na hipótese da "aniquilação do mundo", que inaugura a *Philosophia Prima* do *De Corpore*, retira o alcance ontológico dos universais e conduz a uma concepção artificial do conhecimento que interdita o acesso à essência do real de maneira que nosso conhecimento é limitado aos acidentes fundamentais da substância. A filosofia, segundo Hobbes, é a ciência dos acidentes. Não por acaso, a primeira e mais importante definição do sistema de Hobbes é a definição de filosofia e jamais de substância. Deus, longe de ser entendido como "causa de si", é um ser "sem causa"; Deus não é, portanto, objeto ou fundamento do conhecimento filosófico, uma vez que este é ciência das causas. Hobbes revela assim uma posição antropocêntrica e radicalmente anti-teocêntrica, herança do humanismo de sua juventude, que se não é tardo renascentista em sentido puro, reflete, assim como seu encanto pelas máquinas, uma maneiras pela qual o Renascimento se expandiu, isto é, **o maneirismo (negrito nosso)**, muito embora tenha sido ele o filósofo a realizar a grande teorização do absolutismo, a mais conhecida forma política do Barroco. O antropocentrismo de Hobbes também poderia ser confirmado pelo fato de que seu conceito nominalista de "definição"marcar o limite do acesso ao real. A definição, diz Hobbes, não revela a essência da coisa, mas, ao contrário, consiste em "uma oração que significa os nossos conceitos acerca da natureza da coisa".(*De Corpore*, V, 7, 1969, p. 60). "*For definition is not the essence of any thing, but a speech signifying what we conceive of the essence therefore; and so also not the whitnesse itself, but the world witness, is a genus, or a universal name*". Um panorama filosófico invertido àquele em que se sustenta uma *scientia intuitiva* capaz de captar uma coisa cuja "essência envolve a existência". Em Hobbes, o "ser" é entendido como mero "verbo de ligação" (*signum conexionis*) que conecta as palavras na proposição.A metafísica tradicional consistiria assim em uma ilusão promovida pelo deslizamento do verbo de ligação que postula o "ser", ou o "entre" como objeto do discurso ocasionando os absurdos filosóficos. Há em Hobbes também uma concepção artificial da linguagem que se manifesta de maneira mais contundente na teoria da verdade e que revela um abismo intransponível entre a razão (artifício) e o mundo (natureza): a verdade, diz Hobbes, está no que é dito e não na coisa *"Veritas enim in dicto, non in re consistit". (De Corpore I, III, 8)* Na perspectiva do naturalismo integral de Espinosa o pensamento humano é regido pelas leis da natureza que são as mesmas do pensamento divino, de modo que o pensamento humano, em seu processo de construção intelectual, exprime uma necessidade idêntica na produção de ideias que aquela que existe na produção dos entes físicos que derivam da substância entendida sob o atributo extensão. Para Hobbes, ao contrário, a razão humana é a expressão de uma potência de fazer esvaziada de qualquer validade ontológica e radicalmente separada de Deus e da natureza. (Cf. Zarka. Y. C. *La Décision Métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin 1999. p. 161).

[598] O cerne da nova geometria está na mudança do aspecto descritivo da definição, que passa da consideração "do que é gerado" (*descriptio generati*) para a consideração do "como se dá a geração" (*descriptio generationis*). Passa-se do "o que é" para o "por que é", visando o aspecto produtivo da figura em questão. O que é um círculo? A resposta descritiva é aquela que afirma a figura na qual todos os pontos periféricos são equidistantes do centro, ou seja, ela oferece uma propriedade, uma qualidade, do círculo, mas não uma definição no sentido em que essa inclui a causa imanente eficiente. Definir, por conseguinte, implica em conhecer a causa produtora da existência do círculo. Somente assim é possível observar a produção do círculo, isto é, a causa que o faz existir produzindo suas propriedades. Guardadas as diferenças, a teoria da definição genética tem impacto direto no modelo de racionalidade empregado por Hobbes e por Espinosa. Em Hobbes, a razão geométrica não se molda à natureza e à especificidade do seu objeto, mas o submete às suas necessidades internas, enquanto que em Espinosa, ela exprime a própria espontaneidade produtiva da natureza. A unidade do método demonstrativo e de seus procedimentos genéticos e dedutivos assegura a homogeneidade da ciência a despeito da heterogeneidade dos objetos. Por isso é possível tratar os apetites como se trata de linhas, superfícies e volumes, ou do estado como se fosse uma máquina a ser construída pelo artífice.

Corpore[599] (*Co* I, I 5). Trata-se de explicar o objeto pelo seu ser próprio, como diz Espinosa a Tschirnhaus, isto é, por sua causa eficiente interna[600]. A posse da definição estruturada a partir de sua causa eficiente interna permite à razão deduzir todas as propriedades de uma figura determinada em continuidade umas com as outras, isto é, não como elementos que se relacionam exteriormente, mas como propriedades orgânicas e relacionais de um mesmo todo. Entende-se assim o movimento da linha reta da qual a extremidade é imóvel, não como uma infinita coleção de raios discretos, mas como um movimento que varre integralmente a área do círculo produzindo geneticamente infinitos raios, uns contínuos aos outros.

Há, portanto, uma implicação entre geometria, imanência, inteligibilidade absoluta e necessidade, pois na medida em que a metafísica adota a ordem geométrica - ambas isomorficamente concebidas sob o signo da imanência, ela se configura como ciência que apreende a inteligibilidade absoluta da realidade entendida globalmente em sua autoprodução necessária e diferenciações internas. A razão, por sua vez, entendida como causa gerativa, deduz por sua espontaneidade necessária - uma vez que ela própria exprime a produção e a ordem real das coisas, já que Deus se exprime por meio da mente humana - todas as propriedades da realidade em geral a partir da combinação de definições genéticas e axiomas ou seja, as noções comuns ou ideias adequadas das propriedades das coisas, os elementos comuns a todas as coisas, que existem na parte e no todo (EIIp37Dem.), que só podem ser concebidos adequadamente (EIIp38Dem). Princípios universais e noções comuns que, embora não constituam o conhecimento de nenhuma coisa singular, são o fundamento do nosso raciocínio (EIIp40Esc1).

Como se a ordem geométrica, por seu engenho e inteligibilidade imanentes, partindo de definições genéticas, caminhando por ilimitados reenvios na teia demonstrativa, "cujos nós são teóricos e práticos"[601], possibilitando considerar os

---

[599] Cf. *De Corpore* I,I,5, *English Works of Thomas Hobbes*. *Elements of Philosophy, The First Section Concerning Body* Ed. Molesworth. Vol. 1., London: John Bohn , 1969, p.6.

[600] "Quanto a saber de que ideia de uma coisa, entre muitas outras, podem ser deduzidas todas as propriedades de um objeto considerado, só observo uma regra: é preciso que a ideia ou a definição faça conhecer a causa eficiente da coisa". (Carta 60, p 234) "*Jam autem, ut scire possim, ex quâ rei ideâ ex multis omnes subjecti proprietates possint deduci, unicum tantùm observo, ut ea rei idea, sive definitio causam efficientem exprimat*". (G IV 270).

[601] Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza, La première partie - La nature de choses*, PUF, Paris, 1998. p.19

diversos ângulos de uma ideia e se valendo da reversibilidade entre análise e síntese, fosse o estilo propício a dar forma inteligível ao intelecto humano, uma forma ela própria infinita[602] e contínua à totalidade da realidade, como uma espécie de mapa ontológico que revela Deus em sua atividade infinitamente produtiva. Mas ao mesmo tempo, seguir a ordem geométrica observando seus múltiplos e meticulosos ângulos, o modo como uma ideia é produzida por outra, ou como uma afirmação se segue de outra em cada proposição é uma tarefa difícil, mesmo para aqueles versados nas demonstrações. De modo que a expressão *[“prolixo nostro geometrico ordine’]* (EIVp18Esc; G II 418) aparece como um típico emblema Barroco expressando o labirinto da razão, um “*claro labirinto*”, certamente, mais ainda sim um labirinto onde a clareza deve, pelo esforço da mente, ser contínua e geometricamente produzida.

A geometria genética aparece então como a forma não da melhor mas da verdadeira filosofia [“*Nam ego non praesumo me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio”]*[603] (Carta 76; G IV 320b), isto é, aquela que permite ao intelecto humano apreender a natureza divina e aquilo que dela se segue imediatamente, como o intelecto infinito ou *ideia de Deus* (o espírito de cristo, de que falaremos mais adiante) e as demais modificações. Instala-se assim o movimento inteligível apto a revelar a história de cada conceito em sua gênese lógica, sem opô-los ou apartá-los (como elementos discretos) de maneira absoluta dos demais conceitos, anulando-os por

---

[602] A geometria genética, portanto, não se apresenta como ciência do finito voltada para o infinito, como pretende Hegel, nas *Lições de história da filosofia*, mas como forma, ela própria infinita e *aguda*, e por isso, adequada e necessária a seu objeto, isto é, Deus, a substância infinitamente infinita. O que também aparece como consequente da prolífica fórmula de Gebhardt, que vê o Barroco como “desejo de forma e vontade de infinito”.

[603].“Quereis raciocinar, entretanto, e me perguntais como eu sei que minha filosofia é melhor entre todas aquelas que jamais foram, são e serão ensinadas no mundo. (...) Eu não pretendo ter encontrado a melhor filosofia, mas sei que tenho conhecimento da verdadeira. Vós me perguntareis como eu o sei. Eu responderei: da mesma maneira que vós sabeis que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos (...)” . (Cf. Carta 76 de Espinosa a Albert Burgh)
“*Ratione tamen uti velle videris, meque rogas, quomodo sciam meam philosophiam optimam esse, inter illas omnes quae unquam in mundo doctae fuerunt, etiamnum docentur aut unquam imposterum docebuntur? (...) Nam ego non praesumo me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio. Quomodo autem id sciam si roges, respondeo eodem modo ac tu scis tres angulos Trianguli esse aequales duobus rectis (...)*” (G IV 320 b).
Vale notar que a analogia matemática também é explorada como elemento retórico em outras passagens da obra, como em EIVp18 “Como a razão não exige nada que seja contra a natureza, ela exige que cada qual ame a si próprio; que busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser. **Tudo isso é tão necessariamente verdadeiro quanto é verdadeiro que o todo é maior que qualquer uma de suas partes (veja se a prop. 4 da P. 3)”**. **(negrito nosso).**

completo. Compreende-se, portanto, os infinitos graus de participação na natureza divina, elevando a alteridade ao infinito sem jamais permitir a incomunicabilidade entre as partes do real, isto é, mantendo a unidade da absoluta multiplicidade produzida pela potência infinita que se expressa pela ação produtiva da substância.

A tese do Barroco tal como esboçada por Gebhardt permite pensar a dimensão cultural envolvida na relação entre forma e conteúdo na metafísica geométrica de Espinosa, nos termos em que Jean Rousset identificou o estilo Barroco, entendendo-o como "o cofre no qual repousa o absoluto"[604]. Recupera-se assim a importante questão barroca a respeito da relação entre exterior (que na arquitetura é representado pela fachada) e o interior (decoração), que se traduz, na *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras,* pela questão da adequação/inadequação entre forma geométrica e conteúdo. Questão central da interpretação de Gilles Deleuze a respeito de Leibniz como filósofo Barroco, onde a mônada é entendida menos como átomo e mais como cela, sacristia ou sala de leitura[605], a exemplo do *Studiolo* do *Palazzo Vecchio* de Florença, uma câmara secreta sem janelas, "um compartimento no qual todas as ações são internas"[606]. De onde se pode observar a autonomia do interior da mônada em relação à fachada. Interpretação que faz depender a compreensão da natureza da mônada e seu jogo de "luz-espelho-ponto-de-vista-decoração-interior", tal como o descreve Deleuze, da compreensão da arquitetura barroca, ecoando assim Wolfflin e certamente Gebhardt.

Em sua descrição metafórica e anatômica do que seria a mônada, Deleuze pretende que a harmonia entre as dimensões interior/exterior seja restaurada por outra duplicidade: a cisão interna, isto é, a divisão de andares da mônada. Ele recorre, portanto, à tese de Wolfflin visando estabelecer que o mundo Barroco organiza-se de acordo com dois vetores: a força que puxa para baixo e o impulso para o alto. A massa que afunda e a alma que ascende à razão. Esses dois vetores, metafísico e físico compõe a mesma casa e constituem, segundo Deleuze, aquele núcleo que é propriamente Barroco: a distinção de andares na casa (da mônada). Não se trata da distinção de dois mundos da tradição platônica, mas de um mundo cindido internamente em dois andares

---

[604] Rousset, Jean, *La Littérature de L'âge Baroque en France*. Ed Corti, pp-168-71, e do mesmo autor *L'Intérieur et l'extérieur: essais sur la poésie et sur le théâtre au 17e siècle,* Ed Corti, 1968

[605] Deleuze, Gilles, 1991, p. 48.

[606] Deleuze, Gilles, 1991, p. 48.

pela *Dobra (Le Pli)*. Esse seria, em sua interpretação, o elemento propriamente Barroco que expressa a transformação do *cosmos* em *mundus*[607].

Ora, se a dicotomia interna é índice do Barroco para o autor de *Diferença e Repetição*, essa tese confirma a argumentação de Carl Gebhardt acerca do ambiente que produziu Espinosa. Por essa linha argumentativa mobilizada por Deleuze, os marranos, ex marranos e criptojudeus seriam o povo Barroco por excelência devido a seu psiquismo cindido (ou dobrado). E Espinosa, apartado de seu povo, nem português, nem espanhol, nem holandês, nem judeu, mas envolvendo todas essas dimensões em continuidade, vivendo o exílio do exílio do exílio, seria a realização plena das dicotomias internas, encontrando no cosmopolitismo que compreende as infinitas dobras e redobras da experiência, sua saída filosófica e existencial. E de fato, uma metafísica da imanência recusa a ideia de dois mundos, mas enxerga do ângulo da eternidade, do ponto de vista do infinito, a perfeita continuidade que conecta as infinitas modificações (dobras e redobras) que se sucedem, existindo contínua e relacionalmente e só assim podendo existir.

Retomando a argumentação, Espinosa também não poderia se furtar a atribuir um valor decisivo à ordem geométrica, ao contrário do que diz Yirmiyahu Yovel, justamente porque sua mais alta intuição racional é aquela de uma *Causa Sui* que afirma como absoluta clareza a imanência absoluta de um *Deus sive Natura sive Substantia*"[608]. Essa única razão seria suficiente para afirmar a forma da filosofia como consequência necessária de uma metafísica que, constrangendo o intelecto, inverte decididamente a ordem do filosofar. Com efeito, a ordem geométrica aparece como a expressão mesma do modelo de conhecimento verdadeiro e adequado, cujo caráter demonstrativo é ancorado numa metafísica da imanência que, por sua vez, demonstra que a geometria genética funda sobre si mesma o conhecimento verdadeiro, isto é, adequado e necessário, e que anuncia apoditicamente a verdade que o pensamento não tem outro

---

[607] Deleuze, *A Dobra, Leibniz e o Barroco*, Ed Papirus, São Paulo, 1991, p.51

[608] "A primeira e mais importante das ideias de Espinosa é o reconhecimento da imanência absoluta de Deus e sua identidade com a totalidade do real. Essa é a mais alta intuição racional de Espinosa e absolutamente a primeira ideia (*idea vera*) e a mais compreensiva, **aquela de onde parte sua filosofia independentemente de qual seja a forma da *Ética*. O resto do sistema explica essa ideia e a específica no pormenor" (negrito nosso)**. Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza et autres hérétiques*, Seuil, Paris, 1991 p. 272

fundamento senão ele próprio[609]. Ao invés de um *Αγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω*[610], presente no pórtico da academia de Platão, a impressão que se tem é que Espinosa teria gravado, subvertido e radicalizado, na própria ordem da filosofia algo como: "Entre somente aquele que for geômetra". De modo que a geometria genética passaria a ser "a carta universal do saber humano".[611]

Não se trata aqui de oferecer uma explanação detalhada do método abrangendo suas partes e elementos, o lugar de cada um dos gêneros do conhecimento, a teoria da definição perfeita, a natureza dos axiomas como verdades eternas, a estrutura das ideias adequadas, a teoria da verdade e da certeza – e do falso e do absurdo -, o sentido do método como norma da ideia verdadeira, a reflexividade da ideia, a afirmação da absoluta identificação das razões e causas, a redução de todas as ideias a uma única, ligando as ideias de tal modo que "a mente reproduza objetivamente a formalidade da natureza, no todo e em cada uma de suas partes"(TIE §91)[612]. Ou seja, a equivalência realizada por uma metafísica geométrica que intelige que a "potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir, de onde resulta que o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se, objetivamente, em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão, da idéia de Deus"[613]. (EIIp7Cor.). Em suma, a identidade entre ordem ideal e processo real que produz uma *ordo philosophandi,* como espelho perfeito e infinito da *ordo rerum,* cuja imagem intelectual tem máximo significado

---

609 "(...) *que la connaissance vraie, c'est-à-dire adéquate, procède du tout aux parties; qu'elle est déduction génétique, intuitive; que son opération est immédiatement saisie dans la géométrie génétique; que cette géométrie est le modèle de toute connaissance vraie et, en conséquence, de toute vraie métaphysique; qu'en revanche, la métaphysique démontre que la connaissance more geometrico fonde seule la connaissance vraie ; que par là elle commande et justifie la méthode requise pour la philosophie (inspirée à cet égard par Hobbes plutôt que par Descartes); qu'aucune connaissance vraie ne pouvant se réaliser hors d'une déduction de type géométrique, toute tentative de comprendre l'Éthique en la dépouillant de sa forme revient à vouloir accéder à la vérité par la négation du procès qui la rend possible*". Gueroult, 1968, p. 13

610 Que poderíamos traduzir como: "Quem for alheio à geometria não entre".

611 Gueroult, *Spinoza, De L'âme, Ethique II* - 1972, pp. 477-8.

612 "A seguir, para que todas as idéias sejam reduzidas a uma, tentaremos ligá-las e ordená-las de tal modo que nossa mente, quanto possível, reproduza objetivamente a formalidade da natureza, no todo e em cada uma de suas partes".(TIE §91). "*Deinde, omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra, quoad ejus fieri potest, referat objective formalitatem Naturae, quoad totam et quoad ejus partes"*.(G V 82).

613 "*Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est, quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo objective*".(G II 110).

Barroco a julgar pelas formulações de Heinrich Wolfflin no que concerne o infinito e de Leo Spitzer quando se considera a mesma dignidade conceitual atribuída à extensão e ao pensamento, colocando matéria e espírito, corpo e mente no mesmo plano, como já mostramos no capítulo dedicado ao Barroco entendido como a dupla face de Espinosa e à possível recuperação da tese dialética de Gebhard.

Para as pretensões deste capítulo, nos limitamos a dizer que o método consiste numa ordem pela qual a mente percebe as coisas por sua causa primeira e necessária. Conhecer filosoficamente é, portanto, perceber com necessidade a necessidade das coisas e nisso consiste a liberdade da mente. Trata-se de uma operação que envolve ideias adequadas (EIIDef.4) uma vez que a mente é uma ideia e, nesse movimento, se autodetermina a partir de seu interior. En suma, trata-se de uma atividade que dá direção racional ao espírito, de modo que partindo de uma ideia determinada qualquer e percebendo que esta não pode ser senão um modo singular de um atributo que exprime a natureza do ente perfeitíssimo que é causa de si, apreende-se, "simultaneamente"[614] (*simul*), a ideia de Deus. Ao ser a primeira causa de todas as coisas e causa de si mesmo, Deus é uma substância que se dá a conhecer por si mesmo. Por isso Espinosa critica Tomás de Aquino pela ideia de que a existência de Deus não poderia ser demonstrada *a priori* uma vez que Ele não tem causa". (KV, I, 1, 10). Segundo Espinosa, a existência de Deus pode ser demonstrado *a priori*.

A "ideia de Deus" difere:

i) das ideias que envolvem o impossível, isto é, as quimeras, cujas essências contradizem as existências (TIE, 53);

ii) das ideias que envolvem o possível, ou seja, aquelas cuja essência não são contraditórias nem com a existência nem com a não-existência, muito embora sua essência seja sempre necessária, mas cuja necessidade ou impossibilidade de existir da coisa denotada pela ideia dependa de causas ignoradas por nós. Com efeito,

iii) a ideia de Deus, a primeira e mais compreensiva das ideia implica a existência da coisa da qual ela é ideia, isto é, é contraditória com a sua não-existência. Trata-se de uma ideia única pois sua essência envolve a existência necessária. Uma

[614] "Não podemos entender nada sobre a natureza se não desenvolvermos ao mesmo tempo o conhecimento da causa primeira, ou seja, de Deus" (TIE §92 n.2). "*nihil nos de natura posse intelligere quin simul cognitionem primae causae sive Dei ampliorem reddamus*" (G V 98 n2)

ideia que não depende do sujeito que a afirma e que revela Deus como o *subjectum* de todas as coisas. (KV, I, 1 nota 50). Trata-se da ideia de"um ser que existe por si mesmo e que, portanto, se dá a conhecer a si mesmo e se demonstra por si mesmo" (KV I, 7, 10). Uma ideia infinita que coincide com o intelecto infinito de Deus, revelando não só sua existência, mas sua natureza infinita enquanto ser dotado de infinitas naturezas das quais se seguem efeitos infinitos. Enquanto ser cuja essência envolve a existência necessária, Deus é o ser do qual tudo é afirmado, a saber, infinitos atributos, cada um dos quais é infinitamente perfeito em seu gênero. (KV, I, 2, 1)

Em outras palavras, Espinosa parte de uma ideia possuidora de um status privilegiado, uma vez que sua realidade objetiva demonstra sua própria realidade formal e a partir da qual é possível deduzir as infinitas ideias claras e distintas que dela resultam numa sequência necessária, geométrica, livre e autonomamente concatenadas, de modo que há uma implicação direta entre realidade e verdade, uma vez que essa possui caráter intrínseco[615].

Há, contudo, a dificuldade de se penetrar na transparência da ordem real e racional que exprime a realidade em função da existência de uma camada, ela também dotada de uma certa proporção de realidade, entendida como uma ordem imaginária, isto é, um conhecimento que é "segundo a ordem comum da natureza". Daí as concatenações mentais ilusórias e os preconceitos como a crença na existência de aberrações, e a admiração pelo ininteligível e inexplicável. De onde se segue a tentativa de se estabelecer o sobrenatural e o transcendente como fontes legitimadoras de valor

---

[615] "Embora seja difícil precisar qual o acesso que Espinosa teve a Suárez e aos grandes filósofos do mundo ibérico, o fundamento de sua filosofia depende em boa medida dos conceitos de essência formal e essência objetiva das ideias, oriundos do pensamento medieval e da escolástica barroca. Trata-se de uma distinção que considera por uma lado a ideia como realidade e ato mental (realidade formal da ideia, isto é, a formação e a existência da própria ideia na mente) e por outro o conteúdo representativo de que a ideia é investida (a realidade objetiva da ideia, ou seja, aquilo que é pensado no ato mental de pensar). Quem pensa, pensa algo. Tem-se assim, no ato de pensar, um algo em que se pensa. A realidade formal e a realidade objetiva. São esses operadores que, assim como ocorre em Espinosa, igualmente se encontram por trás, por exemplo, do *cogito* cartesiano. Com efeito, Descartes coloca no fundamento de suas meditações uma ideia cuja realidade objetiva é sua própria realidade formal. Aquilo que penso é o próprio pensamento ou o ato de pensar. O que permite a Descartes encontrar uma certeza absoluta. Quem pensa que está pensando, está pensando e, por isso, tem certeza de que pensa enquanto pensa. Ao mesmo tempo, não pode duvidar do que pensa, pois a dúvida é pensamento. E não é possível pensar que não se está pensando, o que seria violar o princípio de não contradição, ou seja, pensar e não pensar ao mesmo tempo. "*Je pense, donc je suis*". Não posso, portanto, duvidar que penso enquanto penso e aquilo que pensa não pode ser um nada". Cf. Rezende, Cristiano Novaes, "*O construtivismo de espinosa e a analogia arquitetônica da ideia*" FAFIL-UFG, Palestra não publicada, Brasília, PPG-FAU-UNB 08/07/2022, p.4

ético e autoridade política; como os milagres que o vulgo entende como "obras de Deus ou fatos insólitos da natureza", *["Vulgus itaque opera naturae insolita vocat miracula, sive Dei opera"]* (TTP, VI, p.96; G III 81), mas que a filosofia demonstra ser apenas um fato cuja causa natural não podemos explicar ["*Possem quidem dicere, miraculum esse id, cujus causa ex principiis rerum naturalium lumine naturali notis explicari nequit*"] (TTP, VI, p. 98; G III 84)

Trata-se, portanto, de uma ordem do preconceito e do absurdo que cresce e se multiplica na medida em que "as idéias inadequadas e confusas seguem-se umas das outras com a mesma necessidade que as idéias adequadas, ou seja, claras e distintas".[616] (EIIp36). Daí a necessidade de emendar o intelecto, isto é, passar de um conhecimento "segundo a ordem comum da natureza", ou seja, a desordem das existências mutáveis oferecidas à experiência à ordem necessária e imutável de dependência causal, isto é, "a passagem do mutável ao conhecimento das leis imutáveis da mudança[617].

Encerrar a filosofia num estilo entendido como forma geométrica e genética equivale a estabelecer uma ordem capaz de apreender a racionalidade do que é apreendido pela fantasia imaginativa com irracional, sem sentido e contrário à natureza. O que não apenas é engenhoso e agudo do ponto de vista filosófico, pois vira do avesso a concepção tradicional mas também possui máximo significado como expressão do cosmopolitismo próprio da época e do estilo Barroco, uma vez que a filosofia não exclui o conhecimento "segundo a ordem comum da natureza", mas, ao contrário, o abarca e o compreende em continuidade com os infinitos graus de perfeição na natureza divina e em conformidade com a tese de que "não há, nas idéias, nada de positivo pelo qual se digam falsas"[618] (EIIp33). A verdade, nesse quadro, não é, portanto, a pura ausência ou privação do erro e, paralelamente, não se pode pensar a "forma do erro" como uma simples inadequação. Ao contrário, a verdade se mostra como relacional. Em outras palavras, Espinosa estabelece uma perspectiva que, engenhosa e agudamente, não opõe o verdadeiro ao falso de maneira simplista, mas que reconhece a existência das percepções incompletas e mutiladas que o fizeram, quando ainda jovem filósofo,

---

616 "*Ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur ac adaequatae, sive clarae ac distinctae ideae*" (G II 170).

617 Chauí, 2000 p. 578.

618 "*Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur*". (G II 168)

compreender erroneamente a realidade como "vã, desordenada e absurda" *["vana, inordinata, absurda"]* (Carta 30 p.150; G IV 166). Uma ideia que que será elaborada por ele ao longo de toda sua vida até o final de sua obra, sendo cada vez mais refinada, como a oposição entre uma ordenação real e outra imaginária que, pelo preconceito, de alguma maneira, ordena o absurdo[619].

Daí o "absurdo do absurdo", isto é, o absurdo de se postular a existência uma irracionalidade pura ou de negar a racionalidade de alguma parte do real como se alguma coisa existisse sem razão, isto é, existisse sem razão de ser e ser concebida, ou seja, existisse sem causa real e lógica. Por isso, Espinosa afirma a Tschirnhaus, através de G.H. Schuller, na Carta 58, que se ele "examinar as coisas com espírito atento, verá que tudo é congruente", ["*Nam si meam, sententiam attento animo examinare velis, omnia congruere videbis, &c']* (G IV 268).

De fato, na medida em que a ideia adequada é intrinsecamente verdadeira (EIIDef4), ela é pura positividade lógica e por isso é possível à mente humana construir geometricamente, enquanto parte do intelecto infinito de Deus, uma ordem inteligível e objetiva que espelhe e exprima integralmente a ordem formal da natureza (EIIp7Dem). As essências objetivas exprimem assim, essências formais existentes[620]. Trata-se da série das coisas fixas e eternas, ou seja, a ordem das essências, das causas e dos seres reais que nos dá as determinações intrínsecas de uma coisa, por oposição à série das existências mutáveis que consistem em denominações extrínsecas. Enfim, a série na qual, diz Espinosa, (se valendo de uma elocução religiosa, dos códigos da lei divina das

---

[619] "Com efeito a natureza não está limitada pelas leis da razão humana, as quais não se destinam senão à verdadeira utilidade e à conservação dos homens, mas por uma infinidade de outras leis, que respeitam à ordem eterna de toda a natureza, da qual o homem é uma partícula, e só por cuja necessidade todos os indivíduos são determinados a existir e a operar de um certo modo. Por conseguinte, tudo aquilo que na natureza nos parece ridículo, absurdo ou mau, é assim porque só parcialmente conhecemos as coisas e ignoramos na maior parte a ordem e coerência de toda a natureza, e porque queremos que todas as coisas sejam dirigidas pelo que prescreve a nossa razão, quando aquilo que a razão diz ser mau não é mau em relação à ordem e às leis da natureza universal, mas unicamente em relação às leis da nossa natureza". (TP, II, 8, p.16).
"*Nec mirum; nam natura non legibus humanae rationis, quae non nisi hominum verum utile et conservationem intendunt, continetur, sed infinitis aliis, quae totius naturae, cujus homo particula est, aeternum ordinem respiciunt, ex cujus sola necessitate omnia individua certo modo determinantur ad existendum et operandum. Quicquid ergo nobis in natura ridiculum, absurdum, aut malum videtur, id inde est, quod res tantum ex parte novimus, totiusque naturae ordinem et cohaerentiam maxima ex parte ignoramus, et quod omnia ex praescripto nostrae rationis ut dirigerentur volumus: cum tamen id, quod ratio malum esse dictat, non malum sit respectu ordinis et legum universae naturae, sed tantum solius nostrae naturae legum respectu*".(G, Vb22, 280)

[620] Chauí, 1981, p.26. nota 21.

tábuas de Moisés), as leis estão inscritas "como em seus verdadeiros códices"[621], leis segundo as quais todas as coisas singulares se fazem e se ordenam, como estabelece o §101 do TIE.

A adequação da ideia ao objeto é, portanto, o resultado de uma adequação mais fundamental e primeiríssima, a adequação imanente da ideia a si mesma, cujo modelo e norma intelectiva é dado pela geometria que se volta para as essências e não para os fins. Por isso, a certeza não é privação da dúvida, mas algo de absolutamente positivo, cristalino (EIIp49Esc.) e agudo. O elemento lancinante que fere de pontadas o intelecto.

A geometria, portanto - nos mesmos moldes da negação dialética que opera sobre a contradição supondo-a como positivamente existente - abarca o erro constatando nele alguma positividade parcial, uma vez que a negação pura, absoluta e unilateral, equivaleria a privá-lo de ser, o que é absurdo. Não se pode considerar como impossível, isto é, como contraditório, uma coisa que existe na natureza, seja ela concebida em sua dimensão física ou noética. Se algo cuja essência não envolve a existência existe de fato, trata-se não apenas de algo possível (sob certo aspecto) como necessário (sob outro aspecto), uma vez que tem causas reais para existir. E portanto não é contraditório com a existência. O finito exprime o ser e nunca o não-ser, uma vez que existe em relação ao ser infinito e esse é seu parâmetro a partir do qual exprime determinado grau de realidade da qual participa. São essas consequências de uma filosofia da imanência, cujo infinito e o contínuo aparecem como termos e conceitos indissociáveis.

Trata-se, portanto, de corrigir o intelecto cultivando-o e paulatinamente curá-lo das incongruências e enfermidades, consciente de que essas lhe são naturais. O infinito, nessa perspectiva, pode ser encontrado como inscrito na forma geométrica genética na medida em que esta, do ponto de vista que Deus tem das coisas, não opõe simplesmente e de maneira ingênua o verdadeiro ao falso, mas os assimila como partes contínuas e integrantes da mesma história lógica e natural que alcança a totalidade sem recusar ou excluir nada. Daí a perspectiva imanente de um naturalismo integral que rechaça os transcendentais e as abstrações entendendo que "as ideias não sejam outra coisa que narrações, ou seja, histórias mentais da natureza"[622] ["*Ideae enim nihil aliud sunt, quam*

[621] "*Haec vero tantum est petenda a fixis atque aeternis re|bus [37] et simul a legibus in iis rebus, tanquam in suis veris codicibus, inscriptis, secundum quas omnia singularia et fiunt et ordinantur*". (G V 90).

[622] C.M. I, VI. p.

narrationes sive historiae naturae mentales"] (G I 246). Nesse sentido, se poderia dizer que a perspectiva operada por uma metafísica da imanência ordenada pela geometria genética se mostra como uma "dialética da dialética" que "exclui a exclusão", afirma as infinidade das partes finitas como contínuas, recusando que verdadeiro e falso se relacionem como entes exteriores um ao outro, uma vez que ambos fazem parte do mesmo processo intrínseco, de modo que o erro, a bem dizer, só pode ser entendido adequadamente como uma parte da história genética do verdadeiro ou "modalidade do verdadeiro"[623]. Descortina-se assim uma perspectiva eminentemente inclusiva, - cujo sincretismo e cosmopolitismo entendidos como signos do Barroco, são elevados ao infinito - ao abraçar todos os seres ao referi-los à realidade primeira, num sentido perfeitamente ajustado ao "desejo de infinito e vontade de forma"[624] como elementos definidores do Barroco.

Por conseguinte, a experiência particular do leitor da obra é também levada em consideração uma vez que pode-se partir de qualquer ideia na "ordem do filosofar", já que "todas as ideias, enquanto referidas a Deus são verdadeiras"[625] (EIIp32) e em Deus, "estão em perfeita concordância com os seus ideados". O que é condizente com a concepção de uma construção racional infinita que compreende múltiplas entradas na filosofia e o livre movimento lógico e autônomo do pensamento que caminha de proposição a proposição sem que haja qualquer submissão a uma autoridade externa ao próprio pensamento. Daí a ideia de que leitor é parte integrante da obra e que pelo contato ativo de seu pensamento com essa, ele teria suas ideias rearranjadas e sua potência intelectual expandida por sua própria atividade[626]. De fato, se num universo absolutamente infinito o centro está em todas as partes, não poderíamos, num certo sentido, partir de qualquer lugar na ordem das razões? Mas já não partimos, sempre, de pontos diferentes, isto é, singulares? Daí que a obra maior de Espinosa, a *Ética,* é

---

[623] Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoz*a,Vol.II,, PUF, Paris, 1998. p.257

[624] Gebhardt, 2007, p.121

[625] "*Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt.* Demonstratio. *Omnes enim ideae, quae in Deo sunt, cum suis ideatis omnino conveniunt*". (G II 168).

[626] Lord, Beth, *Spinozas's Ethics*, Indiana University Press, Bloomington, 2010 p. 11

desenhada inteligivelmente como um livro infinito, isto é, uma obra sem princípio nem fim, da qual é impossível abrir duas vezes qualquer de suas páginas[627].

Na medida em que são investidas da mesma potência e espontaneidade produtiva que anima a totalidade da natureza, não há uma ideia que não seja um modo de Deus concebido pelo atributo pensamento. Por isso Espinosa afirma que o método não consiste na busca por uma ideia verdadeira, mas ao contrário, ele parte de uma ideia verdadeira (*idea vera*) - que é também uma ideia adequada (*idea adaequata*), como diz a Tschirnhaus, e dela se diferencia apenas extrinsecamente[628] - e se constitui como exposição sintética que força o entendimento à compreensão por meio de um conhecimento reflexivo (ideia da ideia).

O método consiste, portanto, em "dirigir a mente" segundo a "norma da ideia verdadeira".[629] Mas qualquer ideia é verdadeira na medida em que a compreendemos como integrante da ordem e à concatenação universal das ideias, isto é, quando ela é inteligida como parte daquilo que Espinosa chama de "intelecto infinito", e nesse sentido ela é pertencente a um "sistema infinito de pensamentos que constitui o conhecimento de tudo o que existe, conforme necessariamente é produzido da essência de Deus"[630]. Assim, "será perfeitíssimo o método que mostre de que modo a mente há

---

627 Tatián, Diego, *Anomalía italiana, Antonio Negri lector de Spinoza*, Revista Nombres, Facultad de Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba. Núm. 4, 1994, p.146

628 "Não reconheço qualquer diferença entre a ideia verdadeira e a ideia adequada, senão que a palavra verdade relaciona-se apenas à concordância da ideia com seu objeto, enquanto que a palavra adequada relaciona-se com a natureza da ideia em si mesma. Não há, portanto, qualquer diferença entre uma ideia verdadeira e uma adequada, além dessa relação extrínseca" (Carta 60 p. 234)
"Inter ideam veram & adaequatam nullam aliam differentiam agnosco, quàm quòd nomen veri respiciat tantummodò convenientiam ideae cum suo ideato; Nomen adaequati autem naturam ideae in se ipsâ; ità ut reverâ nulla detur differentia inter ideam veram, & adaequatam praeter relationem illam extrinsecam". (G IV 270).

629 "Como, pois, a verdade não necessita de nenhum sinal, mas basta ter as essências objetivas das coisas, ou, o que dá na mesma, as idéias, a fim de que se tire toda a dúvida, daí se segue que não é o verdadeiro método procurar o sinal da verdade depois de adquirir as idéias, mas que o verdadeiro método é o caminho para que a própria verdade ou as essências objetivas das coisas ou as idéias (tudo isso quer dizer o mesmo) sejam procuradas na devida ordem"(TIE §36).
"*Cum itaque veritas nullo egeat signo, sed sufficiat habere essentias rerum objectivas aut, quod idem est, ideas, ut omne tollatur dubium; hinc sequitur, quod vera non est methodus signum veritatis quaerere post acquisitionem idearum; sed quod vera methodus est via, ut ipsa veritas aut essentiae objectivae rerum aut ideae (omnia illa idem significant) debito ordine quaerantur*".(G V 32)

630 "*Spinoza maintains that there is an infinite system of actual thought, constituting knowledge of everything that exists, as necessarily produced from the essence of God or nature: He calls this system infinite intellect, or the idea of God*". Cf. Wilson, Margareth, Don Garret (org), *Spinoza's theory of knowledge*, The Cambridge Companion to Spinoza, Cambridge Companions Online © Cambridge University Press, 2006, p. 99

de ser dirigida conforme a norma da ideia dada do ente perfeitíssimo" [631]. (TIE §38, p. 49)

Mas como a tradição interpretativa da filosofia de Espinosa é plena de perspectivas contrastantes, não são menos contrastantes os debates acerca do estatuto atribuído à ordem geométrica. Duas vias interpretativas, com seus diferentes matizes, tradicionalmente se impuseram dando respostas à questão.[632] Por um lado os que afirmam haver uma conexão necessária entre forma e conteúdo na filosofia, de modo que esta não poderia ser exposta senão de forma geométrica ou axiomática. Uma grande exemplo são os estudos fundadas sobre a ordem das razões, como as leituras imanentes da obra, dais quais o grande expoente é Martial Gueroult, cuja interpretação rechaça de saída qualquer leitura que não percorra o encadeamento lógico dos teoremas da *Ética*. Negar a demonstração geométrica, diz Gueroult, seria como querer "acessar a verdade pela negação do processo que a torna possível"[633], uma vez que o raciocínio não poderia ser separado da forma através da qual ele próprio é desenvolvido. Nessa mesma linha existem as leituras que, mesmo não perfazendo a estrita "ordem das razões", concedem máximo valor à ordem geométrica, vendo nela a expressão insigne da filosofia.

Por outro lado há os que entendem ser a forma geométrica um acessório exterior ao conteúdo mesmo da filosofia, de modo que ela seria dispensável ou então, consistiria apenas uma forma de apresentação[634], sem maiores implicações para a natureza da doutrina. São leituras que taxativamente negam a adequação entre forma e conteúdo da filosofia, buscando no que está "*behind the geometrical method"*o cerne da doutrina. Interpretação cujo mais importante representante é, H. A. Wolfson, formulador do

---

[631]"*hoc est, perfectissima ea erit methodus, quae ad datae ideae entis perfectissimi normam ostendit, quomodo mens sit dirigenda*". (G V 34) *Utilizamos neste capítulo a tradução de Cristiano Rezende do *Tratado da Emenda do Intelecto*, Tradução e nota introdutória Cristiano Novaes de Rezende, Col. Fausto Castilho, Editora da Unicamp, 2015.

[632] Mark, Carson T. *"Ordine geometrico demonstrata: Spinoza's use of the axiomatic method*. In: The review of metaphysics, 1975, vol 29, n. 2. Mark rejeita a expressão "forma geométrica", utilizando em seu lugar "forma axiomática" ou "método axiomático", por entender que parte do imbróglio interpretativo advém dessa confusão.

[633] Gueroult, 1968. p. 13

[634] Intérpretes como Kuno Fischer, Jacob Freudenthal e H. Joachim sustentaram que o pensamento de Espinosa necessita de uma exposição axiomática. Já Leon Roth, Stuart Hampshire, assim como H. A. Wolfson, por distintas razões, negam que a substância do pensamento de Espinosa dependa de sua exposição axiomática. Cf. Mark, 1975, p. 263

método histórico crítico[635], que pressupõe que todos os textos tenham uma espécie de dualidade entre um autor explícito e outro implícito, de modo que não se poderia apreender o primeiro sem o conhecimento do segundo. Por conseguinte, a forma geométrica da filosofia não é necessária, nem indispensável ao seu conteúdo, podendo ser entendida, no limite, como tão somente um elemento literário obscuro[636], metafórico[637] ou um artifício cosmético que se acopla a uma matéria que lhe é indiferente, tendo alguma utilidade somente no que tange o aspecto pedagógico da demonstração.

E há inclusive quem sustente que Espinosa teria sido fundamentalmente um dialético[638]. O que está longe do absurdo, uma vez que à semelhança da dialética na antiguidade, pensando no sentido do verbo *dialegesthai* como aparece notadamente em Platão, onde a filosofia é entendida como modo de vida que envolve uma contínua atividade interlocutória de descoberta e propagação da verdade. Ora, a filosofia de Espinosa não é uma *investigação* solitária, uma *confissão* ou uma *meditação*, mas possui um caráter eminentemente dialógico, um verdadeiro diálogo, uma vez que valoriza ao máximo (se nutre e tem por objeto) as relações sociais entre os homens. A filosofia, nesse sentido, à semelhança da dialética, aparece como construção comunitária. É o que se vê, por exemplo, no papel desempenhado por seu círculo de amigos mais próximos, cujo epistolário, e em especial a Carta 8 de Simon de Vries, dão testemunho inquestionável da índole coletiva essencial de sua filosofia.

> "Ainda que nossos corpos estejam afastados um do outro, muito frequentemente vós me haveis estado presente ao espírito, sobretudo quando me dedico aos vossos escritos e os

[635] Wolfson, 1934, p. 7

[636] Cf. Curley, Edwin, *Behind the Geometrical Method*: A Reading of Spinoza's Ethics, Princeton University Press, Princeton 1988, p. 11. "Wolfson está certo ao sustentar que o estilo axiomático de apresentação de Espinosa não fornece a clareza que ele pretende. As definições são comumente obscuras, os axiomas frequentemente não evidentes e as demonstrações muitas vezes não são convincentes".

[637] Cf. Yovel, 1991, p. 185. Yirmiyahu Yovel, considera o método geométrico dispensável, sendo mais uma questão de forma e tom filosófico, de modo que mesmo sendo uma "antítese do discurso metafórico" o método consistiria "numa espécie de metáfora".

[638] Lucca, John De, *Wolfson on Spinoza's Use of the More Geometrico*, in Dialogue, Canadian Philosophiacal Review Vol. 6, pp 89 – 102, p.90, June 1967.

> manipulo. Mas como nem tudo parece igualmente claro ao nosso círculo de amigos (eis por que reconstituímos nosso colégio), e não quero que penseis vos ter esquecido, resolvi vos escrever. No que se refere ao colégio, ele está instituído da seguinte maneira: um dos membros (em rodízio) lê vosso texto e explica como o entende; após o que, retoma todas as demonstrações, seguindo a ordem das proposições enunciadas por vós. Se acontece de não podermos nos contentar, julgamos que vale a pena anotar a passagem e vos escrever para que vós nos esclareçais, se possível, e que, sob vossa conduta, possamos defender as verdades cristãs contra a superstição religiosa e sustentar o ataque de quem quer que seja."[639]

O conjunto das cartas dá provas da natureza e da gênese comunitária de diversas obras de Espinosa, como os *Princípios da Filosofia de Descartes* e dos *Cogitata Metaphysica*, escritos, segundo a Carta 13, a pedido dos amigos, mas também em conjunto com eles, como atesta a redação do prefácio de Lodewyck Meijer no PPC à pedido do próprio Espinosa[640]. Do mesmo modo, o TTP nasce da necessidade de

[639] *"Quamvis autem corpora ab invicem tam longe divisa sint, animo tamen saepissime praesens adfuisti meo, praesertim tuis in scriptis cum versor, manibusque tracto. Sed cum nobis collegis non omnia satis clara appareant, (ideoque iterum colegii initium fecimus) neque me tui immemorem esse putes, animum ad hasce litteras scribendas appuli. Collegium quod attinet, eo instituitur modo: Unus (sed suae cuique vices) perlegit, pro suo conceptu explicat, porroque omnia demonstrat, secundum tuarum propositionum seriem, ac ordinem; tum si accidat, ut alter alteri satisfacere non possit, operae pretium esse duximus, illud annotare, atque ad te scribere, ut, si possibile, nobis clarius reddatur, et duce te contra superstitiose religiosos, Christianosque veritatem defendere, tum totius impetum mundi stare possimus*". (G IV 39).

[640] "Após ter transferido meu domicílio para cá, no mês de abril, parti para Amsterdã. Na minha chegada, alguns de meus amigos me solicitaram uma cópia de um certo tratado contendo a exposição, conforme o método geométrico, da segunda parte dos Princípios de Descartes, e um resumo das mais importantes questões de metafísica, um tratado por mim ditado a um jovem a quem eu não queria comunicar livremente minha própria maneira de ver. Além disso, me pediram para expor, do mesmo modo, a primeira parte dos Princípios. Como me era difícil recusar o pedido, pus-me a trabalhar e, em duas semanas, terminei a primeira parte e a enviei aos amigos, que então me pediram autorização para publicar o todo. Eles a obtiveram sem esforço, sob a condição de que um dos dois, em minha presença, aperfeiçoasse o estilo desse escrito e juntasse um pequeno prefácio no qual advertisse, por um ou dois exemplos, que, longe de ter todo o conteúdo por verdadeiro, expressava, sobre mais de um ponto, uma opinião totalmente contrária. Tudo isso um dos amigos, que devia cuidar da publicação dessa pequena obra, me prometeu fazer, e isso me reteve durante algum tempo em Amsterdã. E em meu retorno a esta cidade em que habito, tive tantas visitas que não pude dispor de mim mesmo" .

"*Cùm mense Aprili meam supellectilem huc transtuli, Amstelaedamum profectus sum. Ibi quidam me Amici rogârunt, ut sibi copiam facerem cujusdam Tractatûs, secundam Partem Principiorum Cartesii, more Geometrico demonstratam, & praecipua, quae in Metaphysicis tractantur, breviter continentis, quem ego cuidam juveni, quem meas opiniones apertè docere nolebam, antehac dictaveram. Deinde rogârunt, ut quàm primùm possem, primam etiam Partem eâdem Methodo concinnrem. Ego, ne amicis adversarer, statim me ad eam conficiendam accinxi, eamque intra duas hebdomadas confeci, atque amicis tradidi, qui tandem me rogârunt, ut sibi illa omnia edere liceret, quod facilè impetrare potuerunt, hac quidem lege, ut eorum aliquis, me praesente, ea stylo elegantiori ornaret, ac Praefatiunculam adderet, in quâ Lectores moneret, me non omnia, quae in eo Tractatu continentur, pro meis agnoscere, <[*]> cum non pauca in eo scripserim, quorum contrarium prorsùs amplector, hocque uno, aut altero exemplo ostenderet. Quae omnia amicus quidam, cui editio hujus libelli curae est, pollicitus est facere, & hâc de causâ aliquod tempus Amstelaedami moratus sum. Et à quo in hunc pagum, in quo jam habito, reversus fui, vix mei juris esse potui propter amicos, qui me dig|nati iv64 sunt invisere"*. (G IV 63).

respostas às acusações de ateísmo. O *Tratado Político*, como diz seu prefácio, parece nascer da solicitação de um amigo, possivelmente Jarig Jelles. E igualmente o *Compêndio de gramática da língua hebraica,* certamente vem a lume em função do pedido dos amigos que gostariam de ter acesso o antigo testamento em hebraico.

Esses pontos são importantes e mostram que o caráter comunitário presente na tessitura das obras não pode ser visto como um elemento casual, mas uma determinação mesma da doutrina, que oferece, para tanto, uma justificação filosófica. Daí a tese do *Tratado da emenda do Intelecto* que compreende o sumo bem como fruição conjunta do bem com o maior número possível de indivíduos.

> "O sumo bem, contudo, é chegar ao ponto de gozar com outros indivíduos, se possível, dessa natureza. Qual, porém, seja ela mostraremos em seu lugar, a saber, o conhecimento 8 da união que a mente tem com toda a Natureza. [14] Este é, portanto, o fim ao qual tendo: adquirir uma natureza assim e esforçar-me por que muitos a adquiram comigo; isto é, pertence também à minha felicidade fazer com que muitos outros entendam o mesmo que eu, a fim de que o intelecto deles e seu apetite convenham totalmente com o meu intelecto e o meu apetite"[641]. (TIE§13,14)

Em suma, a filosofia não nasce de um mergulho do autor nas profundezas de si mesmo, isolado do ambiente e contato externo. Ao contrário, a filosofia é filha da cidade e do mundo e é a resposta do pensamento ao contexto social preciso, que a determina, como fica patente pela carta 15

> "Enfim, eu vos peço mui encarecidamente, meu queridíssimo amigo, renunciar ao que escrevestes ao fim contra esse pobre indivíduo. Ainda que eu tenha muitas razões para vos pedir isso, dar-vos-ei apenas uma: desejaria que todos se persuadissem, em toda parte e sem dificuldade, que publico esse escrito no interesse de todos os homens, e que vós mesmo, ao editá-lo, sois movido pelo único desejo de difundir a verdade; e que zeste, portanto, o melhor possível para que essa pequena obra seja agradável a todos, pois convida os homens, com benevolência e brandura, ao estudo da verdadeira losoa, e que não tivestes outro alvo senão o interesse comum; o que cada um crerá facilmente

[641] *"& omne illud, quod potest esse medium, ut eo perveniat, vocatur verum bonum; summum autem bonum est eo pervenire, ut ille cum aliis individuis, si fieri potest, tali natura fruatur. Quænam autem illa sit natura, ostendemus suo loco, nimirum esse ccognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet. [14] Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere, &, ut multi mecum eam acquirant, conari, hoc est, de mea felicitate etiam est operam dare, ut alii multi idem, atque ego intelligant, ut eorum intellectus, & cupiditas prorsus cum meo intellectu, & cupiditate conveniant*" (G V 14)

> quando vir que ninguém é aí atacado, e que nada é aí dito que possa ser julgado ofensivo a quem quer que seja"[642]. (Carta 15)

Reforçando essa tese, vale observar que no apêndice de *Ética* I, Espinosa, aponta que não foi só a matemática que mostrou aos homens uma outra norma da verdade capaz de libertá-los dos preconceitos e proporcionar um conhecimento verdadeiro das coisas. Ele indica que seria possível assinalar outras razões (além das matemáticas e sua norma de verdade) que podem ter levado os homens a tomarem essa consciência, mas que seria supérfluo detalha-las[643].

As questões relativa ao estatuto da ordem geométrica se confundem com a recepção da obra[644] e inegavelmente provocam incômodo, uma vez que Espinosa não escreveu somente obras em estilo *more geometrico*. Com exceção da poesia, utilizada por exemplo por personagens como Parmênides, Lucrécio ou Solomon Ibn Gabirol, Espinosa lançou mão em sua obra de diversas formas discursivas utilizadas na escrita

---

[642] *"denique enixissime te rogare volo, amice charissime, ut illa, quae in fine scripsisti, in illum homunculum missa faceres, ipsaque prorsus deleres. et quamvis ad hoc te rogandum multae me moveant rationes, unam tantum reddam, vellem enim, ut omnes sibi facile persuadere possint, haec in omnium hominum gratiam evulgari, teque in hoc libello edendo solo veritatis propagandae desiderio teneri, teque adeo maxime curare, ut hoc opusculum omnibus gratum sit, hominesque ad verae philosophiae studium benevole, atque benigne invitare omniumque utilitati studere. quod facile unusquisque credet, ubi neminem laedi videbit"*. (G IV 73).

[643] "Essa razão teria sido, sozinha, realmente suficiente para que a verdade ficasse para sempre oculta ao gênero humano, se a matemática, que se ocupa não de fins, mas apenas das essências das figuras e de suas propriedades, não tivesse mostrado aos homens outra norma de verdade. Seria possível assinalar, além da matemática, ainda outras razões (seria supérfluo enumerá-las aqui) que podem ter levado os homens a tomarem consciência desses preconceitos comuns, conduzindo-os ao verdadeiro conhecimento das coisas". (EIAp.22)
"*Unde pro certo statuerunt Deorum judicia humanum captum longissime superare: quae sane unica fuisset causa, ut veritas humanum genus in aeternum lateret, nisi mathesis, quae non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset et praeter mathesin aliae etiam adsignari possunt causae (quas hic enumerare supervacaneum est), a quibus fieri potuit, ut homines communia haec praejudiciaan imadverterent et in veram rerum cognitionem ducerentur*". (G II 84)

[644]Hegel, em sua crítica à filosofia de Espinosa, compreendendo-a como acosmista e como uma reedição moderna do eleatismo, tem como alvo a ordem geométrica. Segundo Hegel, trata-se de uma forma inadequada ao conteúdo da filosofia e que só deveria ser aplicada às "ciências finitas do entendimento", não à filosofia. Mas, segundo Hegel, não se trata de um defeito da forma tão somente, mas do "defeito fundamental" da filosofia de Espinosa, pois ao subordinar a verdade a um critério formal e exterior, Espinosa estaria negando a natureza do saber filosófico e de seu objeto, o Absoluto. Nas numerosas objeções de Hegel à ordem geométrica, se percebe a confusão entre forma e conteúdo sem compreender adequadamente suas condições de articulação uma vez que Hegel pretende, sobretudo, enquadrar Espinosa em seu próprio esquema lógico. Não é estranho, portanto, que ao tratar de Espinosa, Hegel revele mais sua própria filosofia que aquela do autor da *Ética.* Cf. Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. Vol. III. Fondo de Cultura Econômica: México, 2002. pp. 280-286.

filosófica ao longo da história[645]. Ele compôs um discurso em forma de *Apologia*, escrita em língua espanhola, justificando seu rompimento com a sinagoga, fez uso dos diálogos presentes na *Korte Verhandeling*, realizou a exegese das passagens da escritura no *Teológico-Político*, se valeu da escrita autobiográfica no *Intellectus Emendatione*, cujo proêmio, ao que parece, constitui um exímio uso da dialética e promoveu a discussão dos problemas filosóficos através do epistolário visando o debate (o exame, a crítica e a crítica da crítica) mediante a circulação das teses. De onde se torna difícil não concluir que há filosofia também onde não há ordem geométrica, ao menos de forma explícita. De onde se poderia deduzir que a filosofia, em certo sentido, prescinde da ordem geométrica.

Como se poderia entender as partes "não (explicitamente) geométricas" de sua obra filosófica, como os tratados de filosofia política e o inacabado *Compêndio de Gramática Hebraica,* do qual há a advertência de Jarig Jelles, segundo quem Espinosa…,*"in animo semper habuit Hebræam Grammaticam, more Geometrico demonstratam, luci exponere"*[646]? Poderia então a filosofia presente na *Ética* ser escrita de maneira não geométrica? A forma geométrica seria necessária para a apresentação da verdadeira filosofia? Como entender que os *Princípios da Filosofia de Descartes* que, embora seja apresentada de maneira geométrica, demonstre teses com as quais o próprio Espinosa não concorda? A forma geométrica de demonstração poderia então sustentar uma filosofia que é, em sua essência, falsa?[647]

Contudo, mesmo que os métodos e as formas discursivas sejam diferentes nas diferentes obras, variando em conformidade com o objeto, é possível argumentar que Espinosa, sempre mantém o mesmo tratamento dado à linguagem expresso na investigação de sua origem imaginativa, no exame de seu uso espontâneo, na crítica de sua transposição ingênua e irrefletida para o âmbito conceitual e, por fim, na elaboração das definições e na passagem, via demonstração, do nominal ao genérico ou real. Nesse

---

[645] Wolfson, 1934, p. 39

[646] O *Compêndio de Gramática Hebraica*, aparentemente, segundo a intenção do autor, assumiria a forma *more geométrico* ou seria possuidora de uma geometrização inconclusa. Cf. Santiago, H. *O compêndio de gramática hebraica de Espinosa é uma obra more geométrico demonstrata?* Trans/Form/Ação, Marília, v. 36, n. 2, p. 23-44, Maio/Ago., 2013. / Cf. Akkerman, Fokke; Hubbeling, H. G. *The preface to Spinoza's posthumous works,1677*, *and its author Jarig Jelles* (c. 1619/20-1683). Lias, Lovaina, n. 6, p. 103-173, 1979..

[647] Cf. Andrade, Fernando Dias. Em que sentido se pode dizer que a geometria da Ética é apropriada, adequada e necessária ao seu conteúdo?. Cadernos Espinosanos (USP), São Paulo, v. III, p. 9-16, 1998.

sentido, se poderia defender que mesmo se Espinosa não mantém a ordem geométrica propriamente dita, ele mantém o cerne do procedimento geométrico na integralidade das suas obras.[648] Mesmo não pretendendo resolver aqui todas essas questões, o que extrapolaria o âmbito da pesquisa, vale dizer que elas são de suma importância. Cabe então perguntar: se o estilo da filosofia não pode ser subsumido inteiramente pela forma geométrica, (considerada a existência de obras que não adotam estritamente esse modelo, mesmo quando reproduzem em alguma medida o pensamento o *more geometrico* e não a forma), o que poderia ser elencado como o "estilo" próprio da filosofia de Espinosa?

[648] Chauí, Marilena. *Da Realidade sem Mistério ao Mistério do Mundo*, Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1981, p.84

5.2 - *Odd philosopher yt lives in Holland, but no hollander.*

Por sua condição biográfica como judeu ibérico nascido na Holanda, educado nos padrões sefarditas, banido de sua comuniade e destinado a construir uma nova vida, Espinosa aparece como um filósofo duplamente desterritorializado, experimentando o exílio do exílio. Um amigo de Espinosa, Henry Oldenburg, numa correspondência datada de 7 de outubro de 1665 endereçada à Robert Moray[649] (1609-1673) e reportada três dias depois a Robert Boyle[650] (1627-1691), informa a seus interlocutores que havia acabado de receber uma carta de um "estranho filósofo que vive na Holanda, mas não é holandês" *["odd Philosopher yt lives in Holland, but no Hollander"]*.

A maneira como o Secretário da *Royal Society* caracteriza seu amigo e o apresenta a Moray e a Boyle - embora esse último já dialogasse com Espinosa por meio de Oldenburg - é reveladora do sentimento despertado pelo filósofo e não se limita à duplicidade própria de sua condição de estrangeiro. O caráter "estranho" sublinhado por Oldenburg, não se restringe à dimensão biográfica mas se volta sobre a índole da filosofia de Espinosa, que o secretário da *Royal Society* não compreende completamente, mas o fascina e surpreende. Oldenburg, um mês antes, como vemos pela Carta 29[651] em que noticia o tratado composto por Boyle[652], no qual esse critica as formas substanciais e as qualidades ensinadas nas Escolas, dirige uma sutilíssima ironia à Espinosa originada por certo "estranhamento", com o teor das preocupações do filósofo que a essa altura se empenhava na composição do *Tratado Teológico-Político*.

> "Quanto a vós, vejo que filosofais menos do que teologizais (...), já que ocupais os vossos pensamentos com os anjos, a profecia e os milagres; mas certamente o fazeis filosoficamente e, de qualquer modo, estou certo de que a obra será digna de vós e desejo vivamente conhecê-la"[653]

---

[649] Oldenburg, Henry. Carta 427, Oldenburg to Moray, 7 October 1665 p. 549, in *The Correspondence of Henry Oldenburg*, Edited and Translated by A. Rupert Hall & Marie Boas Hall, Volume II 1663-1665, The University of Wisconsin Press Madison, Milwaukee, and London, 1966

[650] Oldenburg, Carta 43, Oldenburg to Boyle, 10 de outubro de 1665, p. 555.

[651] Carta 29, setembro de 1665.

[652] Aparentemente trata-se de *Origin of Forms and Qualities according to the Corpuscular Philosophy* (1666); possivelmente uma nova edição de *Essay upon nitre*, já mencionado na carta 6 na correspondência de Espinosa. Cf. Dominguez, Atilano, 2018, nota.221, p. 3853.

[653] "*Video, Te non tam philosophari, quam, si ita loqui fas est, Theologizare; de Angelis quippe, prophetia, miraculis, cogitata tua consignas. sed forsan id agis Philosophicè: ut ut fuerit, certus sum, opus esse te dignum, et mihi inprimis desideratissimum*" (G IV 165).

Espinosa aparece primeiramente à Oldenburg, como um filósofo experimental, discutindo questões de natureza físico-química como a decomposição e recomposição dos corpúsculos do salitre, o movimento pendular, a hidrostática e a dióptrica. Ele é visto, portanto, como um participante da revolução científica em curso, como atestam suas relações com Christian Huygens ou Robert Boyle, mediadas pelo próprio Oldenburg. E sua filosofia oferece uma moderna concepção dinâmica da matéria que subverte a noção tradicional de *forma*. Contudo, apesar de se referir às formas substanciais e as qualidades como como infantis e ridículas, *[“doctrinam illam puerilem, & nugatoriam de Formis Substantialibus, Qualitatibus”]*[654], é muito significativo que Espinosa, sabidamente atentíssimo ao próprio vocabulário, decida utilizar um dos mais tradicionais termos do vocabulário filosófico, o conceito de “forma”, que faz parte daqueles termos centrais, mas não definidos em sua filosofia[655]. É notável que ele utilize esse conceito, deslocando explicitamente sua significação, ou mais propriamente, invertendo, pervertendo, corrompendo e subvertendo seu sentido tradicional, uma vez que sua perspectiva é de crítica direta ao hilemorfismo. Em outras palavras, sua argumentação parece assumir um estilo que continuamente se vale da agudeza como torção argumentativa e mutação semântica em meio à demonstração, seja esta geométrica ou não.

Espinosa fala de assim de uma “forma do homem” (EIIp10Esc); da ideia que constitui o ser formal da mente humana” (EIIp15); “forma do indivíduo” (EIIp13, Ax2, Lema3) a “forma da ideia”, “pois, na realidade, a idéia da mente, isto é, a idéia da idéia, não é senão a “forma da idéia”, enquanto esta última é considerada como um modo do pensar, sem relação com o objeto” (EIIp21Esc); Ele fala também em “forma do erro” (EIIp33); “forma da falsidade” (EIIp35Dem), (EIIp49Dem); “forma de uma afeto” (EIII Def Geral dos Afetos); “forma do corpo humano” (EIVp39Dem); ”forma do amor” e “forma do ódio” (EVp2Dem); “causa formal” como sinônimo de causa adequada (EVp31); além de “forma da cidade”e reiteradamente “*imperii forma*” “forma do estado” (TP, VI,2; TP, VII, 25, TP VIII, 13, 14; TP, X,1,2,4).

---

[654]Carta 13 G IV 65

[655] Cf. Moreau, P-F. “*Métaphysique de la substance et métaphysique des formes*” in Groupe de Recherches Spinozistes, Travaux et documents No. 2 - Méthode et métaphysique. Presses de L’Université de Paris, Sorbonne, p. 9.

Um bom exemplo da agudeza pode ser visto na pequena física do *De Mente*. O que constitui a "forma de um indivíduo", é uma união de corpos, como em EIIp13Lema 4, associada à uma determinada proporção de movimento e repouso das partes extensas que juntas constituem a natureza desse indivíduo, estabelecido em EIp13Lema 6.

As investidas do filósofo como físico não o afastam da grandiosa tarefa de construção de uma ciência da interpretação dos textos. Pelo contrário, ele busca sempre continuidades. Ao mesmo tempo que ele constrói uma hermenêutica, seu método é inspirado na moderna ciência da natureza[656]. Desse modo ele se projeta como um autêntico continuador e intérprete crítico da tradição judaica medieval de comentário das escrituras, que passa por Aben Esdra, Moses Maimonides, Judas Alpakhar e Isaac Abrabanel. De onde resulta o espanto[657] de Oldenburg ao notar o filósofo transitar, de maneira contínua, entre domínios que o Secretário da Royal Society julga como mundos apartados, ou, em suas palavras, "filosofar menos do que teologizar".

Oldenburg, à essa altura, talvez não compreenda adequadamente que Espinosa, filósofo da ciência experimental é, simultânea e continuamente, "teólogo livre", que se opõe aos que retorcem a letra da escritura utilizando-a como instrumento de dominação pela imaginação. O filósofo de Amsterdã se coloca como teólogo racional que formula um método de interpretação fundado na razão e, que aprofunda e expande ao absolutamente infinito, a partir da ideia de Deus, "o território da pesquisa racional"[658]. Entende-se assim que de maneira contínua, isto é, sem enfatizar negações, sobreposições ou dualidades discretas, a filosofia diviniza a natureza e naturaliza Deus (e também a religião) numa perspectiva de secularidade que trata como impostura a utilização política do sobrenatural e entende a crença nos milagres como falácias e absurdos explicados somente pela projeção de ordens causais diversas; projeção imaginária que apenas pode ser explicada por uma psicologia ancorada em elementos físicos. De onde resulta que a filosofia de Espinosa parece ter como estilo definidor, tanto nas obras geométricas quanto não geométricas, a contínua inversão de perspectivas, própria da agudeza, fazendo da subversão conceitual e torção discursiva seu horizonte prático e teórico.

---

[656] TTP, VII, p.115, G. VII, 98

[657] Atilano Dominguez acredita que a expressão "*theologizare*" é reveladora da surpresa de Oldenburg pela mudança abrupta da temática dos estudos de Espinosa à época. Domingues, 2018, nora 222. p. 3854.

[658] Mendes, Murilo, *Retratos-Relâmpago*, 1974, p.

5.3 - A ciência dos afetos e a agudeza em se buscar a exatidão geométrica do que é tido por inexato.

Quem entra na filosofia de Espinosa por um texto como a *Ética* ou os *Princípios de filosofia cartesiana* e observa a aridez da ordem das razões, a linguagem purgada de ambiguidades, a inexistência de metáforas e a estabilidade semântica, dificilmente verá sentido em se buscar figuras de linguagem e procedimentos retóricos. Ao contrário, a impressão que se tem é que o método empregado na obra não difere da própria obra e a ordem geométrica domina absolutamente o pensamento, moldando-o internamente e forjando uma linguagem afeita ao elemento noético.

Não por acaso, todos os estudiosos viram como metáfora viva da exatidão das ideias do filósofo o fato dele ter encontrado seu ganha pão como polidor de lentes para microscópios e telescópios. O aspecto cristalino das ideias fundamentais e da lógica geométrica empregada em sua doutrina sugerem fortemente a inexistência de elocução no discurso, como se a forma de expressão do pensamento revelasse o pensamento mesmo, neutro e transparente, na qual a inteligibilidade é apreendida em toda a sua pureza, ausente de qualquer contaminação retórica ou pessoalidade. O que faz sentido, afinal de contas não foi o sentimento de absoluta evidência intelectual proporcionado pela ordem geométrica que fez com que Jarig Jelles[659], no prefácio da edição holandesa dos *Nagelate Schriften*, vertida para o latim por Lodewijk Meyer na *Opera Posthuma*, relativizasse a importância da história pessoal[660] do filósofo para a compreensão de sua filosofia? E não

---

[659] "*[§2] E embora em um livro em que quase tudo é provado matematicamente, pouco importa se sabemos quem foram os pais de seu Autor e que regra de vida ele seguiu (o que emerge mais do que suficiente desses escritos), talvez pareça supérfluo contar essas poucas coisas sobre sua vida"*.
"*[2] Et quamvis libri, in quo cuncta fere Mathematice demonstrantur, parum intersit, ut sciatur, quibus parentibus ejus Auctor fuerit ortus, quamque vitae inierit rationem (haec enim satis superque ex his scriptis manifesta est) non inutile tamen fore visum est, haec pauca de ejus Vita narrare*". Cf. Jelles, Prefazione, *Opera Posthuma*, in. *Spinoza Tutte le opere*, Testi originali a fronte Saggio introduttivo, presentazioni, note e apparati di Andrea Sangiacomo, Traduzioni di Mariaelena Buslacchi, Alessandro Dini, Gaetano Durante, Simona Follini Itália: Bompiani, 2014. p.2538

[660] O que dizer da abertura autobiográfica do *Tratado de Emenda do Intelecto*, cujo estilo é continuamente comparado às *Meditações Metafísicas* de Descartes? É notável que o texto que oferece o fundamento epistemológico da filosofia, o funcionamento do telescópio metafísico de Espinosa, "o laboratório conceitual da *Ética*", com a teoria das definições genéticas, seja também um texto cujo sentido é profundamente autobiográfico. Contudo, há quem diga que no que concerne à sua forma, ele reflete não somente questões biográficas, mas obedece a uma série de exercícios da retórica clássica, particularmente oriundos de Cícero e Sêneca. Cf. Moreau, Pierre-François. *Spinoza: L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF, 1994. pp. 34–35, 42–47, 58–59. Moreau destaca os precedentes literários de discursos análogos e procura mostrar que o proêmio do *Tratado da Emenda do Intelecto* não deve ser lido ingenuamente como uma autobiografia tão somente factual.

foi o próprio Espinosa, que teria pedido a seus amigos que seu nome não figurasse no frontispício da *Ética*[661], querendo que suas ideias fossem consideradas por elas mesmas?

Contudo, se a filosofia se constitui como concatenação de ideias, ela também se expressa como linguagem. De modo que a absoluta clareza noética e apodítica do sistema não implica, *per se*, a ausência de elementos retóricos no âmbito da linguagem, como se a verdade, por sua cristalina arquitetura geométrica e seu brilho intrínseco fosse capaz de seduzir todos os engenhos igualmente e a filosofia dispensasse por completo os recursos da persuasão para as mentes, em diversos graus, imersas em preconceitos. Lógica e retórica atuam, nessa perspectiva, como elementos complementares.

Um bom exemplo nos dá a formulação de EIIIp7, ao mostrar que a natureza de cada coisa singular, isto é, sua essência atual, consiste numa operação que decorre de atividades mais elementares e, simultaneamente, se dá por esta coisa singular participar da *essentia actuosa* da natureza como um todo. Daí a noção de *conatus* como essência de uma coisa singular. Nas palavras de Espinosa, "o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual" (EIIIp7), "*Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam"* (G II 240). Uma formulação notável na qual se vê claramente a presença de uma figura de linguagem e estilo, a saber, um pleonasmo[662], "o esforço pelo qual se esforça", minuciosamente redigido pelo filósofo, não certamente por frivolidade ou redundância, mas com o claríssimo propósito retórico de reforçar uma ideia e um conceito intensificando seu significado pela repetição da palavra. Um recurso retórico típico do Barroco do *Siglo de Oro*, que visa a persuasão, mediante a absorção e a fixação

---

[661] "*[§10] O nome do autor na folha de abertura e em outros lugares é indicado apenas pelas iniciais porque, pouco antes de sua morte, ele pediu expressamente que seu nome não fosse posto na Ética que mandou imprimir; não há outra razão, ao menos ao que parece, por que ele proibiu, além de que ele não queria que a doutrina levasse seu nome. Não é por acaso que no Apêndice à quarta parte da Ética, no capítulo 25, ele afirma que aqueles que desejam ajudar os outros com conselhos ou com ações para desfrutarem juntos do bem supremo, não se preocuparão em nada que um a doutrina leva seu nome; aliás, na terceira parte da Ética, na definição dos afetos, em que explica o que é a ambição, critica quem a faz, não com discrição, mas por desejo de glória*"; ."*[10] Nomen Auctoris in libri fronte, & alibi literis duntaxat initialibus indicatum, non alia de causa, quam quia paulo ante obitum expresse petiit, ne Nomen suum Ethicae, cujus impressionem mandabat, praefigeretur; cur autem prohibuerit, nulla alia, ut quidem videtur, ratio est, quam quia noluit, ut Disciplina ex ipso haberet vocabulum. Dicit etenim in Appendice quartae partis Ethices capite vigesimo quinto, quod, qui alios consilio, aut re juvare cupiunt, ut simul summo fruantur bono, minime studebunt, ut Disciplina ex ipsis habeat vocabulum; sed insuper in tertia Ethices parte Affectuum Definit. XLIV. ubi quid sit ambitio explicat, eos, qui tale quid patrant, non obscure, ut Gloriae cupidos, accusat*".Cf. Jelles, Prefazione, *Opera Posthuma*. 2014. p.2541.

[662] Cf. Rezende, Cristiano Novaes, *A gênese textual da doutrina da educação das crianças no Tratado da Emenda do Intelecto de Espinosa*, Filosofia e Educação, Volume 5, Número 1 Abril, Setembro de 2013. Nota 6. p. 56.

de um argumento na imaginação e na memória, bem como a correspondente ideia no intelecto daquele que o repete.

Como se infere pela seleção de obras que formavam sua biblioteca, sobretudo pela presença dos clássicos latinos e espanhóis, Espinosa foi um profundo observador dos procedimentos retóricos da tradição clássica e moderna[663]. O que contribui para a compreensão de que sua filosofia como uma reação ao espírito retórico tão difundido no período Barroco. Uma reação, por exemplo, aos moralistas e oradores que, por meio de artifícios discursivos, concebem o homem como um "império num império" (*imperium in imperio*), munido de poderes extranaturais, fundados no livre arbítrio e numa vontade soberana que se choca contra a necessidade da natureza. Ao mesmo tempo que o filósofo se volta contra a teologia instituída e a concepção de um Deus transcendente, ele também aparece como adversário daqueles que, por uma eloquência que contradiz a razão, forjando fantasias morais por meio do discurso, transformam as afecções humanas em aberrações produzindo uma sátira no lugar de uma ética, entendendo o homem como um ser que perturba a ordem da natureza ao invés de segui-la, como conta o prefácio da terceira parte da *Ética.*

Espinosa é um atento leitor da filosofia moral da Espanha barroca. Uma matriz de pensamento que incorporou fortemente o estoicismo ao cristianismo nos séculos XVI e XVII,[664] reavivados por Justus Lipsius, e na qual a retórica tem papel determinante. Um contexto intelectual de valorização do papel da elocução como forma de expressão verbal de um pensamento e como elemento do discurso agudo capaz de persuadir ao provocar a admiração. Tão somente pela retórica, portanto, desvinculada do esforço estrito implicado na noção de uma "demonstração racional", uma extensa tradição de oradores, e filósofos cristãos, (que extrapola a Espanha do *Siglo de Oro*) se voltaram para o âmbito moral e, nesse movimento, transformaram o natural em artifício e o habitual em excepcional, horrendo e espantoso. Com isso, acabaram por retirar a naturalidade dos afetos, se colocando acima da natureza humana, detratando-a, julgando-a, e detestando-a.

---

663 Comentando a abertura do TTP Akkerman escreve: "*La première ligne contient une citation de l'Eunuque de Térence, quelques lignes plus loin il y a un emprunt à une autre pièce du même auteur, l'Andria. Tacite, Quinte-Curce, Cicéron, peut-être Lucrèce figurent tous dans ce fragment de la Préface. Spinoza n'a été nulle part dans son oeuvre plus prodigue de son érudition qu'ici"*. Akkerman, 1985, p. 383.

664 "Aquela filosofia que identifica a *recta ratio* estóica e a afirmação de Quintiliano, segundo a qual as regras da vida reta e honesta (*recta honestaque ratio*), devem ser propostas e expostas pelo conhecedor de todas as ciências (*sapiens*), e o homem de bem (*honestus)*, dotado de excepcional aptidão para a palavra e de todas as virtudes do ânimo, ou seja, o orador". Chauí, 2016,p.266

Espinosa conhecia bem essa índole intelectual através do sarcasmo de diversos autores da Espanha seiscentista, em particular Francisco Quevedo, quando satiriza o vício da gula que mata, não a fome, mas o comensal[665]. Um autor que em suas obras morais e filosóficas enfatiza a condição patológica humana, como em sua "*Virtud militante contra las cuatro pestes del mundo e los cuatro fantasmas de la vida*". É em resposta a esse gênero de moralismo presente na sátira, (com as quais Espinosa se deleitava mesmo em sua "vida holandesa" após o *herém*), que vemos o modo exemplar como o filósofo redige a abertura do *De origine et natura afectuum.*

> "Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela. Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império num império. Pois acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio. Além disso, atribuem a causa da impotência e da inconstância não à potência comum da natureza, mas a não sei qual defeito da natureza humana, a qual, assim, deploram, ridicularizam, desprezam ou, mais freqüentemente, abominam. E aquele que, mais eloqüente ou argutamente, for capaz de recriminar a impotência da mente humana será tido por divino"[666] (EIII,Pref. p. 50)

Se contrapondo à retórica dos oradores e aos discursos que angariam a simpatia da multidão provocando admiração, Espinosa constrói um discurso lógico, mas dotado de uma agudeza que inverte o discurso moral. É o que ele faz unindo conceitos extremos e explorando o absurdo de se supor o homem como senhor absoluto de sua vontade, detentor do livre arbítrio e, ao mesmo tempo, como ser essencialmente impotente, vicioso e dominado pelos afetos[667]. A agudeza própria da inversão de perspectiva advém do fato de que aqueles que recriminam os afetos e tratam os homens

---

665 "*Comer hasta matar la hambre, es bueno; mas comer por cumplir con el regalo, hasta matar al comedor, es malo, y la templanza es el mejor Galeno / Lo demasiado siempre fue veneno: a las ponzoñas el ahíto igualo; si a costumbres de bestia me resbalo / a pesebre por plato me condeno. Si engullo las cocinas y despensas, seré don Tal Despensas y Cocinas. ¿En qué piensas, amigo, que me piensas? / Pues me atiestas de pavos y gallinas, dame, ya que la gula me dispensas, el postre en calas, purga y melecinas*". Quevedo, Francisco. Obras Completas de Francisco de Quevedo, Ed. Kindle España, p. 1630.

666 "*Plerique, qui de affectibus et hominum vivendi ratione scripserunt, videntur non de rebus naturalibus, quae communes naturae leges sequuntur, sed de rebus, quae extra naturam sunt, agere. Imo hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur. Nam hominem naturae ordinem magis perturbare quam sequi, ipsumque in suas actiones absolutam habere potentiam nec aliunde quam a se ipso determinari credunt. Humanae deinde impotentiae et inconstantiae causam non communi naturae potentiae, sed nescio cui naturae humanae vitio tribuunt, quam propterea flent, rident, contemnunt vel, quod plerumque fit, detestantur; et, qui humanae mentis impotentiam eloquentius vel argutius carpere novit, veluti divinus habetur*". (G II 218).

667 Cf. Chauí, 2016, p. 273.

como irracionais, carecem eles próprios de razão, ao ignorarem que a natureza é a mesma por toda parte, e sua ação se dá sempre pelas mesmas leis de acordo com as quais todas as coisas são produzidas e se transformam[668].

E dado o preconceito teológico aliado ao discurso que satiriza o homem, ignora-se Deus e sua natureza imutável, unicamente possível de ser conhecida por meio das leis e regras universais tão bem expressas pela geometria. Daí que como resposta aos que, ao invés de compreender preferem abominar ou ridicularizar os afetos e as ações dos homens proclamando sua irracionalidade, se coloca aquilo que para eles seria o mais absurdo, a exatidão geométrica como adequada e necessária ao tratamento das ações e aos afetos humanos, o que é tido por mais inconstante. Eis a agudeza e o contradiscurso de se demonstrar com máxima exatidão e necessidade aquilo que é tido como indemonstrável por sua inexatidão e contingência. Em outras palavras, se afirma a racionalidade do que é proclamado como mais irracional. Espinosa constrói assim, do ponto de vista retórico (na abertura da terceira parte da *Ética*), e conceitual (ao longo

---

668 "Quero, agora, voltar àqueles que, em vez de compreender, preferem abominar ou ridicularizar os afetos e as ações dos homens. A esses parecerá, sem dúvida, surpreendente que eu me disponha a tratar dos defeitos e das tolices dos homens segundo o método geométrico, e que queira demonstrar, por um procedimento exato, aquilo que eles não param de proclamar como algo que, além de vão, absurdo e horrendo, opõe-se à razão. Mas eis aqui o meu raciocínio. Nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma, em toda parte, sua virtude e potência de agir. Isto é, as leis e as regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de fonna, são sempre as mesmas em toda parte. Conseqüentemente, não deve, igualmente, haver mais do que uma só e mesma maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas: por meio das leis e regras universais da natureza. É por isso que os afetos do ódio, da ira, da inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares. Eles admitem, pois, causas precisas, que nos permitem compreendê-los, assim como possuem propriedades precisas, tão dignas de nosso conhecimento quanto as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos causa prazer. Tratarei, assim, da natureza e da virtude dos afetos, bem como da potência da mente sobre eles, por meio do mesmo método pelo qual tratei, nas partes anteriores, de Deus e da mente. E considerarei as ações e os apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos".(EIII,Pref. p. 50).
"*Nam ad illos revertere volo, qui hominum affectus et actiones detestari vel ridere malunt quam intelligere. His sine dubio mirum videbitur, quod hominum vitia et ineptias more geometrico tractare aggrediar et certa ratione demonstrare velim ea, quae rationi repugnare quaeque vana, absurda et horrenda esse clamitant. Sed mea haec est ratio. Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem et ubique una eademque ejus virtus et agendi potentia, hoc est, naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eaedem, atque adeo una eademque etiam debet esse ratio rerum*
qualiumcunque naturam intelligendi, nempe per leges et regulas naturae universales. Affectus itaque odii, irae, invidiae etc. in se considerati ex eadem naturae necessitate et virtute consequuntur ac reliqua singularia; ac proinde certas causas agnoscunt, per quas intelliguntur, certasque proprietates habent, cognitione nostra aeque dignas ac proprietates cujuscunque alterius rei, cujus sola contemplatione delectamur. De affectuum itaque natura et viribus ac mentis in eosdem potentia eadem methodo agam, qua in praecedentibus de Deo et mente egi, et humanas actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset". (G II 220)

das demonstrações), um verdadeiro oxímoro voltado contra o preconceito que se coloca acima da razão por uma autoridade política arbitrária que se vale de uma ilógica torção discursiva, personificada na teologia tradicional e nos filósofos morais que angariam admiração do vulgo condenado e ridicularizando os afetos humanos sem procurar compreendê-los.

Desse modo, é desnudada a loucura e o absurdo dos que condenam como absurdos e loucos os afetos humanos que nada mais são que efeitos da natureza que, como os pontos, linhas e corpos, podem ser compreendidos geometricamente.

A dimensão retórica da filosofia ficará mais evidente quando observamos a função da elocução racional presente no discurso religioso ou quando fé e razão forem, por uma agudeza paradoxal, colocados juntos no discurso filosófico por um procedimento discursivo.

5.3.1 - A dimensão retórica da "*Religio Philosphica*" como emblema de estilo agudo onde a elocução tem papel determinante. *Verbum Dei* sive *Vera Religi*o sive *Theologiam*: Unidade do projeto filosófico e a elocução racional.

Nas retóricas antigas, também presentes na formação dos modernos, e em particular na concepção do *Institutionis Oratoriae* de Quintilhano (35-95 a.c.) o discurso é comumente dividido em cinco elementos[669], onde se destacam: primeiramente a *inventio*, ou seja, a circunscrição do assunto que será abordado e a seleção dos argumentos que defenderão uma tese. Num segundo momento, a chamada *dispositio*, isto é, a organização dos argumentos, sua ordenação na estrutura do discurso. O terceiro elemento do discurso é a *elocutio,* correspondente da *lexis* grega. E em quarto e quinto lugar, a *memoria* e a *pronuntiatio* são elencadas como as fases finais do discurso (sobretudo no caso deste ser oral) e colaborando com as partes anteriores. Esses são os elementos básicos de como um discurso é considerado em sua dimensão retórica geral.

Embora essas partes da retórica não sejam completamente separadas, mas dependentes umas das outras e ao longo da história tenham surgido diversas maneiras de classificá-las, a *elocutio* aparece, para os nossos propósitos, como elemento central. Ela representa a escolha do modo de expressão verbal mais adequado para a mensagem a ser transmitida, selecionando desde o léxico até as figuras de linguagem[670] e procurando a melhor forma de combinar as frases numa sintaxe correcta (*compositio*), ornamentando o discurso (*ornatus*) e fazendo com que esse realize sua finalidade, isto é, persuadir (*persuasio*)[671]. Nesse contexto de formação do homem moderno, a dimensão

---

669 "Toda a doutrina da oratória, conforme transmitida pelo autores especializados, em sua maioria e os mais importantes, constam de cinco partes: *invenção, disposição, elocução, memória, pronúncia ou ação*, pois ambas as denominações são utilizadas. De fato, todo pensamento, no qual se manifesta com precisão uma expressão da vontade, é essencial que encerre um conteúdo e palavras". Livro III, Cap. 3, p.326). "*Omnis autem orandi ratio, ut plurimi maximique auctores tradiderunt, quinque partibus constat: inventione, dispositione, elocutione, memoria, pronuntiatione sive actione, utroque enim modo dicitur. Omnis vero sermo, quo quidem voluntas aliqua enuntiatur, habeat necesse est rem et verba*". (Livro III, Cap. 3, p.325) Cf. Quintiliano, Marco Fabio, *Institutionis Oratoriae*, libri xii, pars prior *Sobre la formación del orador*, doce libros, parte primera, libros i-iii, tomo i, x x x, traducción y comentarios: alfonso ortega carmona, en el xix centenario de la muerte de quintiliano, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1996.

670 Tradição que chega aos formalistas russos do século XX, que enfatizavam a construção formal do discurso mostrando que as figuras retóricas eram formas de *estranhamento* ou *desautomatização* que ajudavam o leitor a concentrar-se na forma da mensagem em questão. Cf. Ceia,Carlos.*E-Dicionário de termos literários*, https://edtl.fcsh.unl.pt/

671 Quintiliano, M.F. 1996, Livro II, cap 17, p.289.

retórica do discurso não diminui a importância da lógica da demonstração. Ao contrário, esses são aspectos complementares, uma vez que a tradição greco latina entende ser a retórica inseparável da filosofia[672], a ela se unindo por natureza e também na ação, de sorte que o sábio e o eloquente são, num sentido fundamental, uma só e mesma pessoa. Esse ponto é importante pois permite observar a unidade da *Ética* com as demais obras de Espinosa que não receberam a ordenação geométrica estrita, muito embora se poderia argumentar que a possuem em algum grau, (ou são dotadas ao menos de um espírito geométrico) como o *Tratado Político* ou o *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*. Apesar das muitas diferenças na composição, no estilo e na dimensão retórica, ainda assim é possível falar em uma unidade conceitual e na maneira como os conceitos são expressos e mobilizados nas diferentes obras.

Diferentemente da *Ética,* que de início se instala do ponto de vista do absolutamente infinito numa perspectiva *sub specie aeternitatis* e se estrutura segundo a ordem sintética e dedutiva da geometria, o *Tratado Teológico-Político* aparece como uma obra que parte da experiência e fala ao alcance dos homens, tematizando logo de saída os afetos e a fortuna. Nem por isso, contudo, essas diferentes obras, redigidas de maneira diversa, configuram uma fratura na unidade do projeto filosófico de Espinosa.

Se o TTP, à diferença da aparente "frieza" da *Ética*, por vezes se nutre da retórica e da sátira parecendo valorizar esse gênero literário muito difundido na Espanha barroca do *Siglo de Oro*[673], o desígnio e engenhosidade do filósofo nessas obras permanece idêntico. A agudeza do filósofo-filólogo que interpreta a Escritura não diverge daquela do filósofo-geômetra que intelige a ordem causal da realidade. Ou ainda, como na tradição retórica, um parece complementar, ou até determinar o outro.[674] Seja como filósofo-filólogo ou como filósofo-geômetra, o método de interpretação das escrituras e aquele empregado na interpretação da natureza é, num sentido fundamental, o mesmo, como nos informa o próprio Espinosa em TTP VII: "*dico methodum interpretandi*

---

672 "*Y, como muy claramente demuestra Cicerón, estas cosas —Filosofía y Retórica—, igual que están vinculadas por naturaleza, así se hallan también unidas en su práctico campo de actuación, de suerte que sabios y elocuentes vengan a ser lo mismo*". Cf. Quintiliano, Marco Fabio, *Institutionis Oratoriae*, libri xii, pars prior *Sobre la formación del orador*, doce libros, parte primera, libros i-iii, tomo i, x x x, traducción y comentarios: alfonso ortega carmona, en el xix centenario de la muerte de quintiliano, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1996, Livro I, Proêmio, p. 19

673 Hansen, João Adolfo, *A Sátira e o Engenho*. São Paulo, Brasil: Ateliê Editorial; Campinas, 2004.

674 Chauí, 1999, p. 21

Scripturam haud differre a methodo interpretandi naturam, sed cum ea prorsus convenire" (G III 98).

Há, portanto, uma unidade epistemológica e uma comunicação entre a *Ética* e *TTP* independentemente do estilo empregado e da composição de cada obra. E o mesmo se poderia dizer dos demais textos do *corpus spinozanum*[675]. O movimento que vai da consideração da substância absolutamente infinita à infinita multiplicidade de singularidades finitas e aquele que parte da capacidade imaginativa e da fantasia erigida em poder, da decifração dos hieróglifos em direção à razão e à democracia como forma mais adequada do estado, são aspectos do mesmo processo, isto é, da mesma gênese lógica e histórica que edifica e organiza o sistema. Longe de haver, portanto, uma fratura na filosofia, simbolizada de um lado por um texto considerado como "retórico", caso do TTP, e de outro por uma obra demonstrada geometricamente como a *Ética*, deveríamos reforçar a ideia, com Akkerman, de que um é o complemento necessário de outro [676].

---

[675] "Pouco a pouco, foi-se tornando evidente a estreita interdependência entre os vários livros, e tanto o *Tratado Teológico-Político* como o *Tratado Político* assumiram o verdadeiro papel de elementos imprescindíveis no sistema. [...] Mas foi um pouco como se, em reconhecimento da coerência do autor, se presumisse que o seus conceitos filosóficos já então elaborados constituíam necessariamente a retaguarda e preenchiam as entrelinhas dos estudos sobre a Bíblia e a política. Ora, o que nós pretendemos, ainda que inscrito na mesma perspectiva, é um pouco diferente. Resumindo em duas palavras, o que procuramos evidenciar é que o TTP não é um anexo, embora coerente, mas sim uma formulação do sistema, formulação esta em que os conceitos vão subsumir, simultaneamente, a realidade e as suas versões anteriores, o mundo e a Escritura, os seres e os saberes, refundindo-os numa totalidade que não aparece em mais nenhuma das obras de Espinosa" Pires Aurélio, Diogo, *E Deus estava no mundo* in *Tratado Teológico-Político.* São Paulo, Martins Fontes, 2003, p.19.

[676]"*L'Éthique n'est pas un livre qui appelle à l'action, mais elle est bien un livre d'un fort dynamisme qui démontre que le salut de l'homme ne peut se réaliser que par sa participation à la vie publique. Si l'on accepte cette genèse philosophique de l'idée du T.T.P., qui d'ailleurs ne contredit point les causes religieuses ou politiques extérieures, on a donc dans l'oeuvre de Spinoza une triple motivation pour écrire le livre. D'abord celle del'Éthique sur le plan le plus élevé de la construction rationaliste, énoncée selon l'ordre géométrique, ensuite celle de la Préface du T.T.P., dans la narratio, sur le plan rhétorique du livre même, qui prend ici la forme d'un appel du citoyen des Provinces Unies à ceux parmi ses concitoyens qui sont prêts à se libérer des préjugés ecclésiastiques et, enfin, la motivation de la lettre 30, au plan de l'auteur comme individu et comme savant, exprimée devant un ami et collègue-savant. Chacune de ces motivations s'exprime dans le cadre méthodologique du texte qui la contient. Ces motivations ne se contredisent point, mais ne se confondent pas non plus. Le T.T.P. n'est pas en premier lieu destiné à un autre public que l'Éthique, il sert à un autre but, il enseigne deux autres disciplines, qui exigent une autre méthode. On peut supposer que Spinoza s'est rendu compte de cette situation au cours de l'année 1665. Une situation qui était personnelle aussi : s'il voulait se libérer soi-même, il fallait tirer du coeur de l'Éthique, elle-même fondée sur la métaphysique et la physique, deux autres disciplines : la théologie et la politique ; celles-ci devraient opérer pratiquement dans la communauté. Ces disciplines cependant ne cadreraient pas du tout avec la méthode rationaliste et déductive de l'Éthique. Elles demanderaient un cadre de rhétorique, et donc un autre traité. De la sorte les deux ouvrages de Spinoza feraient partie d'un seul système philosophique, qui au moyen de cinq disciplines différentes prête au monde une structure rationaliste et en même temps le pousse dans une autre direction. Il convient donc de considérer le T.T.P. comme un complément nécessaire de l'Éthique"* Akkerman, *Le caractère rhétorique du Traité théologico-politique*. Spinoza, entre lumières et romantisme. Les cahiers de Fontenay. no. 36 a 38, 1985. p. 387.

Há, portanto, deliberadamente, uma pluralidade de composições possíveis, próprias da maneira como Espinosa concebe a filosofia. Seja no trabalho de decifração dos textos hieroglíficos, estudando suas ambiguidades, aquelas do tempo e da língua, os interesses e a fantasia que gravam suas marcas na linguagem, seja na construção do "livro inteligível", por meio de axiomas, definições e deduções, como *oculi mentis*, próprias da ordem geométrica. Em ambos os casos o que Espinosa enfatiza é o poder da mente, sua capacidade intrínseca de produzir instrumentos intelectuais e, ao mesmo tempo, a necessidade contínua da emenda no percurso que envolve a liberdade, ou seja, na história pela qual a razão exprime, imanentemente, a partir de seu interior, aquilo que a torna possível[677]. Contudo, ainda assim, mesmo valorizando a dimensão retórica, não é uma tarefa trivial buscar a elocução própria capaz de revelar ou lançar luz acerca do estilo que a filosofia de Espinosa encerra. Como escreve Marilena Chauí.

> "Espinosa, porém, permanece um clássico. Nele a elocução tem importância menor (ainda que não seja desprezada), enquanto a invenção e a disposição funcionam como instrumentos principais do texto. Em outras palavras, é a escolha do argumento (*inventio*) e a maneira de ordená-lo (*dispositio*) que estruturam o contradiscurso: sua agudeza está na escolha dos argumentos; seu engenho, na maneira de voltá-los contra a própria retórica"[678].

O próprio Espinosa, numa formulação do *Breve Tratado*, num contexto em que afirma a infinita potência criadora de Deus, (KV, I, 2, §16) nos dá pistas da disposição (*dispositio*) que emprega na construção de seu estilo[679]. Trata-se de se apoderar do

---

677 "Por seu conteúdo e por sua forma o discurso Espinosano é articulado internamente. Uma filosofia que nasce da crítica radical de uma autoridade transcendente, e que se instala no movimento imanente da causa sui e do conatus, poderia expor-se num discurso que estivesse apoiado em certezas prévias que o comandariam de fora? O discurso verdadeiro e livre só pode nascer e desdobrar-se segundo uma necessidade interna que desvende o engendramento das coisas e das práticas humanas e das quais se oferece como reflexão e crítica. O discurso livre é aquele capaz de proferir de seu próprio interior o que o torna possível e o que o tornaria impossível - é, simultaneamente, discurso e contradiscurso". Chaui, *Da Realidade Sem Mistérios ao Mistério do Mundo - Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. São Paulo, Brasiliense, 1981, p. 97.

678 Chauí, A Nervura do Real II, 2016, p. 267.

679 "Posto que nós agora sabemos que tudo está igualmente no intelecto infinito de Deus e que não há causa alguma pela qual Ele tenha criado isto antes ou de preferência àquilo, e que poderia ter criado tudo num instante, **vejamos se nós podemos empregar contra eles as mesmas armas que empunham contra nós. (negrito nosso).** Nós o faremos como segue: Se Deus jamais pode criar tanto que não possa criar ainda mais, jamais pode criar aquilo que pode criar, mas que Ele não possa criar aquilo que pode criar é contraditório em si mesmo. Logo.". (KV, I, 2, §16).
"*Dog indien God alles in syn verstand heeft en door syn oneyn|delyke volmaaktheid niet meer kan weten, wel waarom dan en konnen wy niet zeggen dat hy ook alles wat hy in syn verstand hadde heeft voortgebragt, en gemaakt dat het formelyk in de Natuur is of zoude zyn? Dewyl wy dan nu weten dat alles gelykelyk in het oneyndelyk verstand Gods is, en dat' er geen oorzaak is, waarom dat hy dit eerder, of*

discurso dos adversários voltando-o contra eles. Em outras palavras, o filósofo não busca um combate com elementos exteriores uns aos outros, mas procura se apoderar dos conceitos dos oponentes invertendo-os, isto é, procurando "empregar contra eles [os adversários] as mesmas armas que impunham contra nós". "*(...) zoo laat ons dan een zien of wy niet tegen haar even de zelve wapenen konnen gebruyken die zy tegen ons aanneemen aldus namely*", (KV, I, 2, §16, G I 23).

No caso específico do trecho do *Breve Tratado,* a contra argumentação parece se ater somente à circunscrição do assunto em questão (*inventio*) e ao ordenamento e inversão do discurso (*dispositio*), em conformidade com a leitura de Chauí. Mas o que dizer da elocução?

Embora saibamos da equivalência "*Deus sive Natura sive Substantia",* Espinosa não escolheu abrir a primeira parte da *Ética* com a palavra *Natura* ou *Substantia*. Ele não compôs simplesmente um tratado "*De Rerum Natura"* estruturado geometricamente, (como talvez alguns de nossos contemporâneos gostariam) mas optou firmemente pela eloquência, como elocução retórica (e como verdade conceitual) presente na expressão que abre a primeira parte da obra. Daí a decisão de gravar um termo agudo e lancinantes, no sentido que lhe dá o *Tesoro de la Lengua Castellana* de Sebastian Covarrubias[680]: *De Deo*. Palavras capazes de penetrar o coração dos homens despertando o máximo interesse. A maneira como é apresentada a primeira parte da obra, por sua verdade conceitual e forma retórica, faz o leitor sonhar. Um título que promete de maneira seca e grave (como a própria verdade divina), àquele que penetra no árduo emaranhado lógico-geométrico que ali se apresenta, desfrutar do conhecimento da essência íntima da realidade, seu princípio e modo de funcionamento. O que indica não apenas tomar o mesmo gênero de argumento (*inventio*) invertendo-o

---

meerder als dat zoude geschapen hebben, en alles konde in een oogenblik voortgebragt hebben, ***zoo laat ons dan een zien of wy niet tegen haar even de zelve wapenen konnen gebruyken die zy tegen ons aanneemen aldus namely (negrito nosso)****. Indien God nooyt zoo veel kan scheppen of hy zoude nog konnen meerder scheppen, zoo kan hy nooyt scheppen, 't geen hy kan scheppen, maar dat hy niet kan scheppen 't geen hy kan scheppen, is strydig in zig zelve. Ergo* ": (G I 23).

[680] *"Agudo. Lat. Acutus. Dizese principalmente del hierro coonq cortamos o punçamos, y de qualquier otra cosa que corte en esta manera tran fierese al alma, y dezimos agudo al que tiene iingenio sutil y penetrante. Tambien llamamos agudo al inquieto que anda de aqui para alli bullendo. Aguda vista la que alcança a ver muy de lexos, como la del Aquila. Dar de agudo, lastimar con palabras que penetran hasta el coraçon; como el que iere de punta . Aggudeza, sutilidad."* Cf. Covarrubias, Sebastian, *Tesoro de la lengua Castellana., Tesoro de la lengva Castellana, o Española*. Compvesto por Don Sebastian de Cobarruuias, Orozco - En Madrid : por Luis Sanchez, Madrid, 1611 p.22

(*dispositio*) contra os adversários mas, antes, tomar o vocabulário dos adversários forjando uma maneira eficaz de utilizá-lo, isto é, se valendo do léxico e do modo de expressão verbal (*elocutio*) mais adequada para a mensagem a ser transmitida, visando a persuasão. Não é notável que o filósofo que afirma como escopo de seu *Tratado Teológico-Político*, efetuar uma separação precisa entre filosofia e a teologia, escolha utilizar o mesmo vocabulário em ambos os domínios?

É, portanto, por meio da lógica e dos conceitos, mas também do elemento elocutivo do discurso, que a filosofia opera, de modo que a retórica seja voltada contra os retóricos moralistas e, de igual modo, a teologia contra os teólogos. A elocução, a rigor, se faz sentir instantaneamente pelo efeito de perplexidade e desconcerto provocados pelo título da obra: *Ética demonstrada em ordem geométrica.* Uma obra que se anuncia como ética mas que se abre não como uma exortação ao agir ou teoria da ação, mas como ciência especulativa voltada para a natureza de Deus. Ciência especulativa da natureza primeira que envolve o emprego da ordem estritamente racional da geometria. A filosofia se apresenta, portanto, como uma radical "teologia racional"[681] ou, mais precisamente, "teologia geométrica". Eis o que aparece na primeira parte da obra, a mais importante e escrita de maneira mais acurada, enquanto fundamento do modo de vida e do projeto de liberação (entendido como salvação!) que a obra propõe.

Por outro lado, e em conjunto com a metafísica do filósofo-geômetra que demonstra a natureza de Deus como causa imanente, o filósofo-filólogo elabora uma exegese igualmente imanente, que determina o sentido e o horizonte interpretativo do texto hieroglífico. No lugar do teólogo tradicional como "intérprete autorizado" como expressão do poder teocrático que manipula a fantasia do vulgo evocando o sobrenatural e promovendo a fraude interpretativa para o delírio da turba insana, Espinosa se contrapõe como propositor do método científico de interpretação das Escrituras calcado no conhecimento da história e da língua. Em outras palavras, como metafísico e hermeneuta, o autor da *Ética* e do TTP aparece como "teólogo racional", no sentido em que constrói, pelo método e demonstrativamente, em ambos os domínios, uma teologia fundada na razão. O filósofo-geômetra e o filósofo-filólogo se coloca,

[681] É certo que o termo "teologia" assumirá na obra de Espinosa uma significação mais restrita, como se vê em TTP XIV. Contudo, a exposição das ambiguidades e do caráter problemático desse termo e seu significado serve de auxílio no trabalho interpretativo.

portanto, no mais elevado sentido, (e numa acepção bem precisa), como um teólogo racional.

Mas é perfeitamente possível, por diversas passagens do TTP[682], afastar a imagem de uma filosofia entendida como teologia e de um Espinosa teólogo[683] considerando o sentido estrito atribuído a esse âmbito do saber e ao personagem que dele se vale. De fato, o fundamento da teologia, enquanto domínio que trata da revelação é indemonstrável pela razão. Se esse fundamento fosse demonstrável, diz Espinosa, haveria uma teologia racional e por conseguinte ela seria uma parte da filosofia e ambas não seriam separadas. Com efeito, o conhecimento de que os homens se salvam apenas pela obediência não pode ser demonstrado racionalmente e, nesse sentido, ele se constitui como uma "certeza moral", por oposição à "certeza especulativa". É este propriamente o domínio teológico em sentido estrito, por uma interpretação literal do TTP. Contudo, trata-se de um ponto de difícil compreensão, pois Espinosa sustenta a existência de uma "certeza da revelação divina"[684] (*divinae revelationis certitudinem)*. Certeza que não pode ser baseada na razão e nem tampouco nos milagres, (isto é, na ignorância proveniente da absurda suposição da interrupção da ordem natural por uma ordem sobrenatural, tornando a natureza caótica, ou a suposição de que possa ocorrer algum evento na natureza que contrarie suas leis). Daí a tese de que se trata de uma certeza que se fundamenta na exclusiva sabedoria dos ensinamentos, isto é, no espírito que orienta a escritura[685].

---

[682] Cf. TTP. XV, p. 230; G III 184.

[683] "*In the thought of the deepest medieval theologians, such as Anselm and Aquinas, it makes little sense to distinguish ontology from theology. I think this is also true of the Ethics—as long as we understand theology simply as a thinking of God, which is not the way Spinoza himself used the term when he criticised theology and theologians in his Theologico-Political Treatise and his letters*". Cf. Carlisle, 2022, Cap.3, p. 90.

[684] "Quanto aos milagres, estou convencido de que se pode fundamentar **a certeza da revelação na exclusiva (negrito nosso) sabedoria de seus ensinamentos e não em milagres,** isto é, na ignorância, tese que desenvolvi de maneira assaz abundante no capítulo VI". (Carta 73, p. 263) "*Ad miracula deinde quod attinet, mihi contrà persuasum est, divinae revelationis certitudinem solâ doctrinae sapientiâ, non autem miraculis, hoc est, ignorantiâ adstrui posse, quod satis prolixè Cap. VI*". (G IV 307).

[685] "Todavia, se não podemos demonstrar pela razão a verdade ou falsidade do princípio fundamental da teologia, segundo o qual os homens se salvam apenas pela obediência, poder-se-á objetar-nos: **por que é que acreditamos então nesse princípio? (grifo nosso)** Se é à margem da razão e como cegos que o aceitamos, estaremos também agindo como insensatos e sem discernimento; se, pelo contrário, pretendemos que esse fundamento pode ser demonstrado pela razão, nesse caso, a teologia será uma parte da filosofia e não deverá separar-se dela. A minha resposta é que admito absolutamente que esse dogma fundamental da teologia não pode ser investigado pela luz natural ou, pelo menos, que não houve ainda ninguém que o demonstrasse, pelo que a revelação foi extremamente necessária; no entanto, nós podemos usar da faculdade de julgar para abraçarmos, pelo menos com uma certeza moral, aquilo que foi revelado. E digo certeza moral, porque não há razão para aspirarmos a ter sobre tal questão uma certeza maior do

Surge então a pergunta inevitável: qual a validade de uma "certeza moral" se esta não envolve a razão nem é por ela fundamentada? Mas na medida em que a teologia se refere à *palavra de Deus* ("*debar Jehova", "verbum Dei"*)[686], isto é, ao real sentido das escrituras para a obediência de certos preceitos muito simples, como a piedade, a caridade e a justiça (preceitos que não consistem em um determinado número de livros), deve-se concluir que esses preceitos (o espírito do texto e não a sua letra), são universais e que a teologia está em conformidade com a razão[687].

Aliás, a religião católica, no que tange seu fundamento, à semelhança da razão é entendida como universal e sumamente natural (*maxime naturalis est)*, o que mostra que ela não se constituía como um conjunto de princípios propondo um modo de vida completamente novo entre os homens, e nesse sentido ela, como a "verdadeira

---

que aquela que tiveram os próprios profetas, a quem primeiramente foi feita a revelação e que dela só tiveram uma certeza moral, como mostramos no capítulo II deste tratado. Estão, portanto, na via errada os que se esforçam por estabelecer a autoridade da Escritura através de demonstrações matemáticas A autoridade da Bíblia, com efeito, depende da autoridade dos profetas e não pode, por isso, ser demonstrada com argumentos mais decisivos que aqueles [1861 com que outrora os profetas costumavam persuadir o povo da sua autoridade. Até porque a nossa certeza a esse respeito não pode repousar em nenhum fundamento que não seja aquele sobre o qual os profetas fundamentavam a sua própria certeza e a sua autoridade. Como dissemos, a certeza dos profetas assentava em três coisas: 1º - imaginação viva e nítida; 2º - um sinal; 3º - por último, e acima de tudo, ânimo dado à justiça e ao bem. Fora isso, não se baseavam em nenhum outro argumento, pelo que também não podem ter demonstrado diferentemente a sua autoridade, quer ao povo, a quem outrora falaram de viva voz, quer a nós, a quem falam por escrito". (TTP, XV, p.230).

"Quod si contra statuere velimus, hoc fundamentum ratione demonstrari posse, erit ergo Theologia Philosophiae pars, nec ab eadem esset separanda. Sed ad haec respondeo me absolutè statuere hoc Theologiae fundamentale dogma non posse lumine naturali investigari, vel saltem neminem fuisse, qui ipsum demonstraverit, & ideo revelationem maxime necessariam fuisse: at nihilominus nos judicio uti posse, ut id jam revelatum morali saltem certitudine amplectamur: Dico morali certitudine, nam non est, quod expectemus, nos de eo certiores esse posse, quam ipsos Prophetas, quibus primo revelatum fuit, & quorum tamen certitudo non nisi moralis fuit, ut jam ostendimus Cap. II. hujus Tractatus. Ii igitur tota errant via, qui Scripturae authoritatem mathematicis demonstrationibus ostendere conantur. Nam Bibliorum authoritas ab authoritate Prophetarum dependet, adeoque ipsa nullis fortioribus argumentis demonstrari potest, quam iis, quibus Prophetae olim suam populo persuadere solebant; imo nullo alio fundamento nostra de eadem certitudo fundari potest, quam eo, quo Prophetae suam certitudinem & authoritatem fundabant. Nam totam Prophetarum certitudinem his tribus consistere ostendimus. Nempe I. distincta, & vivida imaginatione, II. Signo, III. denique & praecipuo, animo ad aequum & bonum inclinato; nec ullis aliis rationibus fundabantur, adeoque neque etiam populo, cui olim viva voce, nec nobis, quibus scripto loquuntur, ullis aliis rationibus suam authoritatem demonstrare poterunt". (G III 186).

[686] Cf. G III 162

[687] "**Entendida assim a teologia, se analisarmos os seus preceitos e os ensinamentos que dá para a vida, verificaremos que ela está inteiramente de acordo com a razão (negrito nosso);** e, se tivermos **em conta o seu intuito e finalidade, concluiremos que não contradizem em nada a mesma razão e que, por conseguinte, são universais**" (TTP, XV, p.229).
"*Theologiam enim sic acceptam, si ejus praecepta sive documenta vitae spectes, cum ratione convenire, & si ejus intentum & finem, nulla in re eidem repugnare comperies, & propterea omnibus universalis est"* (G III 185).

religião" (*vera religio*), parece ser entendida como uma espécie de desdobramento da razão[688], como se já estivesse entre os homens, *in nuce*, mas não completamente desenvolvida e reconhecida enquanto doutrina moral racional. É notável que para isso Espinosa escolha São João Evangelista Cap. 1, 10 que diz "*Ele estava no mundo e o mundo não o conheceu*".

E de fato, não há nada que repugne à razão naquilo que a escritura efetivamente ensina, isto é, seu verdadeiro sentido, ou seja a "teologia" identificada como "palavra de Deus", "*Theologiam sive verbum Dei"* [689].

Se por um lado, portanto, o fundamento da teologia é indemonstrável, ou seja, não é racional, paradoxalmente, os preceitos teológicos (os verdadeiros preceitos teológicos) são universais e em total conformidade com a razão. Caso em que Espinosa parece tratar de ideias verdadeiras, porém não adequadas. Ideias que, a despeito de sua correspondência com as coisas e da utilidade dos ensinamentos que dão para a vida, permanecem no âmbito da opinião, por serem indemonstráveis, isto é, desconectadas de sua gênese causal. Com efeito, aquele que "age bem" por fé ou por obediência, isto é por dogma, sem consciência ou compreensão das causas que

---

[688] "Podemos também concluir daí a razão por que a Bíblia está dividida em livros do Antigo e do Novo Testamento: é que, antes do advento de Cristo, os profetas costumavam pregar a religião como lei da Pátria baseada no pacto concluído no tempo de Moisés, ao passo que os apóstolos a pregaram depois a todos os homens como lei católica e baseada apenas na paixão de Cristo. Não que eles sejam diferentes pela doutrina ou que tenham sido escritos como certidões de um pacto, **ou ainda que a religião católica, que é sumamente natural, constituísse algo de novo a não ser do ponto de vista dos homens, que antes não a conheciam: *ele estava no mundo* - diz João Evangelista, no cap. 1, 10 - *e o mundo não o conheceu*. (negrito nosso)** Mesmo que tivéssemos menos livros, tanto do Antigo como do Novo Testamento, nem por isso estaríamos privados da palavra de Deus (expressão pela qual, em rigor e como já dissemos, se entende a verdadeira religião)". (TTP, XII, 202).
"*Deinde hinc etiam scire possumus, cur Biblia in libros Veteris & Novi Testamenti dividantur: videlicet quia ante adventum Christi Prophetae religionem praedicare solebant, tanquam legem Patriae, & ex vi pacti tempore Mosis initi: post adventum autem Christi eandem tanquam legem catholicam, & ex sola vi passionis Christi omnibus praedicaverunt Apostoli; at non quod doctrina diversi sint, nec quod tanquam syngrapha foederis scripti fuerint, nec denique **quod religio catholica, quae maxime naturalis est**, nova esset, nisi respectu hominum, qui eam non noverant; in mundo erat, ait Johannes Euangelista cap. 1 vers. 10., & mundus non novit eum. Quamvis itaque pauciores libros, tam Veteris, quam Novi Testamenti haberemus, non tamen Dei verbo (per quod proprie, ut jam diximus, vera religio intelligitur)*" (G III 163).

[689] "E nem há motivo para nos atrapalharmos se, depois de ter investigado assim o seu verdadeiro sentido, deparamos com alguma coisa que repugne à razão. Porque tudo quanto possa existir desse gênero nos livros da Bíblia, ou que os homens possam ignorar sem prejuízo da caridade, temos a certeza de que não concerne à teologia ou à palavra de Deus e, conseqüentemente, cada um poderá pensar como quiser a tal respeito, sem que isso constitua crime. Concluímos, portanto, que, em absoluto, nem a Escritura deve se adaptar à razão, nem a razão deve se adaptar à Escritura". (TTP, XV, p 229)
"*Nec nobis moram injicere debet, si postquam ejus verum sensum sic investigavimus, ipsam hic illic rationi repugnare comperiamus Nam quicquid hujus generis in Bibliis reperitur, vel quod homines salva charitate ignorare possunt, id certò scimus Theologiam sive verbum Dei non tangere, & consequenter unumquemque de iis, quicquid velit, sentire posse absque scelere. Absolute igitur concludimus, quod nec Scriptura rationi, nec ratio Scripturae accommodanda*" (G III 185).

engendram sua ação, não tem sua ação orientada, como é evidente, por ideias adequadas.

Além do mais, é inquestionável a profunda meditação e envolvimento do filósofo com as questões teológicas fundamentais, visando emendá-las, mesmo que ele o fizesse do ponto de vista de um livre pensador heterodoxo. Com efeito, desde jovem, como estudante de teologia judaica, Espinosa conhecia a tradição da leitura da Escritura e adquiriu as ferramentas necessárias, como a língua hebraica, para estabelecer os princípios de decifração do sentido do texto hieroglífico. Nesse sentido, só um "teólogo livre", como percebeu Murilo Mendes em seus *Retratos Relâmpagos*, que oximóricamente circunscreve o lugar da obediência e da liberdade e o quanto essas noções se aproximam e se separam, poderia escrever o *Tratado Teológico-Político*.

Mas não se deve pensar em uma teologia que transforma a filosofia em intérprete única e juiz supremo das Escrituras. Não é essa a intenção de Espinosa. Uma "teologia racional", por conseguinte, não pode ser entendida como na perspectiva de Maimônides no *Guia dos Perplexos (Moré Nebukim),* que entende que a Escritura deva ser interpretadas consoante à razão, classificando como metafóricos os enunciados que afirmam, por exemplo, "que Deus é corpo" e as demais formulações que destoam de uma integral racionalidade subjacente ao texto bíblico. O mesmo ocorre com a tese de Lodewijk Meyer em *A filosofia como intérprete da Sagrada Escritura* (*Philosophia S. Scripturae Interpres)*. Com seu espírito cartesiano, Meijer entende que a filosofia deve ser a intérprete da Escritura porque esta é a palavra de Deus e Deus não é enganador[690]. Logo, se uma determinada interpretação da escritura vai de encontro àquilo que sabemos, pela razão, ser a verdade, devemos rejeitar essa interpretação como falsa, uma vez que ela não nos dá o verdadeiro significado do

[690] Para Espinosa, ao contrário de Meijer, a Bíblia não é a palavra de Deus, mas a palavra dos homens que fazem uma política teológica, mobilizando os afetos pelo discurso acerca do sobrenatural e falando ao alcance das pessoas, isto é, adaptando o discurso à sua capacidade de compreensão visando incutir uma moral determinada nas diversas mentes. A Bíblia, contudo, possui uma mensagem divina no sentido preciso em que parte do seu conteúdo é, efetivamente, racional. Em outras palavras, o discurso que fomenta os laços sociais humanos é justamente o elemento divino que a bíblia comporta:"Amar a Deus sobre todas as coisas e o próximo como a ti mesmo". Esse enunciado é divino simplesmente porque é racional, ou seja, porque fomenta os laços sociais e os afetos que lhe são conformes, produzindo uma vida melhor, isto é, mais afeita à razão. Os elementos teológicos e políticos não podem ser dissociados. Eles podem ser mais ou menos afeitos à razão, mas não dissociados. O discurso racional expressa melhor Deus ou a Natureza, na medida em expressa melhor a natureza humana que participa em maior grau da divindade, através do aumento de sua potência de pensar e sentir e se exprimir, ou seja, de raciocinar. Por isso também a boa política é teológica, mas fruto de uma teologia racional, em acordo com um aumento da capacidade especulativa humana, ou seja, de sua liberdade.

texto. O real significado do texto não contraria a razão pois ambos são, naturalmente, divinos[691].

Há, contudo, um preço a se pagar por essa postura hermenêutica. Tanto Maimônides como Lodewijk Meijer acabam por fazer da filosofia a suprema intérprete da Escritura procurando extrair do texto bíblico diversas verdades que, por diversas vezes, ele contradiz abertamente[692]. O que traz como consequência, por parte do intérprete, a utilização reiterada da alegoria como recurso interpretativo, retorcendo continuamente o sentido do texto. Havendo, portanto, uma clara impossibilidade de abarcar todos os enunciados bíblicos por uma razão subjacente, como é o caso exemplar do ininteligível heliocentrismo suposto pelos autores da história de Josué relatado na Escritura (TTP, II, p.39; G II 36), esse tipo de interpretação cai por terra.

[691] Curley, E. *A correspondência entre Lambert van Velthuysen e Espinosa*. *Discurso* (31), 2000 p.16.

[692] Cf. Domingues, 2003, TTP II, nota 4, p. 322

5.3.2 - Filosofia, Teologia e Religião

A célebre Carta 30 de Espinosa a Oldenburg noticia a composição do TTP como um tratado que versa sobre a Escritura e cita as três razões que levaram o filósofo a empreender essa obra: 1 - Expor os preconceitos dos teólogos (*praejudicia theologorum*) que constituem obstáculos para que os homens apliquem seu espírito à filosofia. 2 - Combater a opinião do vulgo que não cessa de acusar o autor de ateísmo. (*Opinio, quam vulgus de me habet, qui me atheismi insimulare non cessat*). 3 - Estabelecer por todos os meios a liberdade de filosofar e de dizer o que sentimos (*Libertas philosophandi dicendique quae sentimus; quam asserere omnibus modis cupio*).[693]

Sobre essas razões alegadas, algumas observações podem ser feitas:

1 - Espinosa não condena a teologia em si mesma, nem todos os teólogos. Ele tem por alvo no mais das vezes o "comum dos teólogos" (*communes Theológos)* , para os quais a razão tem pouco valor (TTP, V, p.81)[694], ou os teólogos que pretendem extorquir da escritura suas fantasias. (TTP, VII, p. 97)[695]. Em outras palavras, ele visa os "preconceitos dos teólogos". Esse ponto é importante, pois os preconceitos só podem ser eliminados mediante um esforço de reconstituição da história da escritura por um método expediente, pautado na razão, capaz de emendar os princípios de interpretação dos textos[696] (Cf. TTP, VIII). Logo, o filósofo-filólogo ao querer emendar a teologia se

---

[693] "Componho atualmente um tratado sobre a maneira como encaro a Escritura e os meus motivos para empreendê-lo são os seguintes: 1. Os preconceitos dos teólogos; eu sei, com efeito, que são esses preconceitos que se opõem sobretudo a que os homens possam aplicar seu espírito à losoa; julgo, portanto, útil pôr a nu esses preconceitos e desembaraçar deles os espíritos refletidos; 2. A opinião que tem de mim o vulgo que não cessa de me acusar de ateísmo; vejo-me obrigado a combatê-la tanto quanto eu possa; 3. A liberdade de filosofar e de dizer o que sentimos; desejo estabelece-la por todos os meios: a autoridade excessiva e o zelo indiscreto dos predicantes tendem a suprimi-la". (Carta 30, p. 150).

"*Compono jam tractatum de meo circa scripturam sensu; ad id verò faciendum me movent, 1. Praejudicia theologorum; sciò enim, ea maximè impedire, quò minus homines animum ad philosophiam applicare possint: ea igitur patefacere atque amoliri à mentibus prudentiorum satago. 2. Opinio, quam vulgus de me habet, qui me atheismi insimulare non cessat: eam quoque averruncare, quoad fieri potest, cogor. 3. Libertas philosophandi dicendique quae sentimus; quam asserere omnibus modis cupio, quaeque hîc ob nimiam concionatorum authoritatem & petulantiam utcunque supprimitur"*. (G IV 166).

[694] *"Verum quia ratio tametsi solidissima apud communes Theológos non multum valet"*. (G III 70).

[695] "*Videmus, inquam, Theologos sollicitos plerumque fuisse, quomodo sua figmenta & placita ex Sacris Literis extorquere possent*". (G III 97).

[696] Não sendo, todavia, isso o que aconteceu, a história da Escritura ficou não só incompleta como também incorreta, o que significa que os fundamentos do seu conhecimento, além de serem insuficientes para que a partir deles se possa fazer uma reconstituição integral, estão também errados. É meu intuito corrigi-los e denunciar os habituais preconceitos da teologia. (TTP, VIII, p. 139).

coloca como contraposto à má teologia, ou a teologia instituída. O que é feito mediante um método, ou seja, um o conhecimento capaz de contar a história imanente do texto a partir da língua, do uso da língua e de todos os elementos que estão gravados no texto e que lhe são imanentes, isto é, estão investidos em sua história e lhe dão seu real significado.

Espinosa se inscreve assim entre duas tradições teológicas e interpretativas distintas e opostas, ambas criticadas por ele como interpretações que retorcem o texto com vistas a extrair dele um significado determinado ou o forçam numa direção em flagrante contradição com o que o texto diz efetivamente. Nem a teologia deve se subordinar a razão, nem a razão à teologia, uma vez que cada uma possui um âmbito distinto.

De um lado sua discordância se dá em relação a Maimônides e a Lodewijk Meyer, como mencionamos, que sustentam, uma fantasiosa racionalidade subjacente à integralidade do texto bíblico. O que leva à multiplicação de analogias e alegorias como recurso interpretativo, fazendo com que a teologia se subordine à razão.

Por outro lado, ele também se volta contra o preconceito obscurantista de intérpretes como Jehuda Alpakhar que sustentam que a luz natural não tem capacidade para interpretar a Escritura e que, para isso seria necessária uma luz sobrenatural, de modo que o sentido do texto e sua verdade seriam inacessíveis ao conhecimento filosófico (Cf. TTP VII). Por esse caminho as contradições presentes na Escritura seriam imputadas aos limites da razão natural, incapaz de compreender os mistérios sobrenaturais[697]. E assim a razão se subordina a teologia. É interessante, por outro lado, que Jehuda Alpakhar pretenda subordinar a interpretação das diversas passagens das Escrituras (mesmo os trechos racionais) à partir dos dogmas que a Escritura estabelece com clareza. O que fez de sua interpretação um prenúncio do método hermenêutico do próprio Espinosa, que pretende explicar a Escrituras pelas Escrituras, o texto pelo texto. E por isso o autor do TTP explicitamente homenageia Jehuda Alpakhar, mostrando que em pontos fundamentais se sua filosofia, (como aquele da explanação do infinito atual

"Quo factum est, ut Scripturae historia non tantum imperfecta, sed etiam mendosior manserit, hoc est, ut fundamenta cognitionis Scripturarum non tantum *pauciora, ut iis integra superstrui possit, sed etiam vitiosa sint. Haec emendare & communia Theologiae praejudicia tollere ad meum institutum spectat*". (G III 118).

[697] Cf. Domingues, 2003, TTP VII, nota 5 p. 344.

na carta 12 em que se refere a Crescas como Rab Rasdij, ou em EIIp7esc, em que estabelece o paralelismo se referindo aos antigos hebreus), sua mente permanece conectada com a Espanha arabo-judaica medieval, confirmando a tese de Gebhardt-Wolfson e de que o barroco vive nesse liame.

Tanto a solução de Moisés Maiomînides quanto a de Jehuda Alpakhar, aparecem, aos olhos de Espinosa, como fundando uma autoridade interpretativa pautada no preconceito, arbitrária e incompatível com o "livre exame da bíblia" difundido no mundo protestante, entre os colegiantes. e que Espinosa incorpora à sua filosofia. A solução, portanto, é se livrar dos preconceitos e elevar a razão à juiz da interpretação num sentido muito preciso, isto é, por meio de um método que conte a história pormenorizada do texto bíblico, visando apreender, não sua clareza racional, mas o sentido do texto. E ao mesmo tempo, deixe a cada um o direito de interpretar as escrituras segundo seu *ingenium* próprio;

Diferentemente da interpretação das leis que - por fazer parte do direito público - não pode ser feita por todos, mas apenas pelos que detém o poder soberano do Estado, a interpretação das escrituras pode ser feita por cada um, por uma liberdade intrínseca à consciência e à singularidade de cada um. Contudo, não é admissível que a interpretação dos textos sagrados sirva como apologia da barbárie. Há, portanto, um limite interpretativo (e racional) das escrituras, uma vez que essas não podem servir a um projeto sedicioso ou persecutório que se choque com a própria liberdade interpretativa. A liberdade não pode destruir a liberdade. O que seria manifestamente contraditório. A imaginação é livre dentro de limites estritamente racionais.

A teologia aparece também como disciplina que, apartada da filosofia, prescreve apenas a obediência (o que por si só não conduziria os homens à beatitude, diz Espinoza). (TTP, XV, 228). Mas é interessante notar que a teologia também é dita não pretender, por si só, nada contra a razão. Na medida em que se volta para a obediência, a teologia determina os dogmas da fé, mas deixa a razão a tarefa de determinar como eles devem ser entendidos com rigor e em função da verdade[698], o que coloca um

[698] "A teologia, porém, não diz senão isso nem prescreve senão a obediência, além de que não pretende nem pode nada contra a razão: determina os dogmas da fé, como mostramos no capítulo anterior, mas só na medida em que eles são indispensáveis com vista à obediência, deixando à razão a tarefa de determinar como é que eles devem ser entendidos com rigor e em função da verdade, razão que é autêntica luz da mente, sem a qual esta não vê senão sonhos e ilusões. **E por teologia entendo aqui precisamente a revelação, na medida em que esta indica o objetivo para o qual dissemos apontar a Escritura (isto é, a razão por que e o modo como devemos obedecer, ou melhor, os dogmas da**

problema em relação à separação desses âmbitos. E é na noção de revelação (*revelationem*) que se encontra o ponto de contato entre ambos, pois, na forma de um oxímoro, a revelação aparece como a obediência associada à sua causa explicativa, isto é, à razão de obedecer.

2 - Como sabido, o TTP foi logo considerado uma obra "forjada no inferno". Muitos dos contemporâneos de Espinosa o acusaram de ateísmo, formando uma tradição, impulsionada sobretudo pelo verbete "*Spinoza"* do Dicionário de Pierre Bayle, que se arrastou com vigor até o século XIX. Tradição que mesmo enfraquecida, não desapareceu até os dias atuais, como atesta o recentíssimo episódio envolvendo a sinagoga portuguesa de Amsterdã ao rejeitar, por meio de um comunicado, a realização de um filme nas dependências da *Kahal Kados Talmud Torah*, declarando "*persona non grata"* um estudioso da Universidade John Hopkins e reafirmando o banimento do "*epicuríssimo*" ateu, autor da *Ética*.

Espinosa foi visto como "o primeiro a ensinar ateísmo por um novo método" (*Omnium primus atheismum nova methodo et systemate docuit)*[699] e tido como um colaborador do naturalismo por ter construído minuciosamente um sistema geométrico onde são concatenados "os principais elementos do ateísmo antigo, moderno e até

---

verdadeira piedade e da fé), quer dizer, aquilo a que se chama com propriedade a palavra de Deus e que não consiste num determinado número de livros (sobre isso, ver o capítulo XII). Entendida assim a teologia, se analisarmos os seus preceitos e os ensinamentos que dá para a vida, verificaremos que ela está inteiramente de acordo com a razão; e, se tivermos em conta o seu intuito e finalidade, concluiremos que não contradizem em nada a mesma razão e que, por conseguinte, são universais". (TTP, XV, 228).

"Nempe, uti diximus, ratio regnum veritatis, & sapientiae, Theologia autem pietatis, & obedientiae: nam rationis potentia, ut jam ostendimus, non eo usque se extendit, ut determinare possit, quod homines sola obedientia absque rerum intelligentia possint esse beati: Theologia vero nihil praeter hoc dictat, nihilque praeter obedientiam imperat, & contra rationem nihil vult, neque potest: Fidei enim dogmata (ut in praecedente Capite ostendimus) eatenus tantum determinat, quatenus obedientiae sufficit; quomodo autem praecise ratione veritatis intelligenda sint, rationi determinandum relinquit, quae revera mentis lux est, sine qua nihil videt praeter insomnia, & figmenta. ***Atque hîc per Theologiam praecisè intelligo revelationem, quatenus indicat scopum, quem diximus Scripturam intendere (nempe rationem & modum obediendi, sive verae pietatis & fidei dogmata****), hoc est, id quod propriè vocatur iii185 Dei verbum, quod in certo numero librorum non consistit (qua de re vide Cap. XII.). Theologiam enim sic acceptam, si ejus praecepta sive documenta vitae spectes, cum ratione convenire, & si ejus intentum & finem, nulla in re eidem repugnare comperies, & propterea omnibus universalis est.* (G III 184).

[699] "Cf. Giovanni Battista Capasso, *Historiae Philosophiae Synopsis* (1728), *apud* Israel, 2012, p. 954

oriental"[700]. Contudo, não se pode perder de vista, sob pena de desconsiderar o texto do filósofo, que o *Tratado Teológico-Político* foi escrito com o claríssimo propósito de combater o ateísmo atribuído a seu autor. Daí a justificada desconfiança em relação a uma "hermenêutica da suspeita"[701], que busca ver "o texto por trás do texto", tratando a letra explícita como "pele morta" sob o qual se ocultaria o espírito, por exemplo, de um "iluminismo radical" *avant la lettre*, como verdadeiro sentido da obra. A própra expressão "iluminismo" para um autor como Espinosa reflete um anacronismo terminologicamente inusitado (como na expressão "judeu gótico" forjada por Gebhardt) que parece, contudo, refletir a dificuldade de se interpretar uma filosofia que expressa, por exemplo, a revolução científica e ao mesmo tempo traduz uma mentalidade ainda não completamente desenraizada do passado medieval. Mas a questão permanece: como tratar como ateu um filósofo cuja índole intelectual é claramente teocêntrica? Ou como sublinhar o caráter anti-religioso ou secular de um pensamento que continuamente insiste, como na carta 43, que é preciso reconhecer Deus como o soberano bem, amá-lo como tal e que é precisamente nesse amor que se encontra nossa suprema liberdade e felicidade?[702] Um preconceito que surge com o *Dicionário Histórico Crítico* de Pierre Bayle e que vê Espinosa como um "ateu de sistema"[703] ou "ateu especulativo". Esse ponto é importante pois enfatiza a figura de um "ateu moral" ou "ateu prático", que sempre foi figura corriqueira. O que parece assombrar o século XVII é a imagem de um "ateu virtuoso", um "ateu especulativo", capaz de produzir com engenho sem igual a monstruosidade representada pela *Ética* e suas hipóteses.

A principal interpretação alternativa ao ateísmo ganha corpo entre os Românticos do mundo germânico no século XIX. Para vários desses autores não há espírito menos ateu que Espinosa. Um ponto que, como vimos, é definidor da interpretação de Carl Gebhardt. Schleiermacher fala de Espinosa como um homem

---

[700] Cf. Israel, Jonathan Irvine. *La Ilustración radical: la filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 269;

[701] Cf. Strauss, L. "*How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise*". In : Persecution and the art of writing. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

[702]"*Quid ille per Religionem, quidque per superstitionem intelligat, nescio. An, quaeso, ille omnem religionem exuit, qui Deum summum bonum agnoscendum statuit, eundemque libero animo, ut talem, amandum? & quòd in hoc solo nostra summa felicitas, summaque libertas consistit?*" (Carta 43; G IV 220).

[703] Bayle, Pierre. *Historical and Critical Dictionary*: Selections. Translated, with an Introduction and Notes, by Richard H. Popkin, University of California, San Diego, With the Assistance of Craig Brush Columbia. University, The Library of Liberal Arts, 1991. p.288.

"profundamente religioso", Novalis o vê como alguém "ébrio de Deus" (*Gott trunker Mann*), além de afirmar que o filósofo "havia feito da teologia a sede de toda a inteligência". E Goethe, fala de um "*philosophus theissimus"*[704]. E as sucessivas gerações de leitores que viram a filosofia de Espinosa expressar um ateísmo foram elas próprias tragadas pelo tempo, não mudando a leitura, cujo fundamento é o verbete *Spinoza* de Bayle, mas dando a ela um outro significado. Com efeito, aquilo que era uma acusação, com o tempo se transforma em elogio, como ocorre no século XVIII onde Espinosa é visto como precursor do fisicalismo, ou como a imagem monstruosa e perversa representada pela qualificação do filósofo como "fatalista", cujo sentido se inverte quando Denis Diderot escreve, "*Jacques le Fataliste et son maître*". Algo que parece ocorrer também no século XX, no sentido de se adaptar a interpretação do filósofo ao gosto da época. O que, na contemporaneidade, por vezes parece se cristalizar na imagem de um Espinosa que rechaça qualquer traço religioso ou teológico, sem discutir as e transmutações que esses esses termos e conceitos sofrem em uma filosofia que se vale da agudeza.

3 - O conceito assinalado por Espinosa como oposto à "liberdade humana"[705] não é "religião" e nem "obediência," mas "preconceito" e "superstição", como se vê no prefácio do TTP, onde o filósofo expressa o desejo de que os leitores tomados pelo preconceito neglicenciem sua obra pois irão deturpá-la. A liberdade de filosofar se opõe aos homens submergidos na superstição e estes, diz Espinosa, são os "adversários da religião" (*homines superstitioni obnoxii & religioni adversi*)[706]. O que é repetido na carta 73, quando afirma que: a diferença entre religião e superstição é que esta se baseia na ignorância e aquela na sabedoria. ("*Hoc tantùm hîc addo, me inter Religionem, & Superstitionem hanc praecipuam agnoscere differentiam, quòd haec ignorantiam*")[707]. Uma divisão que ecoa o mundo medieval e que direta ou indiretamente passa por Tomás de Aquino que inclui a religião entre as virtudes no chamado "*Tratado da Justiça e Prudência*" presente na *Suma de Teologia*. Tomás identifica "irreligião" e "superstição"

---

[704] Cf. Gebhardt, *La religion de Spinoza.,* 2000, p.65.

[705] Assim como o conceito oposto à necessidade não é liberdade, mas contingência, na qual se inscreve a servidão.

[706] TTP, Pref. p.6; G III 6.

[707] G IV 308

como vícios contrários à verdadeira religião[708]. E não por acaso Espinosa se refere, já no Prefácio do TTP, à polaridade entre "*vera religio*" e "*vana religio*"[709], dando a elas um significado próprio.

A crítica implacável que o filósofo faz da superstição não o leva a afastar-se da religião, isto é, da verdadeira religião (*vera religio*), mas a identificar a falsa religião (*vana religio*) e atacá-la. De onde se segue que o TTP, enquanto defesa da liberdade de pensar e dizer o que se pensa, não seja expressão de um pensamento anti-religioso, muito embora a religiosidade que por ventura possa preconizar, não deve certamente ser associada a qualquer compromisso confessional[710].

Não sendo anti-teológica em sentido amplo ou anti-religiosa, a filosofia de Espinosa, contudo, como tantas outras doutrinas de sua época, se preocupou em estabelecer uma nítida demarcação entre os domínios da razão e da fé, isto é, entre a filosofia e a teologia. Em relação à Escritura, afirma o prefácio do TTP: "como não encontrasse, naquilo que a Escritura expressamente ensina, nada que não estivesse de acordo com o entendimento ou lhe repugnasse, (...) fiquei completamente persuadido de que a Escritura deixa a razão em absoluta liberdade e não tem nada em comum com a Filosofia".[711] (TTP, Pref. p. 11). Um argumento que alguns intérpretes vêem como estrategicamente elaborado e posicionado no texto para persuadir o estado holandês e sua Igreja reformada de que aos filósofos poderia ser concedida a liberdade de expressão sem que esta representasse um risco ou ameaça para a religião oficial[712].

---

[708] Cf. *Secunda secundae partis*, Q. 81, art. 2, responsio. p. 767 / Q. 92. La superstizione è un vizio contrario alla religione? p.902. Aquino, Tommaso, *La Somma Teologica*, Seconda Parte, Seconda Sezione, Testo latino dell'Edizione Leonina della *Summa Theologiae*, Traduzione italiana a cura dei Frati Domenicani, Introduzione di Giuseppe Barzaghi, Edizioni Studio Dimenicano, Bologna, 2014.

[709] G III 6; G III 7

[710] Silva Ramos,Carmel,Spinoza e a questão da Exterioridade, *Uma leitura do Tratado Teológico-Político*, Tese de doutorado, UFRJ, 2021, p.16.

[711] "***Sed cum in iis, quae Scriptura expresse docet, nihil reperissem, quod cum intellectu non conveniret, nec quod eidem repugnaret, &*** *praeterea viderem Prophetas nihil docuisse, nisi res admodum simplices, quae ab unoquoque facile percipi poterant, atque has eo stylo adornavisse, iisque rationibus confirmavisse, quibus maxime multitudinis animus ad devotionem erga Deum moveri posset, omnino mihi persuasi,* ***Scripturam rationem absolute liberam relinquere, & nihil cum Philosophia commune habere, sed tam hanc, quam illam proprio suo talo niti*****"(negrito nosso)**. (G III 10).

[712] James, Susan, *Spinoza's Philosophical Religion*, Cambridge Companion, to Spinoza,Second Edition, Edited by. Don Garrett New York University, Cambridge University Press, 2022. p. 335

De todo modo, a distinção entre fé e filosofia, nas palavras do filósofo, constitui o principal objetivo de todo o *Tratado Teológico-Político*, ("*fidem a Philosophia separare, quod totius operis praecipuum intentum fuit"*)[713]. A teologia ou fé ("*fidem sive Theologiam")*[714]*,* fundada nas narrativas históricas e na língua deduzidas da Escritura tem por objeto a obediência. Uma perspectiva aparentemente inconciliável com a filosofia, cujo signo é a liberdade e é fundada nas noções comuns deduzidas da natureza, tendo por objeto a verdade[715].

Se opera assim a delimitação disciplinar de modo a não haver conflito epistemológico entre esses âmbitos, tal como é enfatizado pelo título do capítulo XV do TTP, "nem a teologia é serva da razão nem a razão da teologia", ("*Nec Theologiam Rationi, nec Rationem Theologiae ancillari")*[716]. Contudo, algumas linhas adiante no excerto supracitado do capítulo XIV, Espinosa retoma o que já havia dito no prefácio em relação à Escritura. Ele afirma, "oximóricamente", que a fé, que até então era signo exclusivo da obediência, concede a cada um a máxima liberdade de filosofar sobre todas as coisas. ("*Fides igitur summam unicuique libertatem ad philosophan|dum concedit, ut quicquid velit, de rebus quibuscunque sine scelere sentire possit")*[717]. Esse ponto é

---

[713] "*Quod quidem in hoc Capite facere constitui, simulque fidem a Philosophia separare, quod totius operis praecipuum intentum fuit"* (TTP, XIV; G III 174).

[714] G III 180

[715] "Resta, enfim, demonstrar que entre a fé, ou teologia, e a filosofia não existe nenhuma relação nem nenhuma afinidade, como terá obrigatoriamente de admitir quem quer que conheça o objetivo e o fundamento dessas duas disciplinas em tudo divergentes. O objeto da filosofia é unicamente a verdade; o da fé, como ficou abundantemente demonstrado, é apenas a obediência e a piedade. Depois, os fundamentos da filosofia são as noções comuns, devendo toda ela ser deduzida a partir apenas da natureza; os da fé, por seu turno, são as narrativas históricas e a língua, pelo que não podemos deduzi-la senão da Escritura e da revelação, conforme demonstramos no capítulo VII. **A fé, portanto, concede a cada um a máxima liberdade de filosofar, de tal modo que se pode, sem cometer nenhum crime, pensar o que se quiser sobre todas as coisas. As únicas pessoas que ela condena como heréticas e cismáticas são as que ensinam opiniões que incitem à insubmissão, ao ódio, às dissenções e à cólera; em contrapartida, só considera fiéis aqueles que, tanto quanto a sua razão e as suas capacidades lhes permitem, espalham a justiça e a caridade". (negrito nosso).** (TTP, XIV, 222). "*Superest jam, ut tandem ostendam, inter* ***fidem, sive Theologiam****, & Philosophiam nullum esse commercium, nullamve affinitatem, quod jam nemo potest ignorare, qui harum duarum facultatum, & scopum, & fundamentum novit, quae sane toto coelo discrepant: Philosophiae enim scopus nihil est, praeter veritatem: Fidei autem, ut abunde ostendimus, nihil praeter obedientiam, & pietatem. Deinde Philosophiae fundamenta notiones communes sunt, & ipsa ex sola natura peti debet. Fidei autem: historiae, & lingua, & ex sola Scriptura, & revelatione petenda, ut in VII. Cap. ostendimus.* ***Fides igitur summam unicuique libertatem ad philosophan|dum concedit, ut quicquid velit, de rebus quibuscunque sine scelere sentire possit, & eos tantum, tanquam haereticos, & schismaticos damnat, qui opiniones docent, ad contumaciam, odia, contentiones, & iram suadendum: & eos contra fideles tantum habet, qui Justitiam & Charitatem, pro viribus suae rationis, & facultatibus, suadent***". (G III 180).

[716] G III 180
[717] G III 180

importante porque ele pode indicar por um lado que haja respeito mútuo entre os domínios distintos da teologia e filosofia. Por outro lado, dizer que a fé concede a "máxima liberdade de filosofar", implica em dizer que a investigação filosófica e racional não é, de nenhuma maneira, limitada por conclusões fundamentadas teologicamente acerca da prática religiosa. Nesse sentido, nenhuma posição filosófica conflitaria com o domínio teológico entendido estritamente, de modo que não haveria nada essencialmente irreligioso na filosofia, ou seja, a razão em momento algum entraria em choque com a religião revelada. E o próprio Espinosa afirma, em contextos diferentes (como nos *Cogitata Metaphysica*, VIII e na Carta 21), que aquilo que a Bíblia efetivamente ensina está em pleno acordo com a razão, uma vez que a Escritura não ensina nada que repugne à Luz Natural. Em outras palavras, "a verdade não contradiz a verdade" (*nam veritas veritati non repugnat)*[718].

Mas mesmo admitindo que filosofia e teologia constituem âmbitos claramente distintos há, num sentido bem preciso, um ponto comum entre elas: o divino. Em outras palavras, há um elemento contínuo entre essas esferas na medida em que elas se pronunciam sobre o mesmo objeto, a saber, a salvação humana entendendo-a como possível somente em Deus. Eis um problema que atravessa a recepção da obra de Espinosa e a historiografia. De todo modo, a passagem acima discutida (TTP, XIV, 222; G III 180), indica a elaboração de uma noção de fé que oscila entre a obediência pelas

---

[718] "A Escritura não ensina nada que repugna à Luz Natural: Nem, se encontramos outras coisas na Escritura Sagrada que fazem penetrar a dúvida em nós, não é aqui o lugar de explicá-las; pois nós procuramos aqui somente aquelas que podemos atingir de maneira mais certa pela Razão natural, e nos é suficiente determiná-las com evidência para saber que a Escritura Sagrada deve ensinar as mesmas; pois a verdade não contradiz a verdade, e a Escritura não pode ensinar frivolidades como aquelas que são comumente forjadas. Pois se encontrássemos nela algo que fosse contrário à Luz Natural poderíamos refutá-la com a mesma liberdade que refutamos o Alcorão e o Talmud. Mas longe de nós pensar que se possa encontrar nos Livros Sagrados alguma coisa que repugna à Luz da Natureza (CM, Cap. VIII, Da Vontade de Deus).
"*Scripturam nihil docere, quod lumini naturae repugnet. Denique si quae adhuc alia occurrunt in Sacris Scripturis, quae scrupulum injiciant, non est hujus loci illa explicare; nam hîc tantùm in ea inquirimus, quae ration e naturali certissimè assequi possumus, & satis est, nos illa evidenter demonstrare, ut sciamus Sacram paginam eadem etiam docere debere; nam veritas veritati non repugnat, nec Scriptura nugas, quales vulgò fingunt, docere potest. Si enim in ipsâ inveniremus aliquid, quod lumini naturali esset contrarium, eâdem libertate, quâ Alcoranum, & Thalmud refellimus, illam refellere possemus. Sed absit cogitare, quod in Sacris Litteris aliquid reperiri possit, quod lumini naturae repugnet*". (G I 265).

ações, oriunda do apóstolo Tiago, para quem a salvação se dá pelas obras[719] e a concepção de Paulo, segundo quem a salvação envolve a disposição interior e depende tão somente da graça de Deus e da fé, com a ideia de que "*ninguém é justificado pelas obras*" (*Epístola aos Romanos, cap. III, 27, 28*). Uma ideia que ganha particular versão com Lutero, na fórmula "*pecca fortiter, sed crede fortius*". Tese da eleição pela graça divina na qual se funda a doutrina da predestinação protestante. Mas fundamentalmente indica que Espinosa elabora uma concepção de fé que não é fechada em si mesma ao determinar uma regra de vida normativa que, ao valorizar menos as ações exteriores e mais a interioridade de cada um e seu engenho singular, se abre à razão e à liberdade por meio de preceitos que podem conduzir a uma salvação possível para aqueles que não têm acesso às noções comuns e às verdades racionais e especulativa próprias da filosofia. O que foi muito bem observado por um dos primeiros leitores do *Tratado Teológico-Político*, Lambert van Velthuysen, ainda que sua interpretação seja crítica de Espinosa.[720]

---

[719] Fé no sentido de obrar. Como Socino sustentava contra Lutero: "crer em Cristo é obedecer a Cristo"; -"I - A fé pode salvar, não por si mesma, mas em função da obediência, ou, como diz Tiago, cap. II, 17, a fé sem obras é morta (ver, sobre este ponto, todo o capítulo citado). II - Em conseqüência, aquele que é de fato obediente possui necessariamente a verdadeira fé, que leva à salvação, pois, como dissemos, verificando-se a obediência, verifica-se a fé. É também o que· diz explicitamente aquele mesmo apóstolo, cap. II, 18: *mostra-me a tua fé sem as obras e eu mostrar-te-ei a minha fé pelas minhas obras*. E João, na Epístola I, cap. IV, 7 e 8: *quem ama (o próximo) nasceu de Deus e conhece Deus; quem não ama não conhece Deus, pois Deus é caridade*. Daqui se conclui, uma vez mais, que ninguém deve ser considerado fiel ou infiel a não ser pelas suas obras Se as obras forem boas, quem as pratica é fiel, mesmo que discorde dos outros fiéis no que respeita aos dogmas; se, pelo contrário, as obras forem más, ele é infiel, por mais que as suas palavras concordem com as dos fiéis. Porque havendo obediência, necessariamente haverá fé, e a fé sem obras é morta. É o que João ensina, no versículo 13 do mesmo capítulo: por isto, diz o apóstolo, *sabemos que estamos nele e que ele continua em nós: porque nos deu do seu espírito, quer dizer, a caridade*". (TTP, XIV, 217).

"*I. fidem non per se, sed tantum ratione obedientiae salutiferam esse, vel, ut ait Jacob. cap. 2. vs. 17. fidem per se absque operibus mortuam esse; qua de re vide totum hujus Apostoli praedictum caput. II. Sequitur, quod is, qui verè est obediens, necessario veram & salutiferam habet fidem. Obedientiâ enim positâ, & fidem necessario poni diximus, quod etiam idem Apostolus cap. 2. vs. 18. expresse ait, nempe his, ostende mihi fidem tuam, absque operibus, & ego ostendam tibi ex operibus meis fidem meam. Et Johannes in Epist. 1. cap. 4. vers. 7. 8. quisquis diligit (scilicet proximum), ex Deo natus est, & novit Deum, qui non diligit, non novit Deum; nam Deus est Charitas. Ex quibus iterum sequitur, nos neminem judicare posse fidelem, aut infidelem esse, nisi ex operibus: Nempe, si opera bona sunt, quamvis dogmatibus ab aliis fidelibus dissentiat, fidelis tamen est; & contra si mala sunt, quamvis verbis conveniat, infidelis tamen est. Obedientiâ enim positâ fides necessario ponitur, & fides absque operibus mortua est. Quod etiam idem Johannes vers. 13. ejusdem cap. expresse docet. Per hoc, inquit, cognoscimus, quod in eo manemus, & ipse manet in nobis, quod de Sp|iritu iii176 suo dedit nobis, nempe Charitatem*". (G III 176).

[720]"Não há diferença real entre os preceitos e os decretos, são coisas que se confundem para a razão, e a imperícia e a ignorância dos homens são os motivos pelos quais Deus fez com que os preceitos fossem úteis àqueles que são incapazes de formar por si próprios pensamentos mais perfeitos e têm necessidade de meios miseráveis desse tipo para despertar em suas almas o amor à virtude e o ódio ao vício". (Carta 42, p 181)."*Praeceptorum itaque, atque decretorum eandem rationem esse, atque in hoc convenire, quòd hominis imperitia, atque ignorantia Deum moverit, ut eorum usus aliquis esset apud eos, qui perfectiores*

A fé, portanto, apesar de consistir em uma obediência a determinados preceitos, envolve uma certa liberdade na exata medida em que é voltada para a justiça e caridade (TTP, XIV, p.222), ou seja, para uma certa racionalidade. Ambiguidades próprias de um contexto retórico e conceitual em que o sentido dos termos parece oscilar entre a precisão da *Ética* e o sentido vago da linguagem cotidiana. Uma característica marcante do TTP devidamente identificada por um intérprete como Akkerman[721] e que não pode ser negligenciada no esforço interpretativo.

Contudo, na visão de Velthuysen, como vemos pela carta 42 intermediada por Jacob Ostens, há diversos elementos marcadamente irreligiosos no TTP, o que o teria levado a acusar Espinosa de extrapolar o deísmo[722] e descambar no ateísmo negando toda a religião[723]. Mas também é possível que Velthuysen, com suas críticas em uma correspondência pública, estivesse interessado em se proteger e, para tanto, precisasse manter distância das polêmicas suscitadas pelo TTP.[724] E de fato, seus primeiros escritos como estudante da universidade de Utrecht (e observador próximo da querela envolvendo seu professor, o cartesiano Henricus Regius e o Reitor Voetius), não deixam dúvida a respeito da simpatia de Lambert Velthuysen pela física de Descartes, pelo *De Cive* de Hobbes e por diversas posições típicas da nova filosofia que muitas vezes foram associadas ao ateísmo.

---

de Deo cogitationes formare non possunt, quique hujusmodi miseris praesidiis indigent ad excitandum in se virtutis studium, & vitiorum odium", (G IV 208).

721 "*C'est pourquoi plus d'une fois les termes dans le T.T.P. ont quelque chose d'ambigu ; leur sens oscille entre le sens précis qu'ils ont dans l'Ethique, et le sens plutôt vague de la langue quotidienne. On pourrait dire que certains mots et termes sont en quelque sorte suspendus dans un vide qu'il faut combler*". (Cf. Akkerman, 1985, p.385).

722 "Aliás, se não me engano, esse homem não permanece nos limites do deísmo e não permite que subsistam entre os homens as menores partes do culto". (carta 42) "*Praeterea, nisi me conjectura fallat, iste homo se Deistarum finibus non includit & minores cultûs partes hominibus superesse non sinit*". (G IV 208).

723 "O autor desse escrito está persuadido de que conseguiria examinar melhor as opiniões que levam os homens a se dividir em partidos e a tomar posições uns contra os outros, se rejeitar os preconceitos e deles se despojar. Por essa razão ele se esforçou, mais do que seria preciso, para liberar seu espírito de toda superstição e, para se preservar disso, caiu no excesso contrário: em seu temor da superstição ele se despojou de toda religião". (Carta 42. p.181). "*Sibi persuasit hujus libri scriptor, se felicius versaturum in examinandis sententiis, per quas homines prorumpunt in factiones, & eunt in partes, si praejudicia deponat & exuat. Hinc plus satis laboravit ad vindicandum animum ab omni superstitione, à quâ ut se immunem praeberet, nimiùm se flexit in contrarium, &, ut superstitiosi culpam vitaret, omnem mihi videtur exuisse religionem*". (G IV 207).

724 Cf. Curley, Edwin, *A correspondência entre Lambert van Velthuysen e Espinosa*, Discurso, 2000, p. 14

O certo é que a partir do TTP, da *Ética*, e do conjunto das *Obras Póstumas*, vários intérpretes entenderam a filosofia de Espinosa como uma doutrina separada e independente da religião, na qual a secularidade seria um elemento distintivo. Não apenas o pensamento de Espinosa representaria o esforço em direção ao elemento mundano, material e temporal, mas justamente a partir dele teria se desenvolvido o grande impulso moderno rumo à secularização. Os "*Nouveaux Spinosistes*", diz Jonathan Israel, escreveram obras que refletem uma síntese do radicalismo político, científico e filosófico das gerações anteriores, e nesse sentido eles representam "a tendência geral das idéias e da cultura no processo de racionalização e secularização"[725]. E quem poderia negar que a filosofia de Espinosa consiste em boa medida numa contestação da tradição teológico-política e metafísica, com sua crítica ao finalismo e à utilização da imaginação como instrumento de dominação política no quadro do preconceito teológico e do domínio moral e teocrático?[726]

Espinosa explora esses pontos ao longo de toda a sua obra, e de maneira especial na carta 76 em resposta ao jovem Albert Burgh, recém saído do calvinismo e convertido ao catolicismo. Tanto a Igreja romana, diz Espinosa, como o Islã, foram instituídas para enganar o povo inculto e exercer uma dominação sobre as almas. (*nec ad decipiendam plebem, & hominum animos coërcendum commodiorem isto crederem*)[727]. Posições de Espinosa que fizeram com que tantos leitores e em especial Pierre Bayle, compreendessem o *Tratado Teológico-Político* como um livro "pernicioso e execrável que contém todas as sementes do ateísmo"[728]. Interpretação que faz emergir o elemento central da nossa discussão, a saber, a tensão presente na duplicidade dos elementos

---

[725] Israel, Jonathan, 2012, p.25.

[726] "Nascendo no interior da tradição teológico-política e metafísica que contesta, o discurso espinosano assume uma forma inseparável de seu conteúdo. Essa unidade, estilo de Espinosa, faz com que o discurso opere também como contradiscurso". Cf. Chauí, Marilena, *Da Realidade sem Mistério ao Mistério do Mundo*, Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1981.

[727] "Reconheço todas as vantagens políticas da disciplina tão celebrada por vós que a Igreja Romana instituiu, e também o proveito material que muito tiram disso. Nenhuma me parece melhor feita para enganar o povo inculto e exercer uma dominação sobre as almas, se não existisse a disciplina da Igreja muçulmana que, a esse respeito, sobrepuja-a muito: desde sua origem, com efeito, essa superstição não conheceu cisma" (Carta 76). *"Ordinem Romanae Ecclesiae, quem tantopere laudas, politicum, & plurimis lucrosum esse fateor; nec ad decipiendam plebem, & hominum animos coërcendum commodiorem isto crederem, ni ordo Mahumedanae Ecclesiae esset, qui longe eundem antecellit. Nam à quo tempore haec superstitio incepit, nulla in eorum Ecclesiâ schismata orta sunt".* (G IV 322)

[728] Bayle, Pierre, 1991. p.293

divinos e mundanos, tão característica do Barroco. Com efeito, ao mesmo tempo que Bayle se encarrega de escancarar o ateísmo de Espinosa ele acredita encontrar, paradoxalmente, no pensamento do filósofo, vestígios de elementos religiosos os mais diversos e, em particular, práticas contemplativas de uma seita religiosa chinesa chamada Foe Kiao[729], influenciada pelos Gminosofistas, fundada no ano 65 da era cristã e pautada no quietismo. Como mostram os retratos intelectuais feitos por seus primeiros biógrafos, Espinosa aparece como filósofo inteiramente voltado para a meditação, organizando o resto de sua vida em torno dessa ocupação. De onde o historiador de sua filosofia não pode ignorar alguns traços de ascetismo, presente nas notícias que nos chegaram acerca de seu modo de vida, como, por exemplo, os três meses que ficou sem sair de casa, completamente imerso na contemplação.[730] Sem que aceitemos ingenuamente os diversos relatos que a tradição doxográfica nos deixou, ainda sim eles devem ser levados a sério na reconstrução histórica do homem, de sua obra e, fundamentalmente, do sentido dessa.

E o que Bayle sublinha é justamente o caráter inusitado de um personagem totalmente devotado à vida contemplativa mas que, ao mesmo tempo, parece possuir fortíssimo carisma e traquejo social. Como nos informa o autor do *Dictionnaire Historique et Critique*, ao relatar que Espinosa havia decidido se transferido para o interior justamente devido à grande frequência de visitas que recebia de seus amigos quando ainda vivia em Amsterdã. Frequentação que o interrompia sobremaneira em suas especulações. Além do elemento puramente teórico, portanto, as questões históricas e biográficas que envolvem o modo de vida do filósofo aparecem particularmente importantes. O que não deveria causar espanto, ao tratarmos de um filósofo que deu o título de *Ética* à sua grande obra. Posta nesses termos, a questão se resume da seguinte maneira. De um lado o secularismo, o materialismo, a modernidade. De outro, os que viram a filosofia de Espinosa como a construção de um modo de vida voltado para a salvação no qual desponta o caráter religioso de seu pensamento nos moldes de certas escolas da antiguidade e ainda muito vinculado ao mundo medieval, seja ele hispano-judaico ou latino. Como vimos, não apenas o romantismo alemão adota essa visão, mas também essa é a interpretação de Carl Gebhardt, para quem o propósito

[729] Bayle, Pierre, 1991. p.291

[730] Bayle, Pierre, 1991, p.294

de Espinosa foi propriamente religioso, se por este termo entendermos uma busca pelo conhecimento essencialmente ligado à salvação. Em suma, Espinosa teria uma doutrina nos moldes de uma religião metafísica tal como o estoicismo ou o budismo por oposição às religiões mitológicas ou às filosofias científico-particulares, como aquelas de Bacon, Descartes e de outros arquitetos da modernidade.[731] A filosofia de Espinosa pensa o homem no mundo a partir de um viés de secularidade ou de religiosidade?

[731] Cf. Gebhardt, *Spinoza*, 1940, p.116.

5.4 - No princípio era o *λόγος*

Colocada entre dois pólos antagônicos, a resposta à questão não parece vir a bom termo numa filosofia que, sem deixar de compreender os antagonismos, pensa as continuidades, Espinosa não se refugia em um termo excludente. O que indica uma decisão conceitual e retórica de sua filosofia. Mais especificamente a maneira como estrutura a elocução do seu discurso em que coabitam elementos racionais e religiosos, provocam um discurso essencialmente agudo e portanto, como expressão literária de sua época, parecendo perfazer um estilo típico dos autores espanhóis do *Siglo de Oro*. Em outras palavras, entender a agudeza da elocução de um discurso filosófico sumamente racional, temperado com elementos religiosos como expressão do estilo da época barroca, parece consistir numa real possibilidade interpretativa pouco explorada (ou inexplorada) por aqueles que buscaram compreender a doutrina de Espinosa nos moldes de uma "*religio philosophica*". Envolver a razão num discurso religioso (e a religião num discurso racional), configura um ponto inusitado do conceito e da retórica filosófica. Uma junção que parece fazer emergir os aspectos opacos e contraditórios que o pensamento do autor envolve, como a junção de cognoscíveis extremos. Um jogo literário e uma estratégia discursiva que certamente sempre confundiu os comentadores, sobretudo do norte europeu, pelo pouco acesso que dispunham acerca das línguas e da cultura literária marcada pela agudeza do sul católico.

O que explica o desconcerto interpretativo provocado pelo Prefácio das *De Nagelate Schriften*, composto por Jarig Jelles, certamente com o contributo de Lodewijk Meijer. É revelador que Jelles compreenda a filosofia de Espinosa a partir da interpretação do *logos*, do evangelho de João (que se inicia com a fórmula *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος*) como *Razão* e não como *Verbo*, seguindo a leitura Erasmo de Roterdã[732]. Do

[732] [36] **"Eu faço uso da palavra Razão no lugar de Verbo; pois é assim que o termo grego original λόγος é traduzido, (negrito nosso)** e o Apóstolo João indica por esse termo o Filho de Deus porque, em primeiro lugar, é muito melhor traduzir a palavra λόγος pelo termo razão do que por Verbo, como Erasmo, em suas Anotações ao versículo 1 do cap. 1 do Evangelho de João, e outros especialistas em línguas; além disso, porque o que João quer dizer com a palavra λόγος pode ser muito apropriadamente pensado ou referido como razão interna ou intelecto em vez de Verbo e palavras. Essa razão estava no princípio com Deus, ou melhor, era Deus, isto é, participava da natureza divina e, sem ele, nada do que foi feito teria sido feito; nela estava a Vida, e essa vida era a luz dos homens, como João testifica no Evangelho" (cap. 1, versículos 1, 2, 3, 4)*"*. Jelles, *Opera Posthuma, Spinoza Tutte le Opere*, 2014, p. 2556).

"*[36]* ***Utor vocula Rationis, non autem Verbi; sic enim Originale, & Graecum vocabulum* λόγος *plerumque vertitur*, (negrito nosso)** *& eo Apostolus Johannes filium Dei innuit: primo, quia testibus Erasmo in Annotationibus suis ad vers. 1. cap. 1 Evangelii Johannis, aliisque Linguarum peritis vox* λόγος *multo melius per Rationem, quam per Verbum exprimitur: deinde, quia id, quod Johannes de voce* λόγος *pronunciat, optime de Ratione interna, vel de intellectu, nullatenus vero de Verbo, vel verbis*

mesmo modo, no parágrafo 30, Jelles busca mostrar que para Espinosa, a salvação envolve um esforço para compreender as coisas segundo as possibilidades, mas fundamentalmente com aquisição de "percepções intelectuais puras" capazes de estruturar um modo de vida conforme aos princípios da razão. Uma interpretação da filosofia que estaria de acordo com as Sagradas Escrituras e os fundamentos da religião Cristã[733]. Uma autêntica religião filosófica ou a barroca e oximórica "religião racional".

Assim como a tradição doxográfica, a apresentação (o *Prefácio*) da filosofia de Espinosa por Jelles e Meyer (este último tendo vertido o texto para o Latim) não pode ser subestimada ou ignorada. Como não levar a sério uma interpretação feita pelos amigos mais íntimos do filósofo? Há que se ressalvar, contudo, que Espinosa é também fruto de uma tradição ibérica e judaica inteiramente ignorada pelos holandeses. Mas não se pode negar o valor, ao menos como testemunho, de um documento dessa natureza, mesmo que interpretamos o *Prefácio* como uma intenção deliberada de fazer convergir os ensinamentos da Bíblia e a perspectiva moral proposta pelo filósofo. E certamente uma interpretação que adote acriticamente à leitura de Jarig Jelles, sem desconfiar do tom apologético do qual o *Prefácio* é animado arrisca compreender a filosofia numa chave religiosa e racionalista num sentido idêntico ao dos menonitas[734], o que não parece ser o caso.

---

intelligi, aut iis applicari potest. Haec Ratio in initio apud Deum, quin ipsa Deus fuit, hoc est de divina Natura participavit; sine hac nihil eorum, quae facta sunt, facta fuerunt, in hac fuit Vita, & haec vita fuit lumen hominum intellectuale teste Johanne in Evangelio cap. I. vers. I. 2. 3"(Jelles, *Opera Posthuma, Spinoza Tutte le Opere*, 2014, p. 2556).

733 "*[30] Esforçar-se para compreender, de acordo com as próprias possibilidades, a verdade do que é necessário saber para a salvação e alcançar percepções intelectuais puras, de modo a agir de acordo com isso, ou seja, viver de acordo com os princípios da razão, não é contrário à Sagrada Escritura nem aos fundamentos da Religião Cristã (como muitos que se deixam guiar mais pela letra do que pelo Espírito ou pela razão acreditam), mas, em grande parte, concorda com ambos*"; Jelles, *Opera Posthuma, Spinoza Tutte le Opere*, 2014, p. 2550.

"*[30] Quod Veritatem rei, ad salutem scitu necessariae, pro viribus conari intelligere, purasque intellectuales nancisci perceptiones, ac secundum eas agere, hoc est, juxta rationis dictamen vivere, neque cum Sacra Scriptura, neque cum Religionis Christianae fundamentis (quod a multis creditur, qui tantum litera, non autem Spiritu, seu ratione ducuntur) pugnet; sed magnam partem cum utrisque conveniant*".

734 "*La Prefazione, tuttavia, è animata da un forte intento apologetico nei confronti della filosofia spinoziana, che intende difendere contro le già ricorrenti critiche di ateismo rivoltele (cfr. tra le altre Ep42-43, 67, 67bis). L'abbondanza delle citazioni scritturali ha precisamente questo fine: mostrare la convergenza tra il discorso del filosofo olandese e il più puro insegnamento cristiano-evangelico, anche a costo di forzare talvolta il pensiero dello stesso Spinoza in direzione di quella religiosità razionalistica del mennontita Jelles (cfr. Ep48a-48), ma non estranea nemmeno al Meyer della Philosophia S. Scripturae Interpres*". (Cf. Sangiacomo, *Spinoza, Tutte le Opere*, p. 2537).

No entanto, é o próprio Espinosa que, de fato, identifica o *verbo divino* como *logos*. É o que ele diz explicitamente na Carta 76 de dezembro de 1675: "Acusar-me-ei de arrogância e orgulho porque uso a razão e me esteio nesse verdadeiro Verbo de Deus que está na alma e não pode jamais ser alterado nem corrompido?" ("*an arrogantiae et superbiae ducis, quod ratione utar, in hoc vero Verbo Dei, quod in mente est, quodque nunquam depravari nec corrumpi potest, acquiescam*?"; G IV 323b). E de fato, é esse o preceito que Espinosa aconselha ao jovem Albert Burgh: cultivar a razão[735] e se livrar da superstição. Em outras palavras, é notável como a exortação ao uso da razão e ao modo de vida que lhe é conforme, aparece em Espinosa sob a capa de uma enunciação religiosa. É exatamente o que ocorre com o tipo de elocução presente no prefácio do *Breve Tratado* onde a filosofia é apresentada como *medicina mentis*, como um remédio capaz de curar os enfermos do intelecto pelo espírito de doçura e tolerância, de acordo com o exemplo do "senhor Cristo, o melhor dos mestres"[736]. ("*En die krank in't verstand zyn, door den geest der Sagtmoedigheid, en Verdraagzaamheid geneezen, naa't Voorbeeld van de Heer Christus, onzen besten Leermeester*").

No mesmo sentido, é emblemático o capítulo XXV da *Korte Verhandeling,* intitulado *Dos Diabos* (*Van de Duyvelen*); tema cuja particularidade envolveu a descoberta dessa obra como uma *Ética holandesa*[737]. Um texto no qual a existência do

---

[735] "Deixai, pois, essa superstição funesta, e reconhecei a razão que Deus vos deu; cultivai-a se não quereis vos alinhar entre os brutos. (Carta 76, p 274) "*apage hanc execrabilem superstitionem, ac quam Deus tibi rationem dedit agnosce; eamque cole nisi inter bruta haberi velis*". (G IV 323b).

[736] "Redigido anteriormente na língua latina por Baruch de Espinosa para uso de seus discípulos, que queriam dar-se ao exercício da ética e da verdadeira filosofia. E agora traduzido para a língua neerlandesa para uso dos amantes da verdade e da virtude: para que possa finalmente ser tapada a boca aos que se vangloriam tanto neste domínio, ao extremo de impor aos simples seu esterco e sua imundície como se fora o âmbar-gris mais precioso, para que enfim deixem de maldizer o que ainda não entendem: Deus, eles mesmos e ajudar promover o mútuo bem-estar. E para que os enfermos do intelecto sejam curados pelo espírito da doçura e da tolerância, de acordo com o exemplo do senhor Cristo, nosso melhor mestre". (KV, Prefácio, p.47).
"*Voor deze in de Latynse taal beschreven door B.D.S. ten dienste van syne Leerlinge die zig wilde begeven tot de oeffeninge-der Zeedekonst en waare Wysbegeerte. En nu in de Neërduytse spraak overgezet ten dienste van de Liefhebbers van Waarheid en Deugd: op dat die daarvan zoo breed opgeven, en hun drek, en vuyligheid aan de eenvoudige voor Amber de grys in de vuyst duwen, een maal de mond gestopt mogten worden; en ophouden te lasteren, dat zy nog niet verstaan; God / hun zelven / en malkanders welstand helpen in agt neemen / En die krank in't verstand zyn, door den geest der Sagtmoedigheid, en Verdraagzaamheid geneezen, naa't Voorbeeld van de Heer Christus, onzen besten Leermeester*" (G I 11).

[737] Seria possível argumentar que o estabelecimento do texto do *Breve Tratado* é problemático e que esse trecho da abertura é fruto das pretensões filosóficas pessoais de Jarig Jelles, dando uma direção enviesada, de cunho menonita, ao texto que destoa das reais preocupações seculares de Espinosa. Mas igualmente se poderia dizer que a mesma elocução religiosa aparece em inúmeros momentos do *corpus spinozanum*.

diabo é tematizada, e sua realidade é compreendida como ficção. Contudo, é surpreendente que a ficção representada por Satanás e que é demonstrada racionalmente pela filosofia, apareça no TTP como discurso retórico do próprio Cristo em seu esforço de persuasão. A figura de Cristo (nos mesmos moldes da filosofia) não sustenta em parte alguma, segundo Espinosa, a realidade do diabo nem o reino de satanás, mas utiliza esse vocabulário tão somente para melhor se fazer compreender pelo seu público de ouvintes, exortando-os à verdadeira vida, como mostra o capítulo II do TTP[738].

Na mesma linha de elocução religiosa do discurso filosófico, a figura de um apóstolo como Paulo de Tarso, enquanto escreve seus raciocínios e aparece para Espinosa como Doutor, pregando por meio do conhecimento e a todas as nações, isto é, universalmente, (diferentemente dos Profetas que pregavam somente por meio da revelação voltando-se apenas à nação hebraica), será considerado por Espinosa como aquele que dentre os apóstolos mais filosofou[739] (TTP, XI, 194). O que também revela Espinosa como filósofo hispano-judaico, continuador de Maimônides, que considerava os Profetas como filósofos[740]. (TTP, VII, 135). É notável, do mesmo modo, que Espinosa considere Salomão como aquele que falou sobre Deus com mais propriedade e de maneira mais racional[741] (TTP, II, p 46), mostrando a insignificância dos bens

---

738 "Nem há que pensar diferentemente dos argumentos com que Cristo convence os fariseus de contumácia e ignorância e exorta os discípulos à verdadeira vida: trata-se de argumentos que Cristo adaptou às opiniões e aos princípios de cada um. Quando, por exemplo, ele disse aos fariseus (Mateus, cap. XII, 26): *e, se Satanás lança fora a Satanás, está dividido contra si mesmo; de que modo subsistiria, então, o seu reino?* quis apenas convencer os fariseus com base nos princípios deles, e não ensinar que há demônios ou um reino qualquer dos demônios". (TTP, II, p.49);
"Nec aliter de Christi rationibus, quibus Pharisaeos contumaciae, & ignorantiae convincit, discipulosque ad veram vitam hortatur, statuendum; quod nempe suas rationes opinionibus, & principiis unius cujusque accommodavit. Ex. gr. cum Pharisaeis dixit, vide Matth. cap. 12. vers. 26., & si Satanas Satanam ejicit, adversus se ipsum divisus est; quomodo igitur staret regnum ejus, nihil nisi Pharisaeos ex suis principiis convincere voluit, non autem docere, dari Daemones, aut aliquod Daemonum regnum" (G III 43).

739 *"& ideo nemo Apostolorum magis philosophatus est, quam Paulus, qui ad gentibus praedicandum vocatus fuit"*. (G III 158).

740 "Mas voltemos à tese de Maimônides e tentemos examiná-la com mais atenção. Em primeiro lugar, ele supõe que os profetas estão de acordo entre si e a respeito de tudo, e que foram todos grandes filósofos e grandes teólogos". (TTP, VII, 135). "*Sed ad Maimonidae sententiam revertamur, atque ipsam accuratius examinemus. Primò supponit Prophetas in omnibus inter se convenisse, summosque fuisse Philosophos & Theologos". (*G III 115).

741 "No Antigo Testamento, não há ninguém que tenha falado de Deus mais de acordo com a razão do que Salomão, que foi, pela luz natural, superior a todos os seus contemporâneos. Por isso ele se julgou superior à Lei (dado que esta foi promulgada só para os que carecem da razão e dos ensinamentos do entendimento natural) e não ligou aos preceitos que diziam respeito ao Rei, os quais eram principalmente três (ver *Deuteronômio*, cap. XVII, 16, 17); pior do que isso, violou-os por completo (embora aqui tenha feito mal e atuado de forma indigna de um filósofo, pois se entregou à sensualidade) e ensinou que todos

trazidos pela fortuna e sustentando que não há nada de mais precioso para o ser humano que o intelecto. Salomão é retratado por Espinosa como humano, em sua dimensão afetiva, capaz de sucumbir à sensualidade mas ao mesmo tempo como aquele que age acima das leis, além do bem e do mal. Não por acaso, o personagem Salomão, cuja mensagem religiosa é interpretada por Espinosa como integralmente investida de elocução filosófica, professa uma ética imanente, na medida em que entende que o castigo para o mal é o próprio mal. Não é estranho, portanto, que em TTP VI, Espinosa nomeie expressamente o autor do *Eclesiastes* como filósofo, na medida em que Salomão foi aquele capaz de acessar as coisas fixas e imutáveis inapreensíveis pela memória[742]. Esse ponto não apenas revela a elocução religiosa do discurso filosófico, mas a atribuição de sentido imanente aos preceitos morais atribuídos à Salomão. O que leva a crer que Espinosa interpreta as escrituras e, justamente por isso, disputa seu significado. O que é enfatizado ao longo do TTP, principalmente no quarto capítulo acerca da "*Lei Divina"*[743], mostrando que as páginas sagradas oferecem ensinamentos

os bens da fortuna são coisas vãs para os mortais e ver Eclesiastes), que os homens não possuem nada de mais valor que o intelecto e que o maior suplício com que podem ser punidos é a loucura" (*Provérbios*, cap. XVI, 22). (TTP, II p 46).
"*Nec ullus in Vetere Testamento habetur, qui magis secundum rationem de Deo locutus est, quam Salomon, qui lumine naturali omnes sui saeculi superavit; & ideo etiam se supra Legem (nam ea iis tantum tradita est, qui ratione, & naturalis intellectus documentis carent) existimavit, legesque omnes, quae regem spectant, & quae tribus potissimum constabant (vide Deut. cap. 17. vs. 16. 17.), parvi pependit, imo eas plane violavit (in quo tamen erravit, nec quod Philosopho dignum egit, nempe, quod voluptatibus indulserit), omnia fortunae bona mortalibus vana esse docuit (vide Eccl.), & nihil homines intellectu praestantius habere, nec majori supplicio, quam stultitiâ, puniri*". (vide Proverb. cap. 16. vers. 22.). (G III 41).

[742] "Referindo-se à natureza em geral, a Escritura diz em algumas passagens que ela mantém uma ordem fixa e imutável, como no *Salmo* CXL VIII, 6, e em *Jeremias*, cap. XXXI, 35, 36. O filósofo, além disso, no seu *Eclesiastes*, cap. 1, 10, deixa claro que nada de novo acontece na natureza e, nos versículos 11 e 12, ao explicar esta afirmação, diz que, embora algumas vezes aconteça algo que parece novo, na realidade nào é, pois aconteceu já em séculos passados de que não resta nenhuma memória". (TTP, VI, 112);
"Scriptura de natura in genere quibusdam in locis affirmat, eam fixum atque immutabilem ordinem servare, ut in Psal. 148. vers. 6. & Jerem. cap. 31. vers. 35. 36. Philosophus praeterea in suo Eccl. cap. 1. vers. 10. clarissime docet, nihil novi in
natura contingere; & vers. 11. 12. hoc idem illustrans, ait, quod, quamvis aliquando aliquid contingat, quod novum videtur, id tamen novum non est, sed in saeculis, quae antea fuerunt, & quorum nulla est memoria, contigit; nam ut ipse ait, antiquorum nulla est apud hodiernos memoria, nec ulla etiam hodiernorum apud posteros erit", (G III 95).

[743] "**Passemos agora ao segundo ponto, percorramos as páginas sagradas e vejamos o que elas ensinam a respeito da luz natural e dessa lei divina (negrito nosso).** O primeiro texto que aí encontramos é precisamente a história do primeiro homem, onde se conta que Deus ordenou a Adão que não comesse do fruto da árvore da ciência do bem e do mal, o que aparentemente significa que Deus ordenou a Adão que fizesse e procurasse o bem pelo bem e não por ser contrário ao mal, isto é, que procurasse o bem por amor do bem e não por receio do mal. Quem, com efeito, faz o bem, como já mostramos, porque o conhece e ama, age livremente e de ânimo perseverante; quem, todavia, o faz por recear o mal, age servilmente e coagido pelo mal, vivendo, portanto, às ordens de outrem". (TTP, IV, 77).

acerca da luz natural. Nesse sentido, a própria estória a respeito de Adão é interpretada à luz de uma moral imanente, como se Deus, ao proibir Adão de comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, buscasse impeli-lo à praticar o bem por amor ao bem e não por temor do mal.

> "Só esse preceito dado por Deus a Adão já contém em si, por conseguinte, toda a lei divina natural e concorda inteiramente com o que manda a luz natural". (TTP, IV, p.77); (*hoc unicum, quod Deus Adamo praecipit, totam legem divinam naturalem comprehendit, & cum dictamine luminis naturalis absolute convenit)* (G III 67).

As teses filosóficas de uma moral da imanência são postas assim como equivalentes às religiosas, como ocorre nos *Provérbios* de Salomão que Espinosa interpreta de maneira peculiar, possivelmente na chave de um neo estoicismo da Espanha barroca à semelhança de Quevedo, que remete a doutrina estóica ao livro de Jó.

Salomão afirma, pela pena de Espinosa, que "o entendimento é para o seu dono uma fonte de vida e o suplício dos insensatos é a sua insensatez" (TTP, IV, p 77). (*"Is in suis Proverbiis vocat humanum intellectum verae vitae fontem, & infortunium in sola stultitia constituit. Sic enim ait cap. 16. vers. 22.(...) fons vitae (est) intellectus sui domini, & supplicium stultorum est stultitia"*). (G III 67).

Os preceitos religiosos professados por Salomão são então interpretados à partir de uma elocução filosófica, na qual ele figura como formulador de um modo de vida filosófico, afirmando que que somente o intelecto é capaz de dar leis aos sábios e conferir a ele a beatitude e tranquilidade do ânimo[744]. E por sábio, Salomão (tal como

---

"*Ad secundum igitur transeamus, & Sacram Paginam percurramus, & quid ipsa de lumine naturali & lege hac divina docet, videamus. Primum, quod nobis occurrit, est ipsa primi hominis historia, ubi narratur, Deum Adamo praecepisse, ne comederet de fructu arboris cognitionis boni & mali, quod significare videtur, Deum Adamo praecepisse bonum agere, & quaerere sub ratione boni, & non quatenus contrarium est malo, hoc est, ut bonum ex amore boni quaereret, non autem ex timore mali: qui enim, ut jam ostendimus, bonum agit ex vera boni cognitione & amore, libere & constanti animo agit, qui autem ex timore mali, is malo coactus, & serviliter agit, & sub imperio alterius vivit, atque adeo"* (G III 67).

[744] "Mas o mesmo Salomão ensina também explicitamente que só essa fonte da vida, isto é, que só o entendimento, como já dissemos, prescreve leis aos sábios, uma vez que afirma no cap. XIII, 14: *a lei do prudente (é) fonte da vida*, ou seja, como se pode ver pelo texto acima citado, é o entendimento. Além

interpretado por Espinosa), entende o indivíduo religioso que vive em paz, por oposição ao ignorante, isto é, o irreligioso (ímpio) que vive perturbado pelas flutuações anímicas e agitado por paixões que o arrastam de um lado para o outro[745]. À essa coincidência entre a Razão e a Escritura, (que não aparenta ser erigida em culto), Espinosa chama de "verdadeira religião". A vida pautada na inteligência, portanto, seria a expressão da aquisição de uma "ciência" ou do "amor", já que o termo hebraico "*jadah"*, diz Espinosa, envolve igualmente ambos os significados[746]. O que exprime exemplarmente a elocução religiosa do discurso filosófico e a agudeza na construção dos argumentos mobilizando inclusive a língua hebraica.

Por fim, TTP IV expõe a tese de Espinosa por excelência segundo a qual o fundamento do nosso conhecimento consiste na "ideia de Deus" (ou conhecimento de Deus); sugerindo que sua origem remonta aos *Provérbios de Salomão*. Trata-se do fundamento de uma ciência da qual se deduz a "verdadeira Ética e Política". Tudo isso,

---

disso, no cap. III, 13, ensina por palavras bem explícitas que o entendimento dá ao homem a beatitude e a felicidade e bem assim a verdadeira tranquilidade de ânimo: *feliz o homem que encontrou a ciência e o filho do homem que descobriu o entendimento*". (TTP, IV, p.77)."(...) *quod solus intellectus, ut etiam ostendimus, leges sapientibus praescribit, aperte ab eodem hoc sapiente docetur; ait enim cap. 13. vers. 14. (...) Lex prudentis (est) fons vitae, id est, ut ex modo allato textu patet, intellectus. Porro cap. 3. vs. 13. expressissimis verbis docet, intellectum hominem beatum & foelicem reddere, veramque animi tranquillitatem dare. Sic enim ait"*. (G III 68)

[745] "E a razão (como se vê a seguir, nos versículos 16 e 17) é porque o entendimento dá diretamente uma longa duração dos dias e indiretamente riquezas e honra: os seus caminhos (isto é, os que a ciência indica) são amenos e todas as suas veredas são pacíficas. **Só os sábios, portanto, ainda segundo Salomão, vivem em paz e tranquilidade e não como os ímpios, cujo ânimo flutua agitado por paixões contrárias e que, por conseguinte, como diz Isaías, cap. LVII, 20, não têm paz nem sossego"(negrito nosso)**. (TTP, IV, p.77). *"Ratio est (ut vers. 16. 17. pergit), quia directe dat dierum longitudinem, indirecte divitias & honorem; ejus viae (quas nimirum scientia indicat) amoenae sunt, & omnes ejus semitae pax. Soli igitur sapientes ex sententia etiam Salomonis animo pacato & constante vivunt, non ut impii, quorum animus contrariis affectibus fluctuat, adeoque (ut Esaias etiam ait cap. 57. vs. 20.) pacem, neque quietem habent"*(G III 67).

[746] Finalmente desses *Provérbios* de Salomão, deve sobretudo notar-se o que vem no capítulo II e que confirma com meridiana clareza a nossa opinião. Começa assim o versículo 3 daquele capítulo:***"porque, se invocares a prudência e te fizeres arauto da inteligência, etc., então conhecerás o temor de Deus e encontrarás a sua ciência"* (ou antes, o amor, já que este termo "*Jadah*" significa tanto uma coisa como outra) (negrito nosso)**.*"Deus dá a sabedoria, da sua boca (emana) a ciência e a prudência"*. Tais palavras deixam suficientemente claro, primeiro, que só a sabedoria, isto é, o entendimento, nos ensina a temer a Deus, que o mesmo é dizer, a prestar-lhe culto segundo a verdadeira religião; (TTP, IV, 77). *"Denique in his Salomonis Proverbiis maxime nobis notanda sunt, quae habentur in secundo cap., utpote quae nostram sententiam quam clarissime confirmant". sic enim vs. 3. ejusd. cap. incipit !(...) Caput IV. (...) nam si prudentiam inclamabis, & intelligentiae dederis vocem tuam, &c., tunc timorem Dei intelliges, & Dei scientiam (vel potius amorem; nam haec duo verbum [dy Jadah significat) invenies; nam (NB) Deus dat sapientiam: ex ore suo (manat) scientia & prudentia. Quibus sane verbis clarissime indicat, I. quod sola sapientia, sive intellectus nos doceat, Deum sapienter timere, hoc est, vera religione colere"*. (G III 67).

diz Espinosa, concorda integralmente com a ciência natural, que ensina a *Ética* e a verdadeira virtude[747].

Voltando a Paulo, o elogio ao apóstolo-filósofo não é em vão. O que pode ser visto na Carta 73 onde Espinosa afirma expressamente seguir não apenas Paulo, mas todos os filósofos antigos, e até os antigos hebreus, ao dizer que "todas as coisas se movem em Deus", sustentando que Deus é uma causa imanente e não transitiva, como os cristão-novos se habituaram a defender[748]. Não apenas a filosofia toma ares religiosos mas, ao mesmo tempo, a maneira como ela interpreta a religião e a Escritura, lhes dá sentido filosófico, detectando preceitos os mais diversos em conformidade com a razão e, evidentemente, com sua própria doutrina.

Mas de fato, seguindo o exemplo do Cristo no TTP e em meio ao esforço de emenda do intelecto em TIE§17, Espinosa recomenda algumas regras de vida dentre as quais aquela que dá um sentido decididamente político à doutrina, insistindo sobre a necessidade falar em conformidade ao alcance e à compreensão do vulgo, adaptando o

---

[747] "Segundo, que a sabedoria e a ciência brotam da boca de Deus e que é Deus quem as concede, como também já mostramos, ou seja, que o nosso entendimento e ciência dependem exclusivamente da idéia ou conhecimento de Deus, idéias onde têm a sua origem e na qual atingem a sua perfeição. A seguir, no versículo 9, Salomão ensina explicitamente que essa ciência contém, e por isso dela se deduzem, a verdadeira Ética e a verdadeira Política: *então compreenderás a justiça e o juízo, os caminhos certos (e) todos os atalhos convenientes*. Não contente com isso, diz ainda: *quando a ciência entrar no teu coração e a sabedoria te for suave, então a tua providência há de vigiar-te e a prudência guardar- te-á*. Tudo isso concorda inteiramente com a ciência natural, que ensina a *Ética* e a verdadeira virtude só depois de adquirirmos o conhecimento das coisas e experimentarmos a superioridade da ciência. Por isso, a felicidade e a tranqüilidade de quem cultiva o entendimento natural, de acordo ainda com Salomão, não depende do império da fortuna (isto é, do auxílio externo de Deus), mas sim e principalmente da sua própria virtude interior (isto é, do auxílio interno de Deus). Por outras palavras, conserva-se sobretudo através da vigilância, da atividade e dos bons conselhos". (TTP, IV, 67-68).
*"Deinde docet, sapientiam, & scientiam ex Dei ore fluere, Deumque illam dare, quod quidem nos etiam supra ostendimus, nempe, quod noster intellectus nostraque scientia a sola Dei idea sive cognitione pendeat, oriatur, & perficiatur. Pergit deinde vers. 9. expressissimis verbis docere, hanc scientiam veram Ethicam, & Politicam continere, & ex ea deduci, (...) quando intrabit scientia in cor tuum, & sapientia tibi erit suavis; tum tua[*3] providentia tibi vigilabit, & prudentia te custodiet. Quae omnia cum scientia naturali plane conveniunt; haec enim Ethicam docet, & veram virtutem, postquam rerum cognitionem acquisivimus, & scientiae praestantiam gustavimus. Quare foelicitas, & tranquillitas ejus, qui naturalem intellectum colit, ex mente Salomonis etiam, non ab imperio fortunae (hoc est Dei auxilio externo), sed a sua interna virtute (sive Dei auxilio interno) maxime pendet, nempe, quia vigilando, agendo, & bene consulendo se maxime conservat*". (G III 67).

[748] **"Creio que Deus é, de todas as coisas, causa imanente como se diz, e não causa transitiva. Afirmo, digo eu, com Paulo, e talvez com todos os filósofos antigos, ainda que de outra maneira, que todas as coisas estão e se movem em Deus, (negrito nosso)** ouso mesmo acrescentar que tal foi o pensamento de todos os antigos hebreus, na medida em que se pode conjecturá-lo segundo algumas tradições, malgrado as alterações que sofreram". (Carta 73. p. 263).
"*Deum enim rerum omnium causam immanentem, ut ajunt, non verò transeuntem statuo. Omnia, inquam, in Deo esse, & in Deo moveri cum Paulo affirmo, & fortè etiam cum omnibus antiquis Philosophis, licet alio modo; & auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebraeis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis, conjicere licet"*. (G IV 307)

discurso à sua mente de modo a fazer com que emprestem os ouvidos à verdade[749]. Esse é um ponto chave pois mostra que o projeto filosófico é retoricamente orientado em diversos sentidos e níveis. Certamente a ordem geométrica e sintética persuade por razões intrínsecas e necessárias à sua inteligibilidade, onde adequação da ideia constrange o intelecto à apreensão de sua veracidade intrínseca; Mas o discurso de Espinosa não se dirige apenas aos filósofos, ou àquela minoria que ascende às verdades especulativas. Ele se preocupa de maneira decisiva com aqueles para quem a filosofia (e o modo de vida que a ela conduz) é uma possibilidade, mais ou menos próxima ou distante. É o que se depreende do fato dele se valer de outros expedientes discursivos, em níveis diversos, que não se chocam mas cooperam com a racionalidade estrita em seu nível metafísico-geométrico último. O filósofo sublinha, portanto, uma necessidade maior que preside a filosofia em todos os âmbitos, isto é, a necessidade eminentemente ética e política de se comunicar com os demais, fazendo com que cada um, seguindo seu engenho singular, possa paradoxalmente buscar o que é comum e, no limite, formar uma comunidade política nesses moldes. Uma vida comunitária pautada no respeito ilimitado aos engenhos singulares mas que ao mesmo tempo, produza convergências máximas e ilimitadas visando o que é útil a todos em simultâneo. A democracia aparece assim como o regime mais racional capaz de aumentar sua racionalidade e estabilidade, na medida em que reúne os diversos engenhos em torno daquilo de que todos participam. Eis que aparece um oxímoro. Máxima simplicidade e complexidade do arranjo político, o que é possível encontrar em escala igualmente metafísica. Eis mais uma agudeza da filosofia.

[749] "1. *Ad captum vulgi loqui et illa omnia operari, quae nihil impedimenti adferunt, quo minus nostrum scopum attingamus. Nam non parum emolumenti ab eo possumus acquirere, modo ipsius captui, quantum fieri potest, concedamus; adde, quod tali modo amicas praebebunt aures ad veritatem audiendam*". (G V 16)

5.4.1 - O Espírito de Cristo

Na Carta 73, destinada a Oldenburg, Espinosa se refere à Cristo sob dois ângulos diversos. Por um lado o "Cristo segundo a carne", isto é, o personagem histórico, do qual a vida, a morte e ensinamentos nos são conhecidos através de testemunhos e cujo conhecimento, diz ele, não é necessário para nossa salvação. Por outro lado ele se refere ao "Cristo segundo o espírito" ou ao "espírito de Cristo"

> "Enfim, para vos dizer francamente qual é o meu pensamento sobre o terceiro ponto, não creio que seja absolutamente necessário para a salvação conhecer o Cristo segundo a carne. Mas é totalmente diferente com respeito ao filho eterno de Deus, isto é, à sabedoria eterna que se manifestou em todas as coisas, principalmente na alma humana e, mais do que em nenhuma outra parte alhures, em Jesus Cristo. Ninguém, com efeito, sem essa sabedoria, pode chegar ao estado de beatitude, pois que somente ela ensina o que é verdadeiro e o que é falso, o que é bem e o que é mal. E porque, como eu o disse, essa sabedoria se manifestou no mais alto ponto em Jesus Cristo, seus discípulos a pregaram, na medida em que ela lhe foi por ele revelada e eles mostraram que podiam se glorificar, mais do que os outros homens, de possuir esse espírito do Cristo. Quanto ao que ajuntam certas Igrejas, a saber, que Deus assumiu uma natureza humana, adverti expressamente que ignoro o que elas querem dizer; bem mais, para falar francamente, sua linguagem não me parece menos absurda do que se se dissesse que um círculo se revestiu da forma de um quadrado"[750]. (Carta 73 p. 264)

Essa passagem é particularmente interessante por dar um sentido essencialmente racional, anti-institucional e ético para a religião ou para a figura de Cristo e o "espírito de Cristo", isto é, o "filho eterno de Deus" gravado na mente humana. Racional porque ela associa o "espírito de Cristo" à razão. Anti-institucional porque ela rechaça como falácia metafísica a imagem supersticiosa que encobre a ambição teocrática de um espírito que se fez carne. Ético porque o conhecimento claro dessa "ideia de Deus", ou da sabedoria eterna que temos gravada na mente, isto é, do "espírito de cristo", é a chave do conhecimento do bem e do mal e, portanto, da salvação. Pontos que parecem prefigurar uma espécie de "cristologia racional" sem que isso implique na afirmação de

---

[750] *"Denique, ut de tertio etiam capite mentem meam clariùs aperiam, dico ad salutem non esse omninò necesse, Christum secundùm carnem noscere; sed de aeterno illo filio Dei, hoc est, Dei aeternâ sapientiâ, quae sese in omnibus rebus, & maxime in Mente humanâ, & omnium maximè in Christo Jesu manifestavit, longè aliter sentiendum. Nam nemo absque hâc ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote quae sola docet, quid verum & falsum, bonum & malum sit. Et quia, uti dixi, haec sapientia per Jesum Christum maximè manifestata fuit, ideò ipsius discipuli eandem, quatenus ab ipso ipsis fuit revelata, praedicaverunt, seseque spiritu illo Christi supra reliquos gloriari posse ostenderunt. Caeterùm quòd quaedam Ecclesiae his addunt, quòd Deus naturam humanam assumpserit, monui expressè, me, quid dicant, nescire; imò, ut verum fatear, non minùs absurdè mihi loqui videntur, quàm si quis mihi diceret, quòd circulus naturam quadrati induerit. Atque haec sufficere arbitror ad explicandum, quid de tribus illis capitibus sentiam"*. (G IV 309).

uma racionalidade subjacente à integralidade da Escritura nos moldes de menonitas colegiantes, como Lodewyck Meijer.

Um ponto que reaparece em outras passagens da obra e que reforça a elocução religiosa da retórica filosófica e ao mesmo tempo, (o que talvez seja mais chocante), parece dar um sentido sumamente racional à religião, modificando-a internamente de modo a torná-la, ela própria, um autêntico contradiscurso. É o que ocorre quando se diz que tanto o discurso filosófico, isto é, o discurso racional quanto o discurso religioso, ou seja, aquele dos profetas e apóstolos, dizem, sob um ponto fundamental, o mesmo. Coincidência que expressa a chamada "*vera religio*" (por oposição à "*vana religio*"), que parece consistir na identificação do *Verbum Dei como Ratio* e esta como "ideia de Deus" inscrita na mente humana. O que em outras passagens será chamado de "espírito de cristo".

> "Com efeito, tanto a razão como as declarações dos profetas e dos apóstolos proclamam abertamente que o verbo eterno de Deus, o seu pacto e a verdadeira religião estão inscritos pela mão divina no coração dos homens, isto é, na mente do homem: é esse o verdadeiro documento de Deus, aquele que ele próprio autenticou com o seu selo, quer dizer, com a idéia de si, essa como que imagem da sua divindade[751]. (TTP, XII, 196)

Vale notar que a expressão "filho de Deus" já havia sido usada no *Breve Tratado* no contexto em que trata da *natureza naturada (Van de genatuurde Natuur;* KV, I, 9, §3.). Referida também na obra como "natureza naturada universal", isto é, os modos que dependem imediatamente de Deus. O que na extensão são o movimento e o repouso e no atributo pensamento o intelecto infinito. Realidades que "existem desde toda a eternidade e que permanecerão imutáveis por toda a eternidade. Uma obra verdadeiramente tão grande quanto convinha à grandeza do artífice". E a nota 94, presente em KV II, 22,§4, enfatiza aquilo que já havia sido dito na primeira parte, isto é, a identificação terminológica entre "intelecto infinito" e "Filho de Deus", como "ideia de Deus". Uma ideia que existe em Deus, é eterna como *Ele* e nesse sentido concorda objetivamente com *Ele*. Ou seja, a ideia que Deus tem de si mesmo. O intelecto infinito, portanto, é o que Espinosa irá chamar de *filho, obra, ou criação imediata de Deus*,

---

751 "*Nam tam ipsa ratio, quam Prophetarum & Apostolorum sententiae apertè clamant Dei aeternum verbum & pactum, veramque religionem hominum cordibus, hoc est, humanae menti divinitus inscriptam esse, eamque verum esse Dei syngraphum, quod ipse suo sigillo, nempe sui idea, tanquam imagine suae divinitatis consignavit*. (G III 159).

existindo desde toda a eternidade e que permanece imutável por toda a eternidade[752]. ("*Het aangaande het Verstaan in de denkende zaak, deze zoo wel als het eerste is mede een Zone, maakzel, of onmiddelyk schepzel van God*"; G I 48). Intelecto que consiste numa oniciencînia diretamente ligada à uma infinita satisfação imutável.

Esse ponto representa máximo interesse, pois nele a elocução religiosa do discurso filosófico emerge com toda a força e clareza, como na questão envolvendo o chamado "espírito de cristo" (*Spiritu Christi*). Uma questão presente na Carta 43, a que já nos referimos, em resposta às acusações de Lambert van Velthuysen, segundo quem Espinosa ensinava ateísmo. Espinosa responde à injúria recorrendo ao modo de vida por ele observado. Os ateus, segundo o filósofo, têm por hábito buscar desmedidamente as honras e as riquezas, coisas que ele, como filósofo, sempre desprezou[753].

Fica claro, portanto, a partir da classificação dos bens comumente perseguidos expostos em TIE§3, que ateus são aqueles que, por não possuírem um conhecimento de Deus que funcione como regra de vida e de medida, são comumente enredados nos mais tristes afetos, voltado-se para a obtenção de riquezas, honras e prazeres sensíveis (*divitias, honorem, atque libidinem*). Bens finitos dos quais se espera em vão extrair uma satisfação ilimitada. Ao colocar o mundo ao avesso, o comum dos homens conduz a vida por impulso e afeto e busca esses bens invertendo meios e fins e anulando qualquer senso de medida. De onde resulta a instituição de uma regra de vida onde a regra é contrária à vida, isto é, que atua na contramão da potência de existir e agir que se segue de uma vida pautada nos ditames da razão. Com efeito, apenas o desejo que surge da razão não é excessivo (EIVp61), isto é, é possuidor de medida, por expressar a própria essência do homem enquanto age determinado por aquilo que concebe adequadamente.

É importante notar que quando a palavra "religião" aparece na *Ética*, quase sempre ela está associada às demais virtudes, como a justiça, a igualdade e a honestidade (EIVcap.24) ou à moralidade, à piedade e à fortaleza de ânimo (EVp41esc.) Ao contrário, o ateísmo, a irreligião e a superstição são entendidas como vícios.

O que de alguma forma aproxima Espinosa à Tomás de Aquino, no estudo da religião e da superstição como elementos opostos, na seção da *Summa Theologiae*

---

[752] KV, I, 9, 3.

[753] *"Quod sanè si novisset, non tam facilè sibi persuasisset, me Atheismum docere. Solent enim Athei honores, & divitias supra modum quaerere, quas ego semper contempsi, ut omnes, qui me nôrunt, sciunt"*. (G IV 220).

conhecida como "*Tratado de Justiça e Prudência*"[754]. Espinosa, responde a Velthuysen, jogando com a oposição entre religião e superstição e mostrando a inversão de perspectiva representada por uma filosofia da imanência.

> "Ele [Velthuysen] continua, entretanto: para evitar cair na superstição, eu teria, segundo ele, demolido toda a religião. Não sei o que ele entende por superstição e por religião. Mas eu vos pergunto, é demolir toda a religião afirmar que é preciso reconhecer Deus como sendo o soberano bem, e amá-lo como tal com uma alma livre? Crer que nesse amor consiste nossa felicidade suprema e nossa maior liberdade? Que a recompensa da virtude é a própria virtude e que o castigo reservado à desrazão e ao abandono de si, é precisamente a desrazão?"[755]

Vê-se que não se trata apenas de mobilização da *inventio* e da *dispositio*, mas de uma autêntica elocução religiosa do discurso filosófico que, agudamente, rechaça a separação entre Deus e natureza, divino e secular, levando a imanência a todas as dimensões do pensamento e da vida. Uma elocução que permite combater os adversários no plano lógico e conceitual mas também retórico, ao reconduzir as coisas a elas mesmas.

Ora, a virtude e o conhecimento não são acidentais mas só podem existir quando buscados por si mesmos. Ocorre que o abismo transcendente entre Deus e o mundo, fornece o fundamento para que as ações sejam praticadas não por seu valor intrínseco, mas por uma outra coisa, como meios tão somente, desviando o pensamento de si próprio e determinado-o pelo exterior. Eis o caminho da alienação. Daí às ações guiadas pelo temor que visam evitar o castigo e aquelas orientadas pela esperança que buscam a recompensa. Uma perspectiva que espelha a vida na morte, fazendo com que a imaginação sobre a segunda determine a primeira.

---

754 Cf. *Secunda secundae partis*, Q. 81, art. 2, responsio. p. 767 / Q. 92. *La superstizione è un vizio contrario alla religione?* p.902. Aquino, Tommaso, *La Somma Teologica*, Seconda Parte, Seconda Sezione, Testo latino dell'Edizione Leonina della *Summa Theologiae*, Traduzione italiana a cura dei Frati Domenicani, Introduzione di Giuseppe Barzaghi, Edizioni Studio Dimenicano, Bologna, 2014.

755 "*Pergit deinde. Ut superstitiosi culpam vitaret, omnem mihi videtur exuisse religionem. Quid ille per Religionem, quidque per superstitionem intelligat, nescio. An, quaeso, ille omnem religionem exuit, qui Deum summum bonum agnoscendum statuit, eundemque libero animo, ut talem, amandum? & quòd in hoc solo nostra summa felicitas, summaque libertas consistit? porrò quod praemium virtutis sit ipsa virtus, stultitiae autem, & impotentiae supplicium sit ipsa stultitia? & denique quòd unusquisque proximum suum amare debet, & mandatis summae potestatis obedire?*" (G IV 220).

Espinosa finaliza a Carta 43 enfatizando o cosmopolitismo, isto é, que todas as nações, na medida em que adoram a Deus e cultivam as virtudes de justiça e caridade, possuem o "espírito de Cristo" e nele encontram a salvação, independentemente da crença e do culto religioso[756]. Vê-se portanto que a expressão "espírito de Cristo" funciona como um grande elemento de elocução que dá sentido religioso ao discurso racional, unindo esses elementos e formando um discurso agudo. Na Carta 44, por sua vez, a religião parece assumir o sentido não apenas de virtude mas de "modo de vida" quando o filósofo revela que teve acesso a um livro intitulado *Homo Politicus*. Uma obra que lhe pareceu extremamente perigosa por tratar as riquezas e as honras como o sumo bem e ensinar que os meios para conquistá-las envolviam a recusa de "toda a religião interior", *(interne omnem rejiciendo Religionem)*[757].

EIVp37, estabelece que "Todo aquele que busca a virtude desejará, também para os outros homens, um bem que apetece para si próprio, e isso tanto mais quanto maior conhecimento tiver de Deus"[758]. A proposição é demonstrada tendo em vista a condição humana situada entre os extremos contínuos da passividade e da atividade, isto é, das vidas determinadas por um aumento ou diminuição da potência de agir. Aqueles que são determinados a agir predominantemente pelos impulsos se conduzem pelos afetos por oposição aos que agem predominantemente pela razão. Mas Espinosa não tem em vista nessa parte do *de Servitud*e, a perspectiva de condução individual da vida segundo a potência ou impotência de agir e existir. O que aparece é o fundamento ético e psicológico do estado civil (*fundamenta civitatis*) considerados dinamicamente, isto é,

---

[756] "Pelo que toca aos turcos e a outras nações, se eles adoram Deus cultivando a justiça e a caridade para com o próximo, creio que o Espírito do Cristo está neles e que são salvos, qualquer que seja a crença que, por ignorância, eles professem sobre Maomé e seus oráculos". Carta 43, p 198. "*Quod autem ad ipsos Turcas, & reliquas Gentes attinet, si Deum cultu justitiae, & charitate erga proximum adorent, eosdem Spiritum Christi habere credo, & salvos esse, quicquid de Mahomete, & oraculis ex ignorantiâ persuasum habeant*". (G IV 224).

[757] "Um amigo enviou-me, há algum tempo, um pequeno livro intitulado Homo Politicus58 do qual muito ouvi falar. Eu o li e o achei o mais perigoso que um homem poderia inventar e fabricar. Para esse autor, o Soberano Bem são as honras e as riquezas, e a isso se inclina sua doutrina, ensinando ummeio de a elas chegar. Para isso, é preciso rejeitar toda religião interior e professar inteiramente aquela que mais contribui ao nosso avanço; é preciso manter esses compromissos com uma pessoa apenas quando deles tiramos proveito". (Carta 43, p.199)."*Quidam Amicorum ante aliquod tempus libellum, qui titulus, Homo Politicus, mihi misit, de quo multa auribus hauseram. Eundem evolvi, librumque, quem homines excogitare & fingere queunt, perniciosissimum deprehendi. Auctoris summum bonum sunt Honores, & Opes, ad quæ suam Doctrinam accommodat, ac eo perveniendi Rationem monstrat; nempe, interne omnem rejiciendo Religionem*". (G 228).

[758] "*Bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, et eo magis, quo majorem Dei habuerit cognitionem*" (G II 438).

aumentando ou diminuindo. O desdobramento da proposição revela que o "indivíduo" é, por natureza, imerso na vida social e política e só assim pode ser conhecido e aperfeiçoado. O que está em jogo, portanto, não é apenas a "condução da própria vida", mas "conduzir os outros pelos afetos ou pela razão". De fato, como já havia sido estabelecido, à medida que os homens são afligidos por afetos que são paixões, eles tendem a ser reciprocamente contrários uns aos outros (EIVp34). De modo que as vidas determinadas por impulsos afetivos são, em geral, marcadas pela rivalidade e pela ausência de cooperação, seguindo a tendência natural que faz com que os homens desejem as mesmas coisas, de onde resulta a competição. E de fato, os homens aparecem à Espinosa como naturalmente invejosos (EIIIp24esc; EIIIp32esc) o que faz com que se alegram com as debilidades dos demais e se entristeçam com seus virtudes, interpretando desfavoravelmente as conquistas alheias e exagerando as suas próprias. Propensão à inveja e ao ódio (pois a inveja é o próprio ódio, EIIIp24) que é reforçada pela própria educação na medida em que os pais procuram incitar os filhos à virtude por meio do estímulo das honras e da inveja (EIIIp55Cor1.Esc.).[759]

Por sua vez, aquele que age de acordo com o próprio bem, buscando aumentar ao máximo sua potência, obtém o máximo proveito do aumento da potência de agir dos outros. Com efeito, à medida que os homens vivem sob a condução da razão, eles concordam, sempre e necessariamente, em natureza (EIVp35). Nesse ponto o bem individual coincide com o bem coletivo, pois é maximamente racional e útil ao "indivíduo", partilhar com os demais as vantagens da sociabilidade e, mais do que tudo, do laço de amizade fundado no conhecimento e no amor à verdade. O que importa ao filósofo mais do que tudo, a julgar pela carta 19 a Blyenbergh[760].

---

[759] *"Apparet igitur homines natura proclives esse ad odium et invidiam, ad quam accedit ipsa educatio. Nam parentes solo honoris et invidiae stimulo liberos ad virtutem concitare solent".* (G II 320).

[760] "Por aquilo que me diz respeito, entre todas as coisas que dependem de mim não há nenhuma que tenha para mim um preço mais elevado do que um elo de amizade estabelecido com homens que amam sinceramente a verdade. Creio, de fato, que entre os objetos que não estão em nosso poder, não há outro no mundo ao qual possamos nos prender com mais tranquilidade do que à amizade de tais homens; tanto quanto não se pode abandonar a verdade, uma vez que se a tenha percebido, também os homens não deixam de se amar uns aos outros quando a amizade que possuem se baseia na paixão comum de conhecer a verdade. Uma amizade dessa natureza não é, entre todas as coisas que não dependem de nós, o que há de mais alto e amável? E não é a verdade o que pode aproximar as opiniões e unir estreitamente as almas?" (Carta 19) "*Quantum enim ad me attinet: Nullas ex omnibus rebus, | iv87 quae in potestate meâ non sunt, pluris facio, quàm cum Viris veritatem sincerè amantibus foedus inire amicitiae; quia credo, nos nihil omninò in mundo, quod nostrae potestatis non est, tranquilliùs, quàm istiusmodi homines, posse amare; quoniam tam impossibile est amorem dissolvere, quem ii erga invicem habent, eò quòd amore, quem unusquisque erga veritatis cognitionem habet, fundatus est, quàm ipsam veritatem semel perceptam non amplecti. Est insuper summus, ac gratissimus, quae in rebus, quae nostri arbitrii non sunt, dari*

Contudo, apesar dos homens serem em geral invejosos e mutuamente nocivos (por natureza e por educação) por serem levados por sua condição passional, não vivem uma vida solitária e apreciam muito a definição do homem como "animal social". Não por acaso EIVp53 repete a máxima de Erasmo de Roterdã de acordo com a qual "O homem é um Deus para o Homem".

O filósofo aparece então como o "mais político" dos "indivíduos", justamente por se saber um "não-indivíduo", uma vez que não é um indivíduo em sentido absoluto, consciente que é de sua relação de dependência e sujeição a seu entorno, ao diálogo com seus amigos (que o tornam filósofo) e, no limite, à potência da multidão erigida em estado, isto é, à comunidade política na qual está imerso e o determina quase por completo. O que não implica que o filósofo seja hábil em galgar posições de poder e menos ainda em conduzir os homens. O que seria absurdo pois o filósofo é aquele que, por seus laços de amizade, lida com homens livres que se estimulam reciprocamente pelas ideias e amor à liberdade. Algo muito diferente dos que se especializam em comandar homens por uma linguagem carregada de ameaças, dissimulações, castigos e recompensas.

Mas sem dúvida o filósofo é possuidor de um saber acerca do "lugar" para onde a comunidade política deve ser conduzida e sobre o estado atual de aumento e diminuição da potência de agir da comunidade. E de fato, a comunidade política (nos moldes da natureza, também ela uma comunidade) é sua preocupação genuína e centro de seu pensamento, não por um desejo egoísta de poder pessoal ou por uma ingênua ou dissimulada "bondade". O que torna o filósofo "mais político" é justamente sua maior consciência de que o bem-estar de cada um não pode existir nem ser concebido a não ser conjuntamente àquele da comunidade como um todo, na medida em que todos fruem e partilham do sumo bem. Apenas com o auxílio da razão, portanto, é possível estabelecer um modo de vida fundado em uma sociabilidade *"*humana e benigna*"*, capaz de pacificar as relações em proveito do bem-estar de todos e de cada um. EIVp37 revela que quem vive sob o ditame da razão busca compreender e, nessa exata medida, deseja para os outros esse mesmo bem (o conhecimento) que busca para si próprio.

---

potest; quandoquidem nulla res, praeter veritatem, diversos sensûs, & animos penitùs unire valet".(G IV 87)

Quando movidos pelo afeto, os homens buscam forçar os outros a amar o que eles mesmos amam, o que equivale a subjugar a singularidade e o engenho alheio, tendo como consequência tornar-se odioso aos demais. Uma tendência egoísta cuja forma política é o poder do Estado Absoluto, que perfaz a subordinação dos conselheiros (do qual Antonio Perez é o caso exemplar) e da multidão. Em outras palavras, o todo da sociedade se subordina à uma parte e ao poder tirânico e arbitrário desta. O que traz como consequência a impotência da multidão, tornando o estado assim estruturado fragilíssimo. Mas é notável que, num extremo oposto, quando trata da condução dos homens, não por afetos, mas pela razão, Espinosa parece se aproximar, como em nenhuma outra parte da obra, daquilo que seria uma definição de religião.

> "Em troca, quem se esforça por conduzir os outros de acordo com a razão não age por impulso, mas humana e benignamente, e é inteiramente coerente consigo mesmo. De resto, remeto à religiosidade tudo quanto desejamos e fazemos e de que, enquanto temos a idéia de Deus, ou seja, enquanto conhecemos a Deus, somos a causa". (EIVp37esc)[761]

Por religião, nesse contexto, Espinosa compreende as ações em acordo com o conhecimento de Deus, virtude cujo conceito pode ser buscado em EIVp28, "O bem supremo da mente é o conhecimento de Deus e a sua virtude suprema é conhecer Deus"[762]. Agir sob a determinação da "ideia de Deus", ou do "intelecto infinito", parece ser agir em sociedade, por uma determinação total da razão, isto é, isento dos impulsos egoístas e preconceituosos, por um amor e amizade ao corpo político como um todo, compreendendo a si mesmo como singularidade que, de alguma maneira, é perfeitamente coerente com as infinitas singularidades alheias, também elas determinadas a agir e a existir pela mesma potência natural.

De onde a religiosidade envolveria, como o bem supremo da mente, a capacidade de compreender uma ilimitada variedade de coisas isento das superstições que refreiam a potência (intelectual e corporal) humana de existir e agir. Desse modo, a elocução religiosa aparece num ponto central do *de Servitude*, isto é, naquele que trata do fundamento da vida social segundo o ditame da razão. Também aqui, portanto,

---

761 "*At qui reliquos conatur ratione ducere, non impetu, sed humaniter et benigne agit et sibi mente maxime constat. Porro quicquid cupimus et agimus, cujus causa sumus, quatenus Dei habemus ideam sive quatenus Deum cognoscimus, ad religionem refero*". (G II 440).

762 "*Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere*". (G II 422)

religião e razão aparecem agudamente unidas. Do mesmo modo a maneira como é pensada e redigida EIVp46, oferece um exemplo privilegiado da elocução religiosa que perfaz o estilo da filosofia: "Quem vive sob a condução da razão se esforça, tanto quanto pode, por retribuir com amor ou generosidade, o ódio, a ira, o desprezo, etc. de um outro para com ele"[763]. Ora, o que vemos nesse trecho é a repetição (certamente não *ipsis litteris)*, da importantíssima exortação cristã presente em Lucas, ("Amai os vossos inimigos, fazei o bem aos que vos odeiam (6;67)"[764]. O que era reconhecido de imediato pelo círculo de leitores Colegiantes e mais uma vez sugere que o filósofo faz convergir, retóricamente de modo agudo, os conceitos de religião e filosofia, dando a eles um sentido peculiar que, por vezes, não concordavam com as formulações dos amigos holandeses mais próximos, como fica claro pelas dúvidas e problemas, isto é, pelo debate, presente na correspondência..

Mas o ponto alto do *de Servitude* talvez esteja em EIVp68 que afirma que "se os homens nascessem livres, não formariam enquanto fossem livres, qualquer conceito do bem e do mal"[765]. No escólio a proposição faz referência ao "Espírito de Cristo" nos moldes estabelecidos por EIVp37.

> "Entretanto, por passar a acreditar que os animais lhe eram semelhantes, imediatamente começou a imitar os seus afetos (veja-se a prop. 27 da P. 3) e a perder a sua liberdade, a qual foi, mais tarde, resgatada pelos patriarcas, guiados pelo espírito de Cristo, isto é, pela idéia de Deus, a única da qual depende de que o homem seja livre e que deseje para os outros homens o bem que deseja para si, como anteriormente (pela prop. 37) demonstramos"[766].

---

763 *"At qui reliquos conatur ratione ducere, non impetu, sed humaniter et benigne agit et sibi mente maxime constat. Qui ex ductu rationis vivit, quantum potest, conatur alterius in ipsum odium, iram, contemptum, etc. amore contra sive generositate compensare".* (G II 460).

764 Eis o trecho em que Lucas trata do amor aos inimigos. " – Eu, porém, vos digo a vós que me escutais: **Amai os vossos inimigos, fazei o bem aos que vos odeiam (negrito nosso)**, bendizei os que vos amaldiçoam, orai por aqueles que vos difamam. A quem te ferir numa face, oferece a outra; a quem te arrebatar a capa, não recuses a túnica. Dá a quem te pedir e não reclames de quem tomar o que é teu. Como quereis que os outros vos façam, fazei também a eles. Se amais os que vos amam, que graça alcançais? Pois até mesmo os pecadores amam aqueles que os amam. E se fazeis o bem aos que vo-lo fazem, que graça alcançais? Até mesmo os pecadores agem assim! E se emprestais àqueles de quem esperais receber, que graça alcançais? Até mesmo os pecadores emprestam aos pecadores para receberem o equivalente. Muito pelo contrário, amai vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem esperar coisa alguma em troca. Será grande a vossa recompensa, e sereis filhos do Altíssimo, pois ele é bom para com os ingratos e com os maus"(6;67). *Bíblia de Jerusalém*, Editora Paulus; 1ª edição - São Paulo, 2013, p. 1036.

765 "*Si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum, quamdiu liberi essent*". (G II 494).

766 "*sed quod, postquam bruta sibi similia esse credidit, statim eorum affectus imitari inceperit (vide prop. 27. p. 3.), et libertatem suam amittere, quam Patriarchae postea recuperaverunt, ducti spiritu Christi, hoc*

Esse ponto é notável pois ele dá sequência à equação já estabelecida no KV e no epistolário: *Espírito de Cristo = Ideia de Deus = intelecto infinito*. E como EIVp68 faz referência à EIVp37, à essa equação se poderia acrescentar a "*Religiosidade"* entendida como "*liberdade humana*", que se resume a "desejar para os outros homens o bem que deseja para si". O que coincide com o núcleo racional e inteligível da Escritura que por vezes emerge entre as camadas de estórias incompreensíveis do texto hieroglífico e pode ser sintetizado no preceito: "Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo".

Mas trata-se de uma proposição que envolve cuidados para a compreensão de seu conteúdo. A primeira coisa que se deve ter em mente na interpretação de EIVp68 e seu escólio é que ela deve ser compreendida à luz do que foi dito no escólio de EIVp66, ou seja, como desdobramento e observação acerca das "inclinações e da maneira de viver" (i*ngenio et vivendi ratione*) do homem livre"[767], o que ocupa as sete últimas proposições da quarta parte da *Ética*, de EIVp67 até EIVp73. "Homem livre" entendido como aquele que age pelo desejo que surge da razão (age segundo os ditames da razão) e que busca o bem pelo bem diretamente (ou a virtude pela virtude) e apenas indiretamente evita o mal (EIVp63Cor). E ao buscar o que é útil, os homens que vivem sob a condução da razão, não desejam nada para si que não desejam também para os outros, como já havia sido estabelecido no escólio de EIVp18 e que reaparece em EIVp37.

O homem livre, que vive sob o ditame da razão deseja, portanto, o bem pelo bem (EIVp63) e enquanto age em função de sua própria utilidade visando sua

---

est Dei idea, a qua sola pendet, ut homo liber sit et ut bonum, quod sibi cupit, reliquis hominibus cupiat, ut supra (per prop. 37. hujus) demonstravimus". (G II 496).

[767] "Escólio. Se, portanto, confrontamos isso com o que demonstramos nesta parte, até a prop. 18, sobre a força dos afetos, facilmente veremos em que se diferencia o homem que se conduz apenas pelo afeto, ou pela opinião, do homem que se conduz pela razão. Com efeito, o primeiro, queira ou não, faz coisas que ignora inteiramente, enquanto o segundo não obedece a ninguém mais que a si próprio e só faz aquelas coisas que sabe serem importantes na vida e que, por isso, deseja ao máximo. **Chamo, pois, ao primeiro, servo, e ao segundo, homem livre. Gostaria de fazer ainda umas poucas observações sobre as inclinações e a maneira de viver desse último"(negrito nosso)**.
(EIVp66esc)". "*Si igitur haec cum iis conferantur, quae in hac parte usque ad propositionem 18. de affectuum viribus ostendimus, facile videbimus, quid homo, qui solo affectu seu opinione, homini, qui ratione ducitur, intersit. Ille enim, velit nolit, ea, quae maxime ignorat, agit; hic autem nemini, nisi sibi, morem gerit et ea tantum agit, quae in vita prima esse novit quaeque propterea maxime cupit, et ideo illum servum, hunc autem liberum voco, de cujus ingenio et vivendi ratione pauca adhuc notare libet*" (G II 494).

conservação, não pensa na morte, mas somente na vida. Por sua vez, "não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida" (EIVp67)[768]. O que não estabelece apenas uma agudeza, mas uma agudeza perfeitamente alinhada com um dos maiores temas e motivos da Espanha barroca do *Siglo de Oro*, conhecido e cultivado entre os sefarditas de Amsterdã, a saber, o tema da morte e da meditação sobre a morte, muitas vezes tematizado sob a alcunha do *desengaño*. A agudeza de Espinosa está em matar a morte enquanto tema de uma metafísica da transcendência, ressignificando-a como transformação e mudança da proporção de movimento e repouso em um determinado corpo, como em EIVp39. O que interessa ao filósofo não é a morte em si, pois essa é somente transformação. Nem a vida após a morte é objeto de *Ética* IV, mas a vida antes da morte e as muitas mortes que sobrevem à mesma vida, perfazendo ilimitadas transformações e regenerações em diversos graus que lhe são naturais.

Por fim, EIVp68 estabelece que: **"**se os homens nascessem livres, não formariam, enquanto fossem livres, qualquer conceito do bem e do mal"[769]. Se os homens começassem a existir exercendo a razão e suas ideias fossem sempre adequadas, jamais formariam o conceito de bem e de mal, pois sendo sempre ativos, nunca experimentaram o padecimento, e não conhecendo o mal, não experimentariam e conheceriam o bem. Uma hipótese manifestamente falsa, da qual Espinosa se vale fazendo referência à EIIIp4[770], uma vez que a condição humana é naturalmente marcada pela razão, mas sobretudo pela inadequação, pela vida imaginativa e pela passividade. Contudo, entendemos que essa hipótese é útil para a estratégia argumentativa de Espinosa quando observarmos que o escólio faz referência à figura de Adão, como primeiro homem e como homem livre, de posse da razão antes de comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal.

---

[768] "*Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est*". (G II 494).

[769] *"Si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum, quamdiu liberi essent*". (G II 494).

[770] "Proposição 4. Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior. Demonstração. Esta proposição é evidente por si mesma. Pois a definição de uma coisa qualquer afirma a sua essência; ela não a nega. Ou seja, ela põe a sua essência; ela não a retira. Assim, à medida que consideramos apenas a própria coisa e não as causas exteriores, não poderemos encontrar nela nada que possa destruí-la".
"*Propositio IV. Nulla res, nisi a causa externa, potest destrui. Demonstrat io. Haec propositio per se patet; definitio enim cujuscunque rei ipsius rei essentiam affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere". Q. e. d*". (G II 238).

> "Parece ter sido isso, bem como outras coisas que já demonstramos, que quis dizer Moisés na conhecida história do primeiro homem. Nela, efetivamente, não se concebe nenhuma outra potência de Deus senão aquela pela qual ele criou o homem, isto é, a potência pela qual levou em conta exclusivamente a utilidade do homem. E, nesse sentido, Moisés conta que Deus proibiu que o homem livre comesse o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal e, que, tão logo o comesse, mais do que desejar viver, seria tomado pelo medo da morte. Conta, ainda, que, tendo o homem encontrado a mulher, a qual combinava perfeitamente com a sua natureza, viu que não podia existir nada, na natureza, que lhe pudesse ser mais útil que ela. Entretanto, por passar a acreditar que os animais lhe eram semelhantes, imediatamente começou a imitar os seus afetos (veja-se a prop. 27 da P. 3) e a perder a sua liberdade, a qual foi, mais tarde, resgatada pelos patriarcas, guiados pelo espírito de Cristo, isto é, pela idéia de Deus, a única da qual depende de que o homem seja livre e que deseje para os outros homens o bem que deseja para si, como anteriormente (pela prop. 37) demonstramos". (EIVp68esc)[771]

A primeira coisa que se nota é que a tese filosófica presente no livro ordenado geometricamente (o livro inteligível), sob a forma de escólio, é confirmada por histórias do antigo testamento (o livro hieroglífico). O que é raro na *Ética* muito embora ocorra com alguma frequência no TTP. O que reforça a tese de que:

1- a elocução religiosa se dá também na atribuição de significado filosófico do texto religioso, como ocorre na interpretação de Paulo e Salomão. 2 - A elocução religiosa da filosofia não possui sua matriz exclusivamente no cristianismo, mas também no judaísmo: "Parece ter sido isso, bem como outras coisas que já demonstramos, que quis dizer Moisés na conhecida história do primeiro homem". Moisés aparece aqui não como líder militar (como de hábito), mas como aquele que revela o fundo moral da sabedoria de Deus, (por meio de estórias, nesse caso, e não por profecias) evitando que o homem fosse tomado pelo medo da morte. 3 - No TTP, Espinosa enfatiza a maneira imaginativa como Adão, à diferença de Salomão, compreende Deus e toma seus decretos não como leis naturais mas como mandamentos cuja transgressão seria punida. 4 - É notável que o filósofo omita de sua análise acerca

---

[771] "*Atque hoc et alia, quae jam demonstravimus, videntur a Mose significari in illa primi hominis historia. In ea enim nulla alia Dei potentia concipitur quam illa, qua hominem creavit, hoc est potentia, qua hominis solummodo utilitati consuluit; atque eatenus narratur, quod Deus homini libero prohibuerit, ne de arbore cognitionis boni et mali comederet, et quod, simulac de ea comederet, statim mortem metueret potius quam vivere cuperet. Deinde, quod inventa ab homine uxore, quae cum sua natura prorsus conveniebat, cognovit nihil posse in natura dari, quod ipsi posset illa esse utilius; sed quod, postquam bruta sibi similia esse credidit, statim eorum affectus imitari inceperit (vide prop. 27. p. 3.), et libertatem suam amittere, quam Patriarchae postea recuperaverunt, ducti spiritu Christi, hoc est Dei idea, a qua sola pendet, ut homo liber sit et ut bonum, quod sibi cupit, reliquis hominibus cupiat, ut supra (per prop. 37. hujus) demonstravimus*" (G II 496).

da queda do homem, o pecado original pela desobediência a Deus, isto é, o fato do homem ter sido tentado pela serpente a comer o fruto proibido. Em outras palavras, ele omite a transgressão e com isso, dá um sentido novo à estória do homem primevo. 5 - A perda da liberdade se dá no momento em que o primeiro homem, mesmo tendo encontrado a mulher que combinava com sua natureza, começa a imaginar-se semelhante aos animais e a imitar seus afeto, tornando-se passional, ou seja, tendo uma compreensão apenas imaginativamente do bem e do mal, de onde se segue o medo da morte[772]. O filósofo utiliza uma elocução religiosa para veicular uma tese de sua filosofia, ao mostrar que o medo da morte é fruto de uma compreensão inadequada do mundo. 6 - Após omitir o pecado original há a referência aos Patriarcas (que simbolizam as tentativas de reconciliação dos homens com Deus após a queda). Contudo, o que desponta do relato é o fato da liberdade ter sido resgatada pelos Patriarcas guiados pelo "espírito de Cristo". Não se trata apenas da desconstrução do antigo testamentos, ou da ressignificação da trindade, mas fundamentalmente de uma autêntica elocução religiosa do discurso filosófico. Dizer que os Patriarcas foram guiados pela "ideia de Deus" da qual depende a liberdade do homem e que esta consiste em que o homem deseje para os demais o mesmo bem que deseja para si é a afirmação categórica de um espírito de tolerância e de comunidade que não apenas racionaliza a religião mas diviniza a razão.

O "espírito de cristo" enquanto "ideia de deus" e "intelecto infinito", fundamento da liberdade humana, se liga diretamente à tolerância, termo e conceito que aparece uma única vez na obra de Espinosa, notadamente no capítulo XX do TTP. Um termo que o vocabulário político herdou das disputas religiosas posteriores à Reforma Protestante, cuja origem etimológica, *tolus*, dá a ideia de "peso" a suportar. "Tolerar", é suportar, isto é, ser benévolo ao erro e às opiniões diferentes em matéria teológica e em outros assuntos. Trata-se de uma questão fundadora da época moderna, principalmente na República livre da Holanda (e de seu século de ouro), e do projeto político republicano dos irmãos De Witt, ao qual Espinosa se ligava. Trata-se também de um termo teorizado nas obras de Johan e Pieter De la Court, das quais Espinosa era leitor.

Mas embora o termo tolerância apareça apenas uma vez nos escritos de Espinosa, ele ocupará alguns parágrafos do Prefácio dos *Negelate Schriften* composto

[772] Chauí, 2016, 446.

por Jarig Jelles. Em todas essas passagens Jelles relaciona a tolerância como postura religiosa derivada das escrituras, sobretudo com a figura de Cristo. Esse ponto é revelador. Não apenas a tolerância é oriunda da discussão teológica e religiosa, mas ela possui um sentido simultaneamente religioso e racional na obra do filósofo. E se Espinosa não define a tolerância, ele define no capítulo XIII do TTP o que ele chama de "anticristo". O anticristo é aquele que persegue os demais por não possuir as mesmas opiniões que ele. Em outras palavras, ele aparece, portanto, como a própria intolerância, isto é, um conjunto de afetos em total desacordo com a razão, incapazes de suportar a diversidade de opiniões, buscando eliminá-la. Trata-se do puro preconceito irracional, supersticioso e irreligioso, ou seja, o oposto do intelecto infinito, isto é, a ideia de Deus. O intolerante, portanto, em sua desrazão como verdadeiro anticristo, persegue os demais buscando eliminar o que por natureza é ineliminável, a singularidade de cada um, em função do seu afeto egoísta e invejoso

> "Ainda aqui, a conclusão a tirar é que só são, de fato, Anticristos aqueles que perseguem os homens honestos e amigos da justiça pelo fato de discordarem deles e não defenderem os mesmos dogmas. Quem, efetivamente, ama a justiça e a caridade, basta isso para sabermos que é fiel; e quem persegue os fiéis é Anticristo"[773]. (TTP, XIV)

Mas porque Espinosa, justamente um filósofo que escreve o TTP, visando combater a autoridade e a petulância dos predicadores, os preconceitos dos teólogos e a utilização da religião como instrumento de dominação política, vê a religião e a elocução que lhe corresponde como elemento capaz para conduzir o discurso sobre a tolerância? Porque Espinosa é Barroco e seu espírito é muito diverso de um iluminista. Esse é o horizonte de seu mundo, de sua mente e, como tal, de sua filosofia.

Como procuramos mostrar, o uso agudo da elocução religiosa do discurso filosófico que causa admiração fazendo o encontro de cognoscíveis extremos está presente ao longo da obra de Espinosa. É o que ocorre com a ressignificação do vocabulário religioso, pois a razão toma ares religiosos assim como a religião toma ares racionais. Um exemplo privilegiado aparece em TP, II, 20 em que noção de pecado assume a significação de ação contrária à razão. Pecado, diz Espinosa, é àquilo que é

---

[773] "*Atque ex his iterum sequitur, eos revera Antichristos esse, qui viros honestos, & qui Justitiam amant, persequuntur, propterea quod ab ipsis dissentiunt, & cum ipsis eadem fidei dogmata non defendunt: Qui enim Justitiam & Charitatem amant, eos per hoc solum fideles esse scimus; & qui fideles persequitur, Antichristus est. Sequitur denique fidem non tam requirere vera, quam pia dogmata, hoc est, talia, quae animum ad obedientiam movent*": (G III 176).

contra o ditame da sã razão[774]. O mesmo ocorre em TP, II, 22, na medida em que a religião é entendida como equivalente aos ditames da razão[775]. Já TP, III, 17, não propõe propriamente uma equivalência, mas um paralelo entre a razão e as escrituras, como os *Cogitata Metaphysica*, segundo o qual a verdade não contradiz a verdade. É o que ele faz ao mostrar que nem a razão nem a Escritura, ensinam a observar toda a palavra dada[776].

---

[774] "Costumamos, contudo, chamar também pecado àquilo que é contra o ditame da sã razão, e obediência à vontade constante de moderar os apetites conforme o preceituado pela razão; o que eu aprovaria totalmente, se a liberdade humana consistisse na licença do apetite e a servidão no império da razão. Mas porque a liberdade humana é tanto maior quanto mais o homem é conduzido pela razão e o apetite pode ser moderado, não podemos, a não ser muito impropriamente, chamar obediência à vida racional e pecado àquilo que realmente é impotência da mente mas não licença contra ela mesma, e por isso o homem pode antes dizer-se servo que dizer-se livre (ver . arts. 7 e 11 deste cap.)" (TP, II, 20).
"*.Solemus tamen id etiam peccatum appellare, quod contra sanae rationis dictamen fit, et obsequium constantem voluntatem moderandi appetitus ex rationis praescripto; quod omnino probarem, si humana libertas in appetitus licentia et servitus in rationis imperio consisteret. Sed quia humana libertas eo major est, quo homo magis ratione duci et appetitus moderari potest, non possumus, nisi admodum improprie, vitam rationalem vocare obsequium, et peccatum id, quod revera mentis impotentia, non autem contra se ipsam licentia est, et per quod homo servus potius quam liber potest dici. Vide art. 7 et 11 hujus cap*". (G Vb32)

[775] "No que toca à religião, é também certo que o homem é tanto mais livre e obedece tanto mais a si mesmo quanto mais ama a Deus e com ânimo mais íntegro lhe presta culto. De fato, na medida em que atendemos, não à ordem da natureza, que ignoramos, mas unicamente aos ditames da razão que concernem à religião, e ao mesmo tempo consideramos que estes nos são revelados por Deus, como se falasse dentro de nós, ou ainda, que eles foram revelados como direitos aos profetas, então, falando em termos humanos, dizemos que obedece a Deus o homem que o ama com ânimo íntegro e que, pelo contrário, peca o que se conduz pela cega cupidez. Mas, entretanto, devemos lembrar-nos de que estamos em poder de Deus como o barro está em poder do oleiro, o qual da mesma massa faz vasos para usos decorosos e vasos para usos indecorosos, e é por isso que o homem pode fazer alguma coisa contra estes decretos de Deus, na medida em que eles foram inscritos na nossa mente ou na dos profetas como direitos, mas não contra o eterno decreto de Deus, que está inscrito na natureza universal e que respeita à ordem de toda a natureza". (TP, II, 22).
"*.Ad religionem quod attinet, certum etiam est, hominem eo magis esse liberum et sibi maxime obsequentem, quo Deum magis amat et animo magis integro colit. Verum quatenus non ad naturae ordinem, quem ignoramus, sed ad sola rationis dictamina, quae religionem concernunt, attendimus, et simul consideramus, eadem nobis a Deo, quasi in nobis ipsis loquente, revelari, vel etiam haec eadem prophetis veluti jura fuisse revelata, eatenus, more humano loquendo, dicimus hominem Deo obsequi, qui ipsum integro animo amat, et contra peccare, qui caeca cupiditate ducitur; sed interim memores esse debemus, quod in [284] Dei potestate sumus sicut lutum in potestate figuli, qui ex eadem massa alia vasa ad decus, alia ad dedecus facit; atque adeo quod homo contra haec Dei decreta quidem, quatenus in nostra vel in Caput II prophetarum mente tanquam jura inscripta fuerunt, at non contra aeternum Dei decretum, quod in universa natura inscriptum est, quodque totius naturae ordinem respicit, quicquam agere potest"* (GVb33).

[776] "Quanto ao mais, a palavra, que a sã razão e a religião ensinam a manter, não é aqui minimamente quebrada. Com efeito, nem a razão nem a Escritura ensinam a observar toda a palavra dada. Se eu, por exemplo, prometi a alguém guardar o dinheiro que me confiou em segredo, não sou obrigado a manter a palavra assim que souber, ou acreditar saber, que aquilo que ele me deu a guardar tinha sido roubado. Pelo contrário, agirei mais corretamente se fizer com que seja restituído aos seus donos. De igual modo, se um poder soberano prometeu a outro fazer-lhe alguma coisa que o tempo ou a razão ensinaram depois, ou pareciam ensinar, ser contra a salvação comum dos súditos, sem dúvida terá de quebrar a palavra dada. Como, portanto, a Escritura não ensina senão na generalidade a observar a palavra dada, e deixa ao juízo de cada um os casos singulares que devem ressalvar-se, ela não ensina nada que repugne àquilo que acabamos de expor". (TP, III, 17).

E a própria cidade enquanto organização política e indivíduo vivo que exprime a potência da multidão pode pecar, nos termos estabelecidos por TP, IV, 4, nos casos em que age contra sua conservação, isto é, contra o ditame da razão e em direção à sua própria ruína[777]. Exemplos que mostram a exaustão a elocução religiosa utilizada pelo discurso filosófico.

"*Caeterum fides, quam sana ratio et religio servandam docet, hic minime tollitur: nam nec ratio nec Scriptura omnem datam fidem servare docet. Cui enim pollicitus sum, argentum ex. gr. quod mihi secreto servandum dedit, custodire, fidem praestare non teneor simulac noverim, aut scire crediderim, fur|tum esse quod mihi servandum dedit; sed rectius agam, si dem operam ut suis restituatur. Sic etiam, si summa potestas aliquid alteri se facturam promisit, quod postea tempus seu ratio docuit aut docere videbatur communi subditorum saluti obesse, fidem sane solvere tenetur. Cum itaque Scriptura non nisi in genere doceat fidem servare, et casus singulares, qui excipiendi sunt, uniuscujusque judicio relinquat, nihil ergo docet, quod iis, quae modo ostendimus, repugnat*" (G Vb52).

[777] "Costuma perguntar-se, no entanto, se o poder soberano está adstrito às leis e consequentemente pode pecar. Na verdade, posto que os termos lei e pecado costumam dizer respeito aos direitos não só da cidade, mas também de todas as coisas naturais, e principalmente as regras comuns da razão, não podemos dizer, de modo absoluto, que a cidade não está adstrita a nenhumas leis ou que não pode pecar. Com efeito, se a cidade não estivesse adstrita a nenhumas leis ou regras, sem as quais a cidade não seria cidade, então deveria ser encarada não como coisa natural, mas como quimera. Portanto, a cidade peca quando faz ou deixa fazer coisas que podem ser [2931 causa da sua própria ruína, e então dizemos que ela peca no sentido em que os filósofos ou os médicos dizem que a natureza peca, e nesse sentido podemos dizer que a cidade peca quando faz alguma coisa contra o ditame da razão. A cidade, com efeito, está maximamente sob juris-dição de si própria quando age de acordo com o ditame da razão (pelo art. 7 do capo ant.); na medida, portanto, em que ela age contra a razão, está em falta para consigo, quer dizer, peca". (TP, IV, 4, p.39).
"Sed quaeri solet, an summa potestas legibus adstricta sit et consequenter an peccare possit. Verum quoniam legis et peccati nomina non tantum civitatis jura, sed etiam omnium rerum naturalium et apprime rationis communes regulas respicere solent, non possumus absolute dicere, civitatem nullis adstrictam esse Vb56 legibus, seu peccare non posse. Nam si civitas nullis legibus seu regulis, sine quibus civitas non esset civitas, adstricta esset, tum civitas non ut res naturalis sed ut chimaera esset contemplanda. Peccat ergo civitas, quando ea agit vel fieri patitur, quae causa esse possunt ipsius ruinae; atque tum eandem eo sensu peccare dicimus, quo philosophi vel medici naturam peccare dicunt, et hoc sensu dicere possumus, civitatem peccare, quando contra rationis dictamen aliquid agit. Est enim civitas tum maxime sui juris, quando ex dictamine rationis agit (per art. 7 praeced. cap.); quatenus igitur contra rationem agit, eatenus sibi deficit seu peccat".(G Vb56)

Capítulo 6 - Tópica

6.1 - A tópica da "*locura del mundo*" na europa barroca

Em parte expressiva da cultura da Europa moderna, mais especificamente na transição entre os séculos XVI e XVII, começa-se a perceber um fenômeno presente nas diversas manifestações artísticas e intelectuais. Trata-se daquilo que já foi chamado de "consciência íntima de uma desordem"[778]. Uma mentalidade oriunda da crise de valores provocada pelas enormes e turbulentas mudanças desse período em todos os âmbitos da vida, isto é, o contraste entre o mundo que irrompe com todas as suas novidades e aquele que de alguma forma, ainda não é completamente desvinculado do passado medieval. Nesse peculiar contexto geográfico e histórico, houve quem começasse a pensar que o mundo e os homens foram acometidos por uma grande loucura. Aos poucos ganha terreno a ideia de uma "anormalidade do mundo" que começa a despontar na cultura formal, como nas *Satires* (1613) de Mathurin Régnier, que anuncia: "*La folie est générale*"[779]. Trata-se de uma tópica que se estabelece e que tem na Espanha um lugar privilegiado de desenvolvimento. Como ocorre em Barrionuevo, quando declara: "*todos somos locos, los unos y los otros*"[780], ou em Gracián[781] que percebe que todos os vícios dão tréguas, mas "*la vanidad del mundo nunca dice basta, siempre locura y más locura*"[782].

---

[778] Maravall, José Antonio. *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*, Editorial Ariel, Barcelona, 2012, p. 307.

[779] Sghérer, Jacques, *Les Satires posthumes de Mathurin Régnier*, Revue d'Histoire littéraire de la France , No. 2, PUF, 1947, p. 113-127.

[780] Jerónimo de Barrionuevo de Peralta, Avisos, I *apud*, Maravall, 2012 p.310

[781] A tópica da "*locura del mundo*" fica particularmente clara na obra de Baltasar Gracián, *El Criticon*, especificamente na parte I cap. VI, intitulado *Estado del Siglo*, onde Critilo e Andrenio, em sua viagem, guiados por um Centauro, vêem todo tipo de loucura e desordem que descobrem, da qual chama a atenção a cena na *Plaza Mayor*, onde não há mais humanos e o mundo parece dominado por feras e animais perigosos. "*Fuelos guiando a la Plaza Mayor, donde hallaron paseándose gran multitud de fieras, y todas tan sueltas como libres, con notable peligro de los incautos: había leones, tigres, leopardos, lobos, toros, panteras, muchas vulpejas; ni faltaban sierpes, dragones y basiliscos. —¿Qué es esto? —dijo turbado Andrenio— , ¿dónde estamos? ¿Es ésta población humana o selva ferina? —No tienes que temer; que cautelarte, sí —dijo el centauro. —Sin duda que los pocos hombres que habían quedado se han retirado a los montes —ponderó Critilo— por no ver lo que en el mundo pasa, y que las fieras se han venido a las ciudades y se han hecho cortesanas"*. Gracián, Baltasar. *El Criticón,* Obras de Baltasar, Ediciones la Biblioteca Digital. Edição do Kindle, posição 1024.

[782] "*Todos los vicios dan treguas, el glotón se ahita, el deshonesto se enfada, el bebedor duerme, el cruel se cansa, pero la vanidad del mundo nunca dice basta, siempre locura y más locura"*. Cf. Gracián, Baltasar. El Criticón, *Crisi Nona*, *Anfiteatro de monstruosidades*, posição. 5096

Elaborações que sugerem experiências vividas nesse período mas que também se referem ao passado, como os elementos oníricos presentes em Hieronymus Bosch (*El Bosco* como o chamam os espanhóis) quando tematiza o desvario da condição do homem no mundo, ao qual o próprio Gracián se refere em *El Criticón* ao construir cenários por vezes monstruosos na viagem de Critilo e Andrenio.*"¡Oh qué bien pintaba el Bosco!; ahora entiendo su capricho*"[783].

A tópica barroca afirma que o mundo e os homens, nessa época específica, enlouqueceram. Ou, como nos diz explicitamente o próprio Quevedo, "*los delirios del mundo que hoy parece estar furioso*"[784]. Outro autor da predileção de Espinosa, de quem o filósofo possuía a *Corona gothica, castellana, y austríaca, politicamente ilustrada,* o diplomata Saavedra Fajardo, escreve os "*Diálogos de las locuras de Europa*" em que expõe o "caos diplomático das negociações para a paz Vestfália"[785] que pôs fim à guerra dos trinta anos em 1648. Uma obra em que o autor revela seu pessimismo com a razão e sua impossibilidade de lidar com os problemas do mundo político[786]. Essa é também a época por excelência do apreço pela figura do bobo da corte (*los bufones*), um claríssimo exemplo do gosto pelo cômico misturado ao absurdo, o que expressa a confusão do mundo. É também o período de notável florescimento dos *gabinetes de curiosidades,* que encantam os colecionadores com seus objetos exóticos e por vezes grotescos trazidos dos diversos rincões do planeta.

A tópica da "*locura del mundo*" aparece assim como uma real consequência da época e parece estar na origem de diversas outros temas, que de alguma maneira reforçam a ideia do desvario e da perdição, como aquela do mundo como "*confuso*

---

783 "*Asomaban ya por un cabo de la plaza ciertos personajes que caminaban, de tan graves, con las cabezas hacia abajo por el suelo, poniéndose del lodo, y los pies para arriba muy empinados, echando piernas al aire, sin acertar a dar un paso: antes, a cada uno caían, y aunque se maltrataban harto, porfiaban en querer ir de aquel modo tan ridículo como peligroso. Comenzó Andrenio a admirar y Critilo a reír. —Haced cuenta —dijo el Quirón— que soñáis despiertos. ¡Oh qué bien pintaba el Bosco!; ahora entiendo su capricho*".Gracián, Baltasar. *El Criticón*, Crisi Sexta, Estado del Siglo, posição 1049.

784 Quevedo, *Lince de Itália,* apud, Maravall, 2012, p. 307.

785 Cf. Rosa de Gea, Belén, *La Corona Gótica de Saavedra Fajardo*, Biblioteca Saavedra Fajardo, de Pensamiento Político Hispánico

786 "*En el diálogo Locura de Europa parece decepcionado de que la razón natural tenga tan poca eficacia. "De lo que yo me admiro más es de que infor- mados los demás príncipes de lo que pasa en los congresos y de la reputación y hacienda que en ellos pierden, lo mantengan inútil- mente a favor de los franceses y suecos, sin esperanza alguna de la paz." "De donde infiero - añade melancólicamente - que es la fatali- dad, la cual en la ruina de los imperios perturba los juicios y ciega la prudencia humana*" Cf. Galvan, Enrique Tierno, *Saavedra fajardo, teorico y ciudadano del estado Barroco*, Revista Española de Derecho Internacional, Vol. 1, No. 2/3 (1948), pp. 467-476.

laberinto", ou "*laberinto oscuro*", que aparece nas obras compostas pelos sefarditas de Amsterdã como em *La Certeza del Camino* de Abraham Pereyra.

6.2 - A tópica do *"mundo al revés"*: O preconceito finalista e o mundo invertido (EI, Apêndice).

"*El desconocido de todos, hoy desconoce a todos;*
el que ayer no tenía para pasteles, asquea el faisán".
(Gracián. *El Criticón*, I, VI)

Mas é sobretudo na importante tópica do "*mundo al revés"*, derivada da "*locura del mundo*", que o pensamento de Espinosa, de uma maneira muito particular, parece se referir. Trata-se do mundo ao contrário, o mundo que perdeu completamente seus "pontos de referência"[787] e sua harmonia constitutiva tal como pretenderam os grandes espíritos do Renascimento com a noção de *concinnitas*[788] que lhes era própria. Embora Espinosa não seja um autor de teatro, poesias, novelas ou ficções, e sua filosofia se defina em boa medida pelo emprego da mais limpa e simplificada das lógicas, a ordem geométrica, seu pensamento pode ser lido em diversos momentos como absorção dos problemas da época cujas respostas naturalmente envolvem o estilo e as tópicas próprias de seu tempo, como aquele de uma sociedade em mudança que desenvolve um sentimento de instabilidade, que se traduz na visão de uma desordem mutável e cambaleante.

.

Embora pense um "*mundo al revés*", Espinosa jamais se apresenta como "reformador do mundo", cuja pretensão seria a de reorganizar as coisas e colocá-las no seu devido lugar como se elas estivessem todas "erradas". Em momento algum ele atribui um caráter maligno à instabilidade e a mutabilidade das coisas, mas sempre afirma sua naturalidade, uma vez que tudo ocorre na natureza em virtude das mesmas leis eternas. Trata-se de compreender as coisas, torná-las inteligíveis. A engenhosidade de sua filosofia está justamente em rejeitar qualquer positividade à "forma do erro" (EIIp33Dem) e conceber a inadequação como percepção parcial (EIIp13Cor). O equívoco humano e as confusões imaginativas são naturais e reais e isso não envolve

[787] Ansaldi, Saverio, 2001, p. 25

[788] Sobre as muitas traduções de *Concinnitas* em Alberti, Cf. Loewen, Andrea Buchidid. *Lux pulchritudinis: sobre beleza e ornamento em Leon Battista Alberti.*: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

nenhuma anormalidade, uma vez que "realidade e perfeição são o mesmo"[789] (EIIDef.6). Todas as coisas, desde as que envolvem o menor até o maior grau de perfeição, são expressões da potência comum da natureza e existem através das causas necessárias que se seguem de Deus (EIp16), a partir das quais são determinadas a existir e a operar de maneira definida e determinada (EIp29). De modo que "as coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas"[790] (EIp33).

Não se trata, portanto, de inverter ou corrigir o mundo porque este esteja pleno de erros e "*engaños*". O objetivo de Espinosa parece, antes, mostrar que o "olhar" sobre o mundo está implicado no próprio mundo e isso sem nenhuma forma de dualismo, podendo as ideias e os pontos de vista serem mais ou menos adequados, exprimindo, cada um ao seu modo, a mesma potência comum da natureza. O alvo portanto, ao tematizar o "*mundo al revés*" é propriamente o preconceito humano, as concepções inculcadas e os *engaños* assentados na mente humana, que se constituem com obstáculos à inteligibilidade das coisas, conduzindo a uma vida triste, frívola, labiríntica e inautêntica. De onde se segue que sua filosofia se coloca como uma *emenda do intelecto*, no sentido de um exercício espiritual de dissolução dos preconceitos cuja conotação última é assumidamente política.

É nesse sentido específico que se pode entender a presença da tópica do *"mundo al revés*", representada pela natural tendência imaginativa humana de postular uma causa final, isto é, de revestir todas as representações a partir do maior dos preconceitos. O preconceito de onde derivam todos os demais.

Se levarmos em conta a ordem metafísico-geométrica da filosofia, como reprodução objetiva na mente do que ocorre formalmente na natureza (TIE,§91, EIIp7), como espelho dinâmico do mundo, isto é, como a verdadeira marcha da natureza (*progressum Naturae,* Carta 12; G IV 57) que vai de Deus ao que dele se segue no quadro de uma inteligibilidade absolutamente plena da realidade, veremos que Espinosa inverte o mundo invertido, sem que isso signifique uma "reforma do mundo" ou uma cura definitiva das "enfermidades" e "peçonhas" do mundo. Não se trata disso. O fundamental é que o filósofo dialoga proficuamente com a espanha barroca que afirma

---

789 *"Per realitatem et perfectionem idem intelligo". (G II 100).*

790 "*Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt*". (G II 68)

por meio de seus escritores que "*Todo corre al revés*"[791].

Espinosa inicia o *Apêndice* de *Ética I* elencando as principais teses demonstradas na primeira parte da obra relativas à natureza de Deus e suas propriedades. Surge então a necessidade de apreciar os preconceitos submetendo-os ao crivo da razão (*examen rationis*)[792]**,** uma vez que eles são capazes de impedir a compreensão da concatenação das coisas anteriormente demonstradas. Ora, todos os preconceitos se reduzem a um só: a crença na finalidade da natureza e que Deus dirige as coisas em vista de um fim. Uma tese que é a própria encarnação metafísica de um "*mundo al revés*", considerada a conduta habitual dos homens.

O Apêndice se divide em três pontos, todos eles em alguma medida voltados para a tópica do "*mundo al revés*". Em primeiro lugar trata-se da explicação da origem do finalismo e do porquê os homens são naturalmente propensos a aceitá-lo. Em segundo lugar há a demonstração de que a natureza não tem nenhum fim que lhe tenha sido prefixado e que todas as causas finais não passam de ficções. Em terceiro lugar se demonstra como, a partir do preconceito finalista, se originaram os preconceitos sobre o bem e o mal, o mérito e o pecado, o louvor e a desaprovação, a ordenação e a confusão, a beleza e a feiúra, e outros do mesmo gênero.

O filósofo não procura no *Apêndic*e fazer a dedução exaustiva dos preconceitos forjados pela mente humana, até porque esses, como a composição dos afetos, são infinitos, variando de povo para povo, época para época e na mesma pessoas assumindo diversas formas. Para o desenvolvimento do raciocínio, ele se limita a um princípio extraído da experiência, a saber, o fato de que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e que todos tendem conscientemente a buscar o que lhes é útil. De onde extrai duas conclusões: i) Por serem conscientes de suas vontades, os homens se crêem livres, embora ignorem as causas que os dispõe a querer. ii) O que faz com que eles ajam em função de um fim que coincide com seu apetite. Daí a ilusão de uma liberdade fundada na vontade, ou de uma "vontade livre" como fundamento absoluto da ação. São esses os fundamentos do raciocínio.

Em sua genealogia do preconceito finalista, o *Apêndice* mostra que os homens, na medida em que encontraram coisas úteis (naturais ou não) para sua conveniência (como ouvidos para ouvir, os dentes para mastigar, o fogo para cozinhar, o sol para aquecer, a

[791] Fajardo, Luque, *Fiel desengaño contra la ociosidad y los juegos*, dt., t. TI, pág. 81, *apud*, Maravall, 2012, p.314.

[792] *Apêndice* de *Ética I,* G II 80

terra para cultivar e as árvores para lhes oferecer frutos, etc.) acabaram por inverter o mundo, pois consideraram as coisas naturais feitas como meios para benefício humano. O "*mundo al revés*" é assim apresentado como uma consequência do conhecimento imaginativo e um aprofundamento na ficção e na capacidade projetiva do espírito humano. O que leva a ideia de uma natural inclinação religiosa humana que se consolida como preconceito. Eis o que nos é contado no *Apêndice*.

Como os homens encontram prontos os meios naturais sem que os tenham produzido pelo esforço e arte, foram levados a crer que alguém os dispôs dessa maneira para que eles o utilizassem. Concluíram, portanto, que os meios naturais foram criados por seres que governam a natureza e atribuíram a esses seres a liberdade humana. Surge assim uma poderosa projeção antropomórfica sobre a natureza envolvendo a figura as divindades. Daí o preconceito de que os deuses governam as coisas em função do uso humano, que em troca lhes presta culto. Pela mesma razão, os fenômenos naturais funestos (terremotos, tempestades e doenças) passam a ser explicados como punições divinas oriundas de um Deus ofendido pela ausência do culto que lhe é devido.

O delírio humano projetado na natureza fez com que os deuses criados pela imaginação humana delirassem como eles próprios. Um preconceito que se transformou em superstição e fincou raízes na mente humana e na cultura humanas. E ao ver coisas boas e más se sucedendo aleatoriamente na natureza sem captar o porquê, os homens recorreram à explicação de que o desígnio dos Deuses ultrapassava em muito sua própria compreensão. Se completa assim a genealogia antropomórfica do "*mundo al revés*".

Foi necessário então a matemática, com sua "*chiarezza accecante*", para permitir a saída do "*laberinto oscuro de engaños*". Justamente porque ao se ocupar apenas das essências das figuras e de suas propriedades e não dos fins, a matemática mostrou aos homens uma nova "norma da verdade".

Estabelecida a origem da projeção antropomórfica, Espinosa dá um passo adiante ao mostrar que a natureza não tem nenhum fim que lhe tenha sido prefixado e que todas as causas finais não passam de ficções. Aqui aparece o âmago da tópica barroca, pois no momento em que a projeção antropomórfica é revestida de argumentação teológica que sustenta uma teleologia acaba por se criara uma inversão completa da natureza, na qual o efeito é tomado pela causa e a causa pelo efeito, erigindo por razões metafísicas, um total "*mundo al revés*".

> "Mas afirmo, ainda, que essa doutrina finalista inverte totalmente a natureza (*naturam omnino evertere*), pois considera como efeito aquilo que é realmente causa e vice-versa. Além disso, converte em posterior o que é, por natureza, anterior. Enfim, transforma em imperfeito o que é supremo e perfeitíssimo"[793]. (EIAp. p.31)

Ora, o efeito imediatamente produzido por Deus é o mais perfeito. Mas como as coisas imediatamente produzidas por Deus são tão somente "meios" pela argumentação teleológica, para que Deus cumpra seu fim, resulta que as coisas produzidas ao fim da cadeia causal são as mais perfeitas. O que é um completo disparate. Para Espinosa, uma vez que Deus é sumamente perfeito não necessitando de nada outro para existir e agir, uma coisa é tanto mais imperfeita quanto mais requer causas intermediárias para ser produzida.

As teses teleológicas, portanto, eliminam completamente a perfeição de Deus pondo o mundo ao avesso, uma vez que, o efeito seria mais importante que a causa e o que é posterior superior ao anterior. E o ser que tem menos potência para existir (cuja existência depende do maior número de causas, infinitas causas e limitado por um maior número de seres, inifnitos seres) superaria o ser absolutamente infinito, cuja existência se dá tão somente por força de sua natureza ou definição, isto é, aquele ser único cuja essência envolve a existência. Deus não pode agir com vistas a um fim, pois isso implica em dizer que lhe falta algo, o que é absurdo. Uma tese metafísica que suprime a potência de Deus em proveito do que é produzido por ele.

O preconceito finalista que se erige como doutrina, perguntando pelas causas das causas e elevando essa interrogação ao infinito, acaba por encontrar a explicação última na "vontade de Deus". Eis aí o que Espinosa chama de "refúgio da ignorância", (*ignorantiae asylum*). Postura que acaba por compreender o estudo da natureza e o conhecimento das reais causas dos milagres com heresia e que se traduz num modo de vida que se furta à investigação para se entregar ao deslumbre imaginativo granjeando a admiração do vulgo e delirando com ele. Uma postura típica de um "*mundo al revés*" e que se mostra incapaz de sair do "*laberinto oscuro de engaños*"[794].

---

[793] "*Hoc tamen adhuc addam, nempe hanc de fine doctrinam naturam omnino evertere. Nam id, quod revera causa est, ut effectum considerat, et contra.* Deinde id, quod natura prius est, facit posterius. Et denique id, quod supremum et perfectissimum est, reddit imperfectissimum*". (G II 86).

[794] "Assim, igualmente, quando observam a construção do corpo humano, ficam estupefatos e, por ignorarem as causas de tamanha arte, concluem que foi construído não por arte mecânica, mas por arte divina ou sobrenatural e igualmente por esta arte foi constituído, de tal forma que uma parte não

prejudique a outra. E é por isso que quem quer que busque as verdadeiras causas dos milagres e se esforce por compreender as coisas naturais como um sábio, em vez de se deslumbrar como um tolo, é tido, aqui e ali, por herege e ímpio, sendo como tal proclamado por aqueles que o vulgo adora como intérpretes da natureza e dos deuses. Pois eles sabem que, uma vez suprimida a ignorância, desaparece também essa estupefação, ou seja, o único meio que eles têm para argumentar e para manter sua autoridade". (EIAp p.23).

"Sic etiam, ubi corporis humani fabricam vident, stupescunt et ex eo, quod tantae artis causas ignorant, concludent eandem non mechanica, sed divina vel supernaturali arte fabricari talique modo constitui, ut una pars alteram non laedat. Atque* hinc fit, ut qui miraculorum causas veras quaerit quique res naturales ut doctus intelligere, non autem ut stultus admirari studet, passim pro haeretico et impio habeatur et proclametur ab iis, quos vulgus tanquam naturae Deorumque interpretes adorat. Nam sciunt, quod sublata ignorantia stupor, hoc est unicum argumentandi tuendaeque suae auc|toritatis medium, quod habent, tollitur".* (G II 90)

6.3 - A tópica dos "*sueños*" e a liberdade dos que "sonham de olhos abertos" (EIIIp2Esc). O homem como um "império num império" (*EI, Apêndice, EIII Prefácio*)

"Había mozos galanes de tan corto seso cuan largo cabello;
hombres de letras, pero necios; hasta viejos ricos.
Tenían los ojos abiertos, mas no veían".

(Gracián, *El Criticón*)

No Apêndice do *de Deo*, Espinosa mostrou como se originaram os demais preconceitos[795] a partir do preconceito finalista. O "*mundo al revés*" aparece desta vez em seu aspecto mais desenvolvido como cristalização do preconceito, pela ideia de que a natureza gira completamente em torno do homem e não ao contrário. Espinosa aparece aqui como um crítico do chamado humanismo, se por este termo entendermos a centralidade do homem na natureza. Ele apresenta, ao contrário, um olhar teocêntrico e realista que é a tradução sistemática de um racionalismo absoluto entendendo que apenas por essa via o homem pode ser humanamente pensado e aperfeiçoado. O que envolve compreender que como parte da natureza, o homem, não pode fazer as vezes do todo. Espinosa promove, portanto, um oximórico humanismo-teocêntrico ou um "não-humanismo humanista". A elevação da subjetividade como norma universal se manifesta assim numa profusão ilimitada de preconceitos que equivalem ao aprofundamento do homem no "*oscuro laberinto de engaños*".

Um ponto que ultrapassa a tópica do "*mundo al revés*", e nos coloca diante de uma outra tópica barroca de caráter profundamente pessimista embora seja ela própria uma faceta do tema da liberdade. Uma questão explorada à exaustão na espanha barroca em diversos meios expressivos, como na pintura. Uma tópica usada tanto por autores como Quevedo, por Sóror Juana Inés de la Cruz, (a última grande representante do *Siglo de Oro*), e de maneira igualmente especial por Calderón de la Barca: a tópica do sonho ou de que "*la vida es sueño"*.

---

795 Preconceitos sobre o bem e o mal, o mérito e o pecado, o louvor e a desaprovação, a ordenação e a confusão, a beleza e a feiúra, e outros do mesmo gênero.

Com efeito, essa tópica já havia aparecido no início do *Apêndice* do *Ética I* quando Espinosa toma como princípio, oriundo da experiência, que os homens nascem ignorantes das causas das coisas e tendem a buscar o que lhes é útil, de maneira consciente. De onde conclui que por serem conscientes de suas volições, os homens se crêem livres, "e nem por sonhos cogitam as causas que os dispõe a querer"[796] (*nec per somnium cogitant*).

Em outras palavras, a condição do homem compreendido como ser cuja essência é um desejo e que acima de tudo imagina, isto é, que projeta seu interior no exterior, que se esforça por se conservar na existência procurando o que lhe parece útil, o inclina à loucura quando não possui as luzes que o tornam ciente de que o fundamento de sua liberdade não é a aparência representada por uma vontade livre e incausada. A tendência humana portanto, marcada pelo desconhecimento das causas das coisas de si, sendo uma desejo variável e projetivo da imaginação, imerso numa sociedade que multiplica ao ilimitado às projeções particulares, num jogo contínuo e feroz de impulsos afetivos é naturalmente *"sonhar de olhos abertos"*.

Do preconceito finalista se originam os demais, como aqueles relativos a ordenação e confusão, ao bem e o mal, à beleza e a feiúra, e uma infinidade de outros. Chama atenção nesse quadro a vertigem antropomórfica que acomete os homens fazendo-os crer que tudo o que ocorre se dá em função deles. Passam assim a compreender como efetivamente melhores aquelas coisas que lhes afetavam mais favoravelmente, projetando objetivamente aquilo que ocorre tão somente na esfera subjetiva. Como se o mundo dependesse do homem e não o homem do mundo, ou como se o mundo fosse feito para o homem. Traço da cultura da época que Espinosa testemunhou também nos autores espanhóis de sua biblioteca. "*De suerte que mundo no es otra cosa que una casa hecha y derecha por el mismo Dios y para el hombre, ni hay otro modo cómo poder declarar su perfección*"[797]. Como se houvesse uma anterioridade epistêmica e metafísica humana que antecedesse e superasse em importância a ordem real da natureza.

A crítica ao finalismo representa, portanto, o mais duro golpe às representações que dão centralidade ao elemento humano na natureza ou que o concebem como

---

[796] "*(...) et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, nec per somnium cogitant*"

[797] Gracián, Baltasar, Criticón, Obras de Baltasar Gracián (Spanish Edition) . Ediciones la Biblioteca Digital Delphi, Edição do Kindle. posição 965.

desligado do mundo. A projeção antropomórfica que inverte a realidade se consolida intelectualmente e ganha lastro filosófico com a invenção de determinadas noções, utilizados para explicar a natureza das coisas, tais como bem e mal, calor e frio, beleza e feiúra, etc.

E por se julgarem livres os homens igualmente criam noções como louvor e desaprovação, pecado e mérito, que nada mais são que ficções, uma vez que o desejo, os apetites e a ação humana são sempre determinados por outras coisas e só assim podem ser adequadamente compreendidas se se quer apreender a natureza da mente humana e daquilo que pode lhe proporcionar a salvação. Não pode haver culpa, mérito ou desaprovação quando a realidade é irrestritamente atravessada pela necessidade. Daí a ilimitada gama de ordenações do mundo por construtos imaginários que surgem da suposição de liberdade que projetam no mundo o próprio preconceito de cada um a partir de sua disposição afetiva sem nenhuma conformidade com a razão. Forjam-se assim ordenações particulares que ambicionam alcance ontológico e universalidade[798], ou seja, projeções que constrangem às demais forçando-as a amar o que ela própria ama (EIVp36), reprimindo a multiplicidade de inclinações e fomentando um ambiente odioso. Uma condição cujo fundamento se encontra na incapacidade em distinguir entre imaginação e intelecto, o que permitiria por sua vez, reconhecer o que tem alcance e validade exterior e o que são os fantasmas subjetivos que povoam os espíritos. Uma

---

[798] "E como aqueles que não compreendem a natureza das coisas nada afirmam sobre elas, mas apenas as imaginam, confundindo a imaginação com o intelecto, eles crêem firmemente que existe uma ordenação nas coisas, ignorando tanto a natureza das coisas quanto a sua própria.Com efeito, quando as coisas estão dispostas de maneira tal que, quando nos são representadas pelos sentidos, podemos facilmente imaginá-las e, conseqüentemente, facilmente recordá-las, dizemos que estão bem ordenadas; se ocorrer o contrário, dizemos que estão mal ordenadas ou que são confusas. E como as coisas que podem ser imaginadas facilmente são mais agradáveis do que as outras, os homens preferem a ordenação à confusão, como se a ordenação fosse algo que, independentemente de nossa imaginação, existisse na natureza. Dizem ainda que Deus criou todas as coisas ordenadamente, atribuindo, assim, sem se darem conta, a imaginação a Deus, o que só faria sentido se eles quisessem dizer, talvez, que, em função da imaginação humana, Deus dispôs todas as coisas de maneira que elas pudessem ser mais facilmente imaginadas". (EIAp. p. 24).

"*Et quia ii, qui rerum naturam non intelligunt, nihil de rebus affirmant, sed res tantummodo imaginantur* et imaginatio|nem [82] pro intellectu capiunt, ideo ordinem in rebus esse firmiter credunt, rerum suaeque naturae ignari. Nam cum ita sint dispositae, ut, cum nobis per sensus repraesentantur, eas facile imaginari et consequenter earum facile recordari possimus, easdem bene ordinatas, si vero contra, ipsas male ordinatas sive confusas esse dicimus. Et quoniam ea nobis prae caeteris grata sunt, quae facile imaginari possumus, ideo homines ordinem confusioni praeferunt; quasi ordo aliquid in natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset; dicuntque Deum omnia ordine creasse, et hoc modo ipsi nescientes Deo imaginationem tribuunt; nisi velint forte Deum, humanae imaginationi providentem, res omnes eo disposuisse modo, quo ipsas facillime imaginari possent; nec moram forsan iis injiciet, quod infinita re periantur, quae no|stram II92 imaginationem longe superant, et plurima, quae ipsam propter ejus imbecillitatem confundunt*" (G II 92)

vida imaginária, portanto, é uma vida em que se sonha de olhos abertos projetando ordenações que não concordam nem se adequam à realidade, embora a projeção seja ela mesma real e que, assim como a vida afetiva, deve ser concebida como tal em sua naturalidade. O que é plenamente compreendido por Espinosa e representa a "feroz condição humana" e a singularidade desse mundo *("esta fiera condición" (...) "en un mundo tan singular"*). Espinosa se aproxima assim do mesmo que Calderón de la Barca diz ao final do segundo ato de sua célebre peça pelo monólogo de Segismundo, pois os sonhos, embora ilusórios, são profundamente reais, pois exprime igualmente a vida, "*toda la vida es sueño, y los sueños, sueños son*".[799].

[799] "Es verdad; pues reprimamos
esta fiera condición,
esta furia, esta ambición,
por si alguna vez soñamos;
y sí haremos, pues estamos
en mundo tan singular,
que el vivir sólo es soñar;
y la experiencia me enseña
que el hombre que vive, sueña
lo que es, hasta despertar.

Sueña el rey que es rey, y vive
con este engaño mandando,
disponiendo y gobernando;
y este aplauso, que recibe
prestado, en el viento escribe,
y en cenizas le convierte
la muerte, ¡desdicha fuerte!

¿Que hay quien intente reinar,
viendo que ha de despertar
en el sueño de la muerte!

Sueña el rico en su riqueza,
que más cuidados le ofrece;
sueña el pobre que padece
su miseria y su pobreza;
sueña el que a medrar empieza,
sueña el que afana y pretende,
sueña el que agravia y ofende,
y en el mundo, en conclusión,
todos sueñan lo que son,
aunque ninguno lo entiende.

Yo sueño que estoy aquí
de estas prisiones cargado,
y soñé que en otro estado
más lisonjero me vi.
¿Qué es la vida? Un frenesí.
¿Qué es la vida? Una ilusión,
una sombra, una ficción,
y el mayor bien es pequeño;
que toda la vida es sueño,
y los sueños, sueños son.

No que se refere às noções, os "entes de razão" são chamados por Espinosa de "entes de imaginação", ("*eadem entia non rationis, sed imaginationis voco",* G II 94). Movimento conceitual que inverte e renomeia as noções da escolástica por essas não guardarem nenhuma relação com as coisas mesmas e não possuirem nenhum alcance ontológico real, servindo apenas para uma ordenação arbitrária das coisas.

Portanto, aquele que afirma que uma coisa é boa ou má, bela ou feia, ordenada ou desordenada, apenas deixa entrever a maneira como é afetado pelas coisas e o estado atual do seu cérebro. Um modo de imaginar que não revela a natureza das coisas, mas a constituição e o estado atual de espírito daquele que imagina, pois nada na natureza é belo, bom, ordenado ou desordenado. A natureza é absolutamente indiferente à projeção antropomórfica humana. O que é confirmado, segundo Espinosa, por diversos ditados de origem ibérica que também nos indicam a língua em que o filósofo pensava: "*Há tantos juízos, quantos são os gostos". "A cada qual seu parecer lhe basta" e "Cada cabeça, uma sentença"*[800]. A condição imaginativa do ser humano, além de o fazer sobrepor seu mundo (e sua feroz e ignara condição) ao mundo mesmo, como consequência da projeção antropomórfica finalista, também conduz ao relativismo e ao ceticismo. Por isso, naturalmente os homens sonham de olhos abertos.

Já nesse ponto a projeção antropomórfica, cada vez mais complexa, isto é, na medida em que o preconceito se reveste de mais elementos, acaba por promover a criação de deuses dotados de afetos humanos. Mais adiante, a mesma projeção antropomórfica e o preconceito finalista se tornam ainda mais sofisticados, se erigindo como especulação filosófica. O que tem como consequência a postura que recrimina os afetos como contrários à natureza e paradoxalmente a atribui a liberdade absoluta ao homem, fundada em sua vontade. O homem aparece assim como um "império num império" ('*imperium in imperio*" G II 218). Em outras palavras, o homem acaba por julgar que é pela livre decisão da mente que se faz qualquer coisa (como o falar e o calar), desconsiderando que os pensamentos são determinados por outros pensamentos e os movimentos corpóreos por outros movimentos corpóreos. Condição que deriva da confusão entre imaginação e intelecto impedindo o homem de compreender que a natureza é sempre a mesma em toda parte no que diz respeito à sua virtude e potência de

---

Cf.Calderón de la Barca, Pedro, *La vida es un Sueño*, Colección: Carrascalejo de la Jara
El Cid Editor S.A. Juan de Garay 2922, Santa Fe, Argentina, 2003, p.90.

800 "*Omnibus enim in ore est: quot capita tot sensus, suo quemque sensu abundare"* (G II 94).

agir. O que equivale a dizer que as leis e regras da natureza, que governam todas as mudanças de forma, materiais e psíquicas, são sempre as mesmas em toda parte, desde sempre e para todo sempre. E como ser e conhecer são homólogos do ponto de vista da ideia adequada cuja gênese é geométrica, resulta que existe um único modo adequado de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas, por meio das leis e regras universais da natureza. Todo outro conhecimento, envolve algum aspecto onírico, o que não é mais do que a condição humana naturalmente determina.

6.4 - A tópica da "*fortuna*". *Directio dei sive fortuna:* herança estóica da Espanha do *Siglo de Oro* e o oxímoro da condição humana.

"Fortuna llamamos aquella serie y disposición eterna
de la divina providencia en las cosas humanas".

(Saavedra Fajardo, *Corona gothica, castellana, y austríaca, politicamente ilustrada, Cap. V*)

Outra tópica de fundamental importância para o Barroco é aquela da *Fortuna*. Uma tópica trans-histórica que embora não seja exclusiva deste específico período, desempenha um papel de extraordinária importância entres os séculos XVI e XVII. Época que parece reconhecer a *fortuna* como forma de sua própria encarnação histórica, sobretudo na Espanha. É preciso ter em mente que as tópicas não são apenas recursos retóricos utilizados em momentos oportunos nas obras literárias e filosóficas segundo a conveniência do autor. Por vezes elas aparecem como o eixo sobre o qual gravitam os argumentos principais e todos os demais aspectos de uma obra, isto é, o fundamento sobre o qual se dá a livre elaboração literária ou filosófica de um tema[801].

É o caso emblemático de *La Hora de Todos y la Fortuna con seso* de Francisco de Quevedo. Um texto literário e filosófico tão fascinante quanto enigmático, que consiste em uma integral elaboração da tópica barroca da "*Fortuna"* (e em boa medida do "*mundo al revés*"), ao apresentar um mundo como se as coisas começassem a funcionar de outro modo a partir do momento em que a deusa *Fortuna*, bêbada, é chamada ao Olimpo por Júpiter para prestar contas às divindades pagãs, por suas supostas injustiças, isto é, fazer com que os homens acreditem que não há deuses e que o céu está vazio[802]. Ou como Júpiter expõe as acusações dos mortais contra a deusa Fortuna: "*Quéjanse que das a los delitos lo que se debe a los méritos, y los premios de la virtud al pecado"*[803].

Por sua instabilidade essencial, a *fortuna* aparece em Quevedo como a figura

[801] Otaola, 2004, p.24

[802] "*Borracha, tus locuras, tus disparates y tus maldades son tales que persuades a la gente mortal que, pues no te vamos a la mano, que no hay dioses, y que el cielo está vacío, y que yo soy un dios de mala muerte*".Cf. Quevedo, *La Hora de Todos y la Fortuna con seso*, p. 1936.

[803] Quevedo, *La hora de todos y la fortuna con seso*, p.1936.

oposta à Providência Divina, concedendo prêmio ao pecado e punição à virtude. A *Hora*, por sua vez, não figura como personagem, mas como o momento preciso em que a deusa *Fortuna* recupera seu juízo (*seso*), muda o andar das coisas (como, por exemplo, ao transformar o falador contumaz em gago) ou simplesmente dá a todos os homens de todos os estamentos sociais, indiscriminadamente, a possibilidade de usar a sua liberdade em conformidade com a razão. Os homens, repreendem a *Fortuna* como uma espécie de negação da Providência Divina. A *Fortuna* se defende das acusações mostrando a inaptidão dos homens para lidar com as circunstâncias. Embora sejam livres, os homens agem seguidamente de forma negligente e imprevisível sem saber usar adequadamente a liberdade que lhes foi dada. A deusa *Fortuna* é declarada livre e sem culpa, o que mostra que os argumentos que utilizou em sua defesa acerca do comportamento imprevisível (ou a previsível imprevisibilidade) dos homens eram verdadeiros.[804].

Os Deuses no Olimpo, concluem que o mundo é mesmo assim e que o homem,

---

[804] *"La Fortuna, demudada y colérica, dijo: Yo soy cuerda, y sé lo que hago, y en todas mis acciones ando pie con bola. Tú, que me llamas inconsiderada y borracha, acuérdate que hablaste por boca de ganso en Leda, que te derramaste en lluvia de bolsa por Dánae, que bramaste y fuiste Inde toro pater por Europa, que has hecho otras cien mil picardías y locuras, y que todos esos y esas que están contigo han sido avechuchos, urracas y grajos, cosas que no se dirán de mí. Si hay beneméritos arrinconados y virtuosos sin premios, no toda la culpa es mía: a muchos se los ofrezco que los desprecian, y de su templanza fabricáis mi culpa. Otros, por no alargar la mano a tomar lo que les doy, lo dejan pasar; otros me lo arrebatan sin dárselo yo; más son los que me hacen fuerza que los que yo hago ricos; más son los que me hurtan lo que les niego que los que tienen lo que les doy. Muchos reciben de mí lo que no saben conservar: piérdenlo ellos y dicen que yo se lo quito. Muchos me acusan por mal dado en otros lo que estuviera peor en ellos. No hay dichoso sin invidia de muchos, no hay desdichado sin desprecio de todos. Esta criada me ha servido perpetuamente y no he dado paso sin ella: su nombre es la Ocasión; ¡oídla!, ¡aprended a juzgar de una fregona! Y desatando la tarabilla la Ocasión, por no perderse a sí mesma, dijo: Yo soy una hembra que me ofrezco a todos: muchos me hallan, pocos me gozan. Soy Sansona femenina, que tengo la fuerza en el cabello; quien sabe asirse a mis crines, sabe defenderse de los corcovos de mi ama. Yo la dispongo, yo la reparto, y de lo que los hombres no saben recoger ni gozar, me acusan. Tiene repartidas la necedad por los hombres estas infernales cláusulas: «Quién dijera; no pensaba; no miré en ello; no sabía; bien está; qué importa; qué va ni viene; mañana se hará; tiempo hay; no faltará ocasión; descuidéme; yo me entiendo; no soy bobo; déjese deso; yo me lo pasaré; ríase de todo; no lo crea; salir tengo con la mía; no faltará; Dios lo ha de proveer; más días hay que longanizas; donde una puerta se cierra, otra se abre; bueno está eso; qué le va a él; paréceme a mí, no es posible; no me diga nada; ya estoy al cabo; ello dirá; ande el mundo; una muerte debo a Dios; bonito soy yo para eso; sí por cierto; diga quien dijere; preso por mil, preso por mil y quinientos; no es posible; todo se me alcanza; mi alma en mi palma; ver veamos; dizque»; y «pero» y «quizás». Y el tema de los porfiados «De dónde diere». Estas necedades hacen a los hombres presumidos, perezosos y descuidados. Éstas son el hielo en que yo me deslizo, en éstas se trastorna la rueda de mi ama, y trompica la bola que la sirve de chapín. Pues si los tontos me dejan pasar ¿qué culpa tengo yo de haber pasado? Si a la rueda de mi ama son tropezones y barrancos, ¿por qué se quejan de sus vaivenes? Si saben que es rueda y que sube y baja, y que por esta razón baja para subir y sube para bajar, ¿para qué se devanan en ella? El Sol se ha parado, la rueda de la Fortuna, nunca. Quien más seguro pensó haberla fijado el clavo no hizo otra cosa que alentar con nuevo peso el vuelo de su torbellino. Su movimiento digiere las felicidades y miserias como el del tiempo las vidas del mundo y el mundo mesmo poco a poco".* Cf. Quevedo, *La Hora de Todos y la Fortuna con seso*, p. 1936

aceitando ou recusando a fortuna que lhe aparece, sempre fez o que quis e que, portanto, é melhor "banquetear-se no Olimpo, esquecer dos homens e deixa-los a seu próprio destino"[805].

Ora, se há a percepção da oscilação e desequilíbrio do mundo e de que este está distorcido é porque se intelige a necessidade de uma estrutura racional subjacente cuja apreensão permita compreender e avaliar a própria desordem e instabilidade aparente. Uma estrutura lógica de fundo admitida por *La Hora de Todos* e também presente nos *Sueños* que embasa as críticas de Quevedo que, como moralista, acusa, condena, ridiculariza, ri, chora e quase nunca elogia os afetos humanos e suas ações. A alegoria da fortuna em Quevedo significa assim o desequilíbrio do mundo em crise cuja fragilidade se expressa por seu contínuo movimento cambaleante. A fortuna, contudo, não aparece como a sina, como um "destino inexorável", nem como o "azar cego" diante do qual o homem deveria permanecer resignado, aguardando passivamente sua sorte. A fortuna, seja ela boa ou má, não aparece como elemento que se contrapõe de maneira absoluta à ação do homem e à sua capacidade de elaborar e deliberar. Pelo contrário, a iniciativa, a vontade e o exercício do livre arbítrio aparecem valorizados, permitindo ao homem sábio subtrair-se, tomar proveito e até opor-se, com possível êxito, à inconstância da fortuna, fazendo valer sua liberdade. Nesse sentido, do ponto de vista do autor, ao contrário daquele representado pela opinião do comum dos homens em *La Hora de todos*, a fortuna e a providência não são inconciliáveis. Mas sendo os homens como são, ambiciosos e ineptos, negligenciando a oportunidade que lhes é dada e avançando sobre o que não lhes é dado, a fortuna tem um papel, em geral, negativo em sua conduta e possibilidade de liberdade. A fortuna, portanto, como constitutiva da vida e expressão da instabilidade do mundo, não representa a negação completa liberdade, mas aparece como um entrave à vida livre.

A formulação de Espinosa acerca da fortuna e da contingência, como opostas à liberdade é o tema que abre a quarta parte de *Ética*, *De servitute humana seu de affectuum viribu*s e revela o ponto de vista a partir do qual as questões serão abordadas nessa parte da obra, o ponto de vista da razão e dos entes de imaginação. Daí o reaparecimento de vocábulos que possuíam um sentido apenas negativo no *de Deo*,

---

[805] Chwat, Lilian Raquel, *Apresentação*, *Os Sonhos*, Trad. Liliana Raquel Chwat, Ed escala. Coleção Grandes Obras do Pensamento Ocidental, São Paulo, 1980, p 10

como "finalidade"[806], entendido como apetite humano e a presença dos modos de imaginar como "bem" e "mal", não como coisas existentes em si mesmas, mas como aquilo que contribui ou dificulta o aperfeiçoamento do homem segundo um "modelo de natureza humana" (*naturae humanae exemplar*; G II 378) proposto pelo autor.

Fortuna e a contingência aparecem então como marcas da servidão identificada com a impotência humana, isto é, a concepção de que o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o da fortuna e do acaso[807]. Guardadas as devidas diferenças, Quevedo formula o problema em termos semelhantes. Nos *Sueños*, especificamente no *Sueño de la Muerte* (também chamado "*La visita de los chistes"*), no diálogo da morte com Juan de la Encina, esse associa a fortuna com a servidão por meio das aparências e do engano: *¿He creído las apariencias de la fortuna?*[808]. Quevedo também associa a fortuna à tirania que fustiga as débeis forças do ser humano:

> "*El tiempo, que ni vuelve ni tropieza, en horas fugitivas la devana; y, en errado anhelar, siempre tirana, la Fortuna fatiga su flaqueza. Vive muerte callada y divertida la vida misma"*[809].

Associada à tirania a fortuna é igualmente vista como bárbara ("*bárbara*

---

[806] "Quanto à causa que chamam final, não se trata senão do próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de alguma coisa. Por exemplo, quando dizemos que a causa final desta ou daquela casa foi a habitação, certamente não devemos compreender, por isso, senão que um homem, por ter imaginado as vantagens da vida doméstica, teve o apetite de construir uma casa. É por isso que a habitação, enquanto considerada como uma causa final, nada mais é do que este apetite singular, que, na realidade, é uma causa eficiente, mas que é considerada como primeira, porque, em geral, os homens desconhecem as causas de seus apetites. Pois, como já disse muitas vezes, os homens estão, de fato, conscientes de suas ações e de seus apetites, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados a apetecer algo". (EIVPrefácio).
"Causa autem, quae finalis dicitur, nihil est praeter ipsum humanum appetitum, quatenus is alicujus rei veluti principium seu cau|sa primaria consideratur. Ex. gr. cum dicimus habitationem causam fuisse finalem hujus aut illius domus, nihil tum sane intelligimus aliud, quam quod homo ex eo, quod vitae domesticae commoda imaginatus est, appetitum habuit aedificandi domum. Quare habitatio, quatenus ut finalis causa consideratur, nihil est praeter hunc singularem appetitum, qui revera causa est efficiens, quae ut prima consideratur, quia homines suorum appetituum causas communiter ignorant". (G II 376)

[807] "Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior". (EIV Prefácio).
"*Humanam impotentiam in moderandis et coercendis affectibus servitutem voco; homo enim affectibus obnoxius sui juris non est, sed fortunae, in cujus potestate ita est, ut saepe coactus sit, quanquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi*". (G II 372)

[808] "*¿Creí las sumisiones del que me hubo menester? ¿Caséme por vengarme de mi amiga? ¿Fui yo tan miserable que gastase un real segoviano en buscar un cuarto incierto? ¿Pudríme de que otro fuese rico o medrase? ¿He creído las apariencias de la fortuna?*" Quevedo, Sueños, *La visita de los Chistes (Sueño de la Muerte*), p. 1838

[809] Quevedo, Sonestos morales,*¿Que otra cosa es la verdad, sino pobreza* ,p. 1571

fortuna")[810]. E em um texto de defesa póstuma do Duque de Osuna (de quem foi secretário em Nápoles), Quevedo identifica a queda do Duque à fortuna, associando-a explicitamente à causa da escravidão. Foi a fortuna quem escravizou a própria Espanha.

> "*Faltar pudo su patria al grande Osuna, pero no a su defensa sus hazañas;*
> *diéronle muerte y cárcel las Españas, de quien él hizo esclava la Fortuna*"[811].

Trechos que evidenciam importantíssimos pontos de contato entre Quevedo e Espinosa no uso de uma das tópicas mais importantes do *Siglo de Oro.* Mas sobretudo, a maneira como a tópica da fortuna é utilizada por esses autores aparece como consequência do estoicismo, como fica claro no terceiro capítulo do TTP que trata da eleição dos hebreus. Espinosa segue a tradicional separação daquilo que depende de cada um, (p. ex conhecer as causas primeiras das coisas, dominar as paixões e viver em acordo com a virtude) o que ele chama de "auxílio interno de Deus" (*Dei auxilium internum*), e por outro lado aquilo que ultrapassa o poder de cada um e depende de meios auxiliares (p. ex. viver em segurança)[812] ou o que é adquirido para a conveniência humana mas é produzido por causas exteriores, o chamado auxílio externo de Deus (*Dei auxilium externum).*

Obedecendo a perspectiva da quarta parte da *Ética*, a fortuna é entendida não como uma coisa em si mesma, mas como um ponto de vista imaginativo sobre a realidade, assim como o bem e mal e todas as outras "noções" e "entes de imaginação" que refletem não a realidade mas a maneira como somos afetados.

Por "governo de Deus", (*Dei directionem*) por exemplo, o TTP entende a ordem

---

[810] Quevedo, Poemas, Silvas,*Tú, si en cuerpo pequeño*. p 1178.

[811] Quevedo, Sonetos Laudatórios, *Faltar pudo su patria al grande Osuna*, p. 1476

[812] "Para o compreender, é preciso ter em conta o seguinte: tudo o que podemos honestamente desejar resume-se nestes três objetivos principais: conhecer as coisas pelas suas causas primeiras; dominar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude; enfim, viver em segurança e de boa saúde. Os meios que servem diretamente para se alcançar o primeiro e o segundo desses objetivos, e que podem considerar-se como causas próximas e eficientes, estão contidos na própria natureza humana, de maneira que a sua aquisição depende apenas da nossa potência, ou seja, das leis da natureza humana". (TTP, III, p. 53).
"*Omnia, quae honeste cupimus, ad haec tria potissimum referuntur, nempe, res per primas suas causas intelligere, passiones domare, sive virtutis habitum acquirere, et denique secure, & sano corpore vivere. Media, quae ad primum & secundum directe inserviunt, & quae tanquam causae proximae, & efficientes considerari possunt, in ipsa humana natura continentur; ita ut eorum acquisitio a sola nostra potentiâ, sive a solis humanae naturae legibus praecipue pendeat*", (G III 47).

fixa e imutável da natureza, ou seja, o encadeamento das coisas naturais, os "decretos de Deus", como a ordem necessária da realidade[813]. A fortuna, nesse sentido, é o próprio "governo de Deus", (*per fortunam nihil aliud ntelligo, quam Dei directionem)* porém, compreendido como a direção das coisas humanas por causas exteriores e imprevistas ("*quam Dei directionem, quatenus per causas externas & inopinatas res humanas dirigit"*)[814]. Espinosa produz assim, um oxímoro, ao propor uma continuidade conceitual entre a fortuna (contingente) e a ordem fixa e imutável da natureza (necessária) que refletem alterações de pontos de vista (racional e imaginário). *Directio dei sive fortuna.* Um oxímoro já identificado por estudiosos[815] da obra de Espinosa como produtor de uma radical redefinição do conceito de eleição divina[816].

A fortuna parece revelar assim a necessidade da contingência (e não a contingência da necessidade) presente na explicação da realidade, e como elemento que opera no sistema filosófico. A fortuna exprime, portanto, não algo que existe de fato na natureza das coisas ou nos acontecimentos, mas a realidade da percepção imaginária de um encadeamento cujo nexo e concatenação ignoramos, isto é, um modo imaginário (e portanto inadequado) de considerar a série e disposição eterna do governo de Deus nas coisas humanas. Escapar à fortuna nesse sentido é procurar compreender as coisas como necessárias e concatenadas pela expansão e cultivo da parte eterna e racional da mente, nos moldes estabelecidos por EVp6, visando ter um maior poder sobre os afetos e ser

---

813 "*Per Dei directionem intelligo fixum illum & immutabilem naturae ordinem, sive rerum naturalium concatenatio*" (G III 46).

814 "Finalmente, por fortuna entendo unicamente o governo de Deus na medida em que dirige as coisas humanas por causas exteriores e imprevistas" (TTP, III, p.53).
"*Denique per fortunam nihil aliud ntelligo, quam Dei directionem, quatenus per causas externas & inopinatas res humanas dirigit"*. (G III 47).

815 Morfino, Vittorio. *Il tempo e l'occasione: L'incontro Spinoza Machiavelli*. Itália: LED Edizioni Universitarie, 2021. p. 60.

816 Donde segue também o que deve entender-se por eleição de Deus. Como, efetivamente, ninguém faz nada que não esteja de acordo com a ordem predeterminada da natureza, quer dizer, com o governo e o eterno decreto de Deus, resulta que ninguém escolhe para si determinada maneira de viver nem faz seja o que for a não ser por especial vocação de Deus, que escolhe essa pessoa dentre as outras para fazer aquela obra ou para levar tal modo de vida. (TTP, III, p52) "*Atque ex his etiam facile colligitur, quid per Dei electionem sit intelligendum: Nam cum nemo aliquid agat, nisi ex praedeterminato naturae ordine, hoc est, ex Dei aeterna directione & decreto, hinc sequitur, neminem sibi aliquam vivendi rationem eligere, neque aliquid efficere, nisi ex singulari Dei vocatione, qui hunc ad hoc opus, vel ad hanc vivendi rationem prae aliis elegit*". (G III 46)

por eles minimamente determinado[817]. É também o que fica claro na sabedoria atribuída a Salomão, em TTP IV, que acaba por "estoicisar" o personagem bíblico (exatamente nos moldes como faz Quevedo com Jó e com os apóstolos)[818] em favor de uma leitura filosófica de seu conhecimento que vê no intelecto a verdadeira vida e no infortúnio a insensatez. ("*Is in suis Proverbiis vocat humanum intellectum verae vitae fontem, & infortunium in sola stultitia constituit"*)[819].

A influência estóica presente no *TTP* é reafirmada na *Ética* no segundo item que encerra o *De Mente* em EIIp49, ao afirmar ser a filosofia útil para a condução da vida diante da fortuna, "separando o que está e o que não está em nosso poder"[820], o que revela a continuidade dessa matriz de pensamento que aproxima Espinosa de Quevedo[821] e da Espanha barroca.

---

817 "À medida que a mente compreende as coisas como necessárias, ela tem um maior poder sobre os seus afetos, ou seja, deles padece menos". (EVp6). "*Quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus majorem in affectus potentiam habet seu minus ab iisdem patitur*". (G II 542).

818 Cf. Quevedo, *La Constancia e Paciencia del Santo Job*, p. 3109. "*Desta verdad mucha noticia tuvo Séneca; mayor Epicteto. Vivieron en el tiempo que los apóstoles vivían: estudiaron esta doctrina en las acciones de los primitivos cristianos; fueron sus ojos discípulos de sus persecuciones y cadenas; oyeron su sangre, que desde la de Abel hizo oficio de lengua y articuló voz derramada en los mártires"*. Quevedo, *La constancia e paciencia del santo Job*, p.3143

819 "Salomão, nos seus Provérbios, chama ao entendimento humano a fonte da verdadeira vida e faz consistir o infortúnio exclusivamente na insensatez. Diz ele (cap. XVI, 22): o entendimento (é) para o seu dono• uma fonte de vida e o suplício dos insensatos é a sua insensatez. Note-se que por vida, em termos absolutos, entende-se em hebraico a verdadeira vida, como se vê pelo Deuteronômio, cap. XXX, 19. Por conseguinte, para Salomão, o fruto do entendimento consiste unicamente na verdadeira vida, tal como o suplício consiste em ser privado dele, o que está perfeitamente de acordo com o que dissemos em quarto lugar a respeito da lei divina natural". (TTP, IV, p. 77).
*"Is in suis Proverbiis vocat humanum intellectum verae vitae fontem, & infortunium in sola stultitia constituit. Sic enim ait cap. 16. vers. 22. fons vitae (est) intellectus sui domini[*1], & supplicium stultorum est stultitia; ubi notandum, quod per vitam absolute Hebraice vera vita intelligatur, ut patet ex Deut. cap. 30. vers. 19. Fructum igitur intellectus in solâ verâ vitâ constituit, & supplicium in sola ejus privatione, quod quidem absolute convenit cum eo, quod IV. loco notavimus circa legem divinam naturalem": (G III 67)*.

820 Ela é útil à medida que ensina corno devemos nos conduzir frente às coisas da fortuna, quer dizer, frente àquelas coisas que não estão sob nosso poder, isto é, que não se seguem de nossa natureza. Ou seja, esperar e suportar com igual ânimo uma e outra face da fortuna, pois certamente todas as coisas se seguem do decreto eterno de Deus, com a mesma necessidade com que da essência do triângulo se segue a conclusão de que a soma de seus três ângulos é igual a dois ângulos retos (EIIp49).
"Quatenus docet, quomodo circa res fortunae, sive quae in nostra potestate non sunt, hoc est circa res, quae ex nostra natura non sequuntur, nos gerere debeamus; nempe utramque fortunae faciem aequo animo exspectare et ferre: nimirum, quia omnia ab aeterno Dei decreto eadem necessitate sequuntur ac ex essentia trianguli sequitur, quod tres ejus anguli sunt aequales duobus rectis". (G II 216).

821 *"La doctrina toda de los Estoicos se cierra en este principio: que las cosas se dividen en propias y ajenas; que las propias están en nuestra mano, y las ajenas en la mano ajena; que aquéllas nos tocan, que estotras no nos pertenecen, y que por esto no nos han de perturbar ni afligir; que no hemos de procurar que en las cosas se haga nuestro deseo, sino ajustar nuestro deseo con los sucesos de las cosas,*

É também importante lembrar que a figura de Antônio Perez (discutida por Quevedo e Espinosa) representa um dos maiores exemplos da fortuna para as gerações do *Siglo de Oro*. Não por acaso o subtítulo de seus *Aforismos,* extraído do *Libro de las Relaciones* é *Mostrum Fortunae*[822].

Mas vale dizer que a influência estóica relativa à fortuna também aparece em EIIp49 em outro aspecto, quando Espinosa explicita ser a filosofia uma doutrina que "ensina a cada um a se contentar com o que se tem"[823], (*docet ut unusquisque suis sit contentus*). O que reflete um explícito elogio à adaptação da vida à natureza ou ao destino, mesmo quando este é funesto. Trata-se de uma das teses fundamentais do estoicismo que na Espanha do *Siglo de Oro* toma a feição do *desengaño*.

Em outras palavras, o homem é livre quando vive em conformidade com as leis que regulam todas as coisas, ao passo que a fortuna representa justamente o oposto, isto é, a inconstância de uma vida menos conforme à natureza. O homem submetido aos afetos tristes, distante de si, de Deus e das coisas. A tristeza surge justamente da reiterada e vã tentativa de contrariar a natureza, isto é, o absurdo ponto de vista imaginativo que não compreende a morte, a doença e a pobreza e os infortúnios que ocorrem pelas mesmas leis gerais que presidem tudo e que expressam a potência comum da natureza segundo a qual todas as coisas se fazem e mudam de forma. Em outras palavras, o desejo inócuo e irracional de se bater contra os fatos. O Sábio se mostra como tal justamente porque vive conforme à natureza e à razão, compreendendo a necessidade das coisas sem se esconder na fantasia e num olhar contingente sobre o mundo, supondo que as coisas poderiam ser outras que não aquelas que são. É livre e dono de si porque não espera nem deseja nada das coisas exteriores que não dependem de si próprio e nesse sentido é minimamente exposto à fortuna.

Contudo, não por acaso o TTP se inicia tematizando a fortuna, uma vez que nas

---

que así tendremos libertad, paz y quietud" Cf. Quevedo, *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica,* p. 3307

[822] *Idem*, 1644, p.347

[823] "3. Essa doutrina é útil para a vida social, à medida que ensina a ninguém odiar, desprezar, ridicularizar, invejar, nem com ninguém irritar-se. É útil, ainda, à medida que ensina cada um a se contentar com o que tem e a auxiliar o próximo, não por uma misericórdia feminil, nem por favor, ou por superstição, mas exclusivamente pelo governo da razão, ou seja, em acordo com aquilo que a ocasião e as circunstâncias exigirem, como demonstrarei na quarta parte". (EIIp49)."*III°. Confert haec doctrina ad vitam socialem, quatenus docet neminem odio habere, contemnere, irridere, nemini irasci, invidere. Praeterea quatenus docet, ut unusquisque suis sit contentus et proximo auxilio, non ex muliebri misericordia, partialitate neque superstitione, sed ex solo rationis ductu, prout scilicet tempus et res postulat, ut in quarta* parte ostendam*". (G II 216)

coisas humanas (que naturalmente envolvem um ponto de vista imaginativo sobre a realidade), ela tem papel preponderante. E a condição humana é, em boa medida, uma condição de sujeição à fortuna, uma vez que, inevitavelmente, somos agitados por causas exteriores de muitas maneiras que nos ultrapassam em potência, como fica claro por EIIIp59[824]. Eis o grande oxímoro da condição humana expresso no convívio entre a fortuna e a ordem fixa e imutável da natureza, a contingência e a necessidade, a imaginação e a razão.

Entendida como ignorância acerca do nexo da ordem causal, a fortuna, como elemento imaginativo, aparece conjuntamente àquilo que representa o grande absurdo, aos olhos de Espinosa, presente na constituição do discurso religioso, o maior artifício teológico-político capaz de arrebatar o vulgo e promover a dominação: a existência dos milagres. Ora, os milagres estão baseados na suposição da existência de causas desconhecidas que ultrapassam a capacidade de compreensão humana. Não se trata apenas da ignorância de um nexo causal em particular, mas da afirmação de sua total inacessibilidade pelo comum dos homens. Daí a ideia partilhada pelo vulgo de que o poder de Deus é mais claramente percebido quando ocorre algo insólito. Um acontecimento tanto mais identificável como fruto da ação divina quanto mais alguém se beneficia do ocorrido. De onde também se explica a crença em duas ordens causais distintas. Quando a natureza segue seu curso Deus é considerado inativo. Mas quando Deus age, crê-se que sua ação sobrepõe-se à potência natural, e essa se torna inativa. O fundo explicativo do milagre pressupõe um Deus diverso da natureza capaz de interferir em seu curso e na ordenação das coisas, como um poder transcendente. Um contexto que amplifica a projeção imaginativa sobre Deus transformando-o num monarca do universo e dando à fortuna um sentido de divindade. O que faz da ignorância das causas um fator que produz a contínua suspeita de interferência divina nas coisas humanas presente nos fatos mais insólitos, mistificando a vida em todas as suas dimensões. O que explica também a admiração e a frivolidade impulsionadas pela ignorância e a excitação que acompanha a imaginação do vulgo que deseja imaginar um evento espetacular

---

824 "Pelo que foi dito, fica evidente que somos agitados pelas causas exteriores de muitas maneiras e que, como ondas do mar agitadas por ventos contrários, somos jogados de um lado para o outro, ignorantes de nossa sorte e de nosso destino". (EIIIp59esc). "*Ex quibus apparet nos a causis externis multis modis agitari nosque, perinde ut maris undae a contrariis ventis agitatae, fluctuari nostri eventus atque fati inscios. At dixi me praecipuos tantum,* non omnes, qui dari possunt, animi conflictus ostendisse*", (G II 333).

capaz de contrariar o curso da natureza. Como se a natureza estivesse ordenada em benefício de algo ou alguém, como supõe a projeção finalista e antropomórfica da imaginação humana.

6.5 - A tópica da "*muerte*": *Meditatio Viatae et Meditatio Mortis.* O oxímoro representado pela morte como transformação e pela subversão do sentido da imortalidade da alma.*"Sentimus experimurque nos aeternos esse*" O *engaño* de pensar o que não pode ser pensado e o *desengaño* no cultivo da parte eterna da mente. (EIVp67; CM, II, 6, EIVp39, EVp22, EVp23, EVp38).

"*Lo que llamáis morir es acabar de morir*
y lo que llamáis nacer es empezar a morir
y lo que llamáis vivir es morir viviendo(...)

(Quevedo*, Sueños, Sueño de la Muerte*)

"*La muerte* y *el desengaño"*. Eis uma das tópicas mais importantes do *Siglo de Oro* e que aparece de maneira particularmente incisiva em Francisco de Quevedo. A cultura da contra-reforma dos séculos XVI e XVII exprimiu a morte em toda a sua profundidade explorando-a em termos estéticos e pensando-a filosoficamente em sentido fundamentalmente ético. Decisões cujo sinal insigne é a revalorização dos *memento mori*. Nesse contexto, o estoicismo presta particular auxílio ao Barroco espanhol e à cultura contrarreformista. Epicteto, por exemplo, cujo *Encheiridion* foi traduzido por Quevedo e lido por Espinosa, recomenda, como parte da busca terapêutica para a paz de espírito:

> "Que estejam diante dos teus olhos, a cada dia, a morte, o exílio e todas as coisas que se afiguram terríveis, sobretudo a morte. Assim, jamais ponderarás coisas abjetas, nem aspirarás à coisa alguma excessivamente".[825]

O sábio estóico, inspiração para o sábio Barroco, aparece como quem medita constantemente sobre a morte, revelando uma atitude diante dela que parece contrastar absolutamente com o pensamento de Espinosa[826]. O homem livre rarissimamente se volta sobre a morte, como afirma categoricamente EIVp67: "não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da

---

[825] Epicteto, *Encheiridion*, tradução do grego e comentário Dinucci, Aldo & Julien, Alfredo, Imprensa da Universidade de Coimbra; IUC, Annablume, Coimbra, 2014. §21, p.47

[826] Independente da posição de Espinosa, isto é, do fato de pensar com a morte ou contra ela, é preciso notar que ele pensa através da morte e que essa tópica, como inúmeras outras de origem barroca, são por ele apropriadas nos dando um acesso privilegiado a seu pensamento e ao fundo cultural em que sua filosofia se projeta. Cf. Ansaldi, 2001, p. 16

morte, mas da vida"[827]. Formulação a partir da qual é possível compreender Espinosa como filósofo que propõe uma *meditatio vitae,* por oposição à parte considerável da espanha barroca e em particular à Quevedo em quem se pode identificar com clareza uma autêntica *meditatio mortis* do neo estoicismo, como a atenção à ideia de que "morremos todos os dias".

Esse parece ser, de fato, um ponto incontornável que separa o pensamento dos dois autores. São célebres as formulações de Quevedo a respeito da morte e da efemeridade da vida.

> "*Vuelve los ojos, si piensas que eres algo, a lo que eras antes de nacer; y hallarás que no eras, que es la última miseria. Mira que eres el que ha poco que no fuiste, y el que siendo eres poco, y el que de aquí a poco no serás: verás cómo tu vanidad se castiga y se da por vencida"*[828].

As mesmas formulações de uma obra filosófica como *La cuna y la sepultura* aparecem na *Defesa de Epicuro.* Texto que se nutre das epístolas de Sêneca, de Diógenes Laércio e Cícero e cujo objetivo era reparar a reputação de Epicuro, desfazendo as acusações de impiedade frequentemente atribuídas ao filósofo do jardim. O que revela o quão problemática e heterodoxa é a figura de Francisco de Quevedo e sua inserção no ambiente filosófico europeu da época. Quevedo foi uma figura enigmática e ambígua para os seus contemporâneos, assim como é para nós. Como se vê pelo contraste entre a face sarcástica e o humor corrosivo que emerge nas obras jocosas e a gravidade, severidade e o ar solene presente nas obras de natureza moral, a partir das quais se fala de seu pensamento como verdadeiras lições de ascetismo[829]. Da gargalhada convulsiva se passa ao pranto e deste à severidade.

Mas é razoável pensar que Espinosa não via o autor da *Vida de Buscón* como um puro conservador, como atesta o *Defiendese Epicuro de las calumnias vulgares*. "*Sólo Epicuro, según Demócrito, fue verdadero; en ésta, pues, dice, que el mundo tuvo principio y tendrá fin*"[830]. Com efeito, Quevedo vê em Epicuro uma identificação entre

---

827 "*Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est"*. (G II 494).

828 Quevedo, *La cuna y la sepultura*, p. 3235

829 Otaola González, Paloma, *Coordenadas filosóficas del pensamiento de Quevedo*, ECU, Alicante, 2004, p. 9

830 Quevedo, *Defiendese Epicuro de las calumnias vulgares*, p. 3340

prazer e virtude como fruto de uma leitura atribuída a Sêneca[831] que igualmente equivale epicurismo e estoicismo[832]. "*Epicuro puso la felicidad en el deleite, y el deleite en la virtud, doctrina tan estoica, que el carecer de este nombre no la desconoce*[833]. Teses que evidenciam a dificuldade interpretativa das leituras que pretendem classificar Quevedo como filósofo ascético ou dar ênfase a esse traço de seu pensamento.

O título de sua grande obra estóica, *La cuna y la sepultura*, (o berço e a sepultura) confirmam a filosofia de Quevedo como uma autêntica *meditatio mortis*. Trata-se de uma reflexão desiludida (*desengañada*) sobre o princípio e o fim da vida; vida que é essencialmente marcada pela morte[834].

> "*Vela eres: luz de la vela es la tuya, que va consumiendo lo mismo con que se alimenta; y cuanto más apriesa arde, más apriesate acabarás*"[835].

A mesma tese é repetida em outras obras filosóficas como em *Virtud militante y los cuatro fantasmas de la vida*. "*¿Cuál criatura más hermosa que el sol, y con tantas apariencias de eterna, y todos los días le vemos nacer y morir, y su tarea es pasar de la cuna a la tumba? ¿Qué ocupación tienen la razón y el discurso en el hombre, que cuando teme que ha de morir, no conoce cuánta parte suya y de su vida es muerta?*[836]

Através da *meditatio mortis* é possível entender o caráter furtivo da vida humana e do quanto o homem, essencialmente destinado à morte, já está prenhe de morte.

---

831 *"Reconoce Séneca a Epicuro por estoico en la división de los bienes: yo le reconozco por el mejor estoico en la tolerancia de los últimos dolores. Quien de todos los días que vivió llamó sólo bienaventurado aquel en que combatido de excesivos dolores moría, ¿cómo fue creíble que tenía por bienaventuranza los desórdenes del vientre?"* Cf.Quevedo, *Defiéndese Epicuro de las calumnias vulgares,* p. 333

832 *El grande Epicuro, ni despreció la muerte, ni la temió, ni los dolores se la hicieron desear, ni aborrecer. Hizo lo que dijo, murió como decía que se había de morir, vivió para poder morir, como lo dijo.* Cf. Quevedo, *Defiéndese Epicuro de las calumnias vulgares,* p. 3331

833 Quevedo, *Defiéndese Epicuro de las calumnias vulgares,* p. 3322

834 "*Es, pues, la vida un dolor en que se empieza el de la muerte, que dura mientras dura ella. Considéralo como el plazo que ponen al jornalero, que no tiene descanso desde que empieza, sino es cuando acaba. A la par empiezas a nacer y a morir, y no es en tu mano detener las horas; y si fueras cuerdo, no lo habías de desear; y si fueras bueno, no lo habías de temer. Antes empiezas a morir que sepas qué cosa es vida, y vives sin gustar de ella, porque se anticipan las lágrimas a la razón. Siquieres acabar de conocer qué es tu vida y la de todos, y su miseria, mira qué de cosas desdichadas ha menester para continuarse*". Cf. Quevedo, *La cuna y la sepultura*, p. 3233-3234.

835 Quevedo, *La cuna y la sepultura*, p. 3234.

836 Quevedo, *Virtud militante y los cuatro fantasmas de la vida*, p. 3466

> "*¿Cómo puede dejar de ser débil, y sujeta a muerte y miseria la que con muertes de otras cosas vive? Si te abrigas, murió el animal cuya lana vistes; si comes, el que te dió sustento. Pues advierte, hombre, que tienen tanto de recuerdos y memorias como de alimento"*[837].

Do mesmo modo, Quevedo procura mostrar, adentrando numa dimensão metafísica, que todas as coisas que consumimos trazem morte à vida e essa é propriamente a chaga e o elemento definidor do humano, sua enfermidade.

> *"Considera que sin los venenos las mismas cosas saludables te traen muerte: un airecillo, si te coge el cuerpo destemplado; un jarro de agua, si sudas; el baño, la comida, si es demasiada; el vino, el movimiento, si te cansas; el sueño prolijo. En ninguna cosa tienes segura salud; y es necedad buscarla, pues no puede dejar de estar enfermo quien siempre en su misma vida tiene mal de muerte. Con este mal naces, con él vives, y de él mueres"*[838].

Contudo, apesar do caráter divergente ou até mesmo oposto das formulações de Espinosa, a morte aparece justamente como o operador que permite a Quevedo encontrar e valorizar a vida humana no que ela tem de mais especial. É justamente porque possuímos a consciência de que morremos, de que somos quase nada, porque não éramos e não seremos, que podemos valorizar o pouco que somos com uma vida que não seja vã e frívola, como costuma ocorrer. Não por acaso, no *Sueño de la Muerte,* há a mais direta identificação entre morte e vida, como um autêntico *contínuum* genético, pois uma é inexoravelmente marcada pela outra, não havendo uma separação estanque de qualquer natureza:

> "*Lo que llamáis morir es acabar de morir y lo que llamáis nacer es empezar a morir y lo que llamáis vivir es morir viviendo(...)*.[839]

A vida das aparências, daquele que se volta tão somente para os elementos frívolos que dominam sua existência, configura-se como uma espécie de morte lenta, uma vida que desliza silenciosa e se dilata dolorosamente até a morte. Morre-se a cada instante, mas morre pior aqueles que, fundamentalmente, desconhecem sua própria condição finita e sua imersão no *engaño*. O tema da morte é, nesse sentido, o "*locus*",

---

[837] Quevedo, *La cuna y la sepultura*, p. 3233.

[838] Quevedo, *Idem*, p.3234

[839] Quevedo*, Sueños, Sueño de la Muerte,* p.1831.

ou mais propriamente, a "ocasião oportuna", o *καιρός* , para se pensar a vida e seus enganos, sua efemeridade[840] e, justamente por isso, valorizá-la. "*Y si bien conocieres lo que es la vida, y para qué te la prestan y con qué condiciones, hallarás que no eres señor de un momento, y que todo te has menester para dar buena cuenta de ti"*[841].

A *meditatio mortis* de Quevedo, nesse sentido, não deve ser entendida como obscurantismo ou como um elemento macabro, como bem demonstrou Cristina Santinelli[842]. Trata-se em verdade de uma advertência, isto é, do momento discursivo solene e propício para se refletir sobre a vida e seu sentido, isento do jogo das aparências que empesteiam as vidas degeneradas e os ambientes dominados pela busca desenfreada de honras, riquezas, concupiscência e frivolidades de toda sorte.

"*Fue sueño ayer; mañana será tierra!¡Poco antes, nada; y poco después, humo!"*[843].

A função da morte como tópica retórica e filosófica, portanto, não é produzir temor nem representar um ideal prático de mortificação dos sentidos, como quer a leitura que sublinha os traços ascéticos de Quevedo. Sua agudeza consiste em fazer da morte uma questão filosófica por excelência que permite aos homens atentar para sua própria finitude, para a fragilidade da vida e impermanência dos bens mundanos comummente buscados. Bens cuja busca desmesurada equivale a um aprisionamento do

---

[840] *Y si bien conocieres lo que es la vida, y para qué te la prestan y con qué condiciones, hallarás que no eres señor de un momento, y que todo te has menester para dar buena cuenta de ti. Es, pues, la vida un dolor en que se empieza el de la muerte, que dura mientras dura ella. Considéralo como el plazo que ponen al jornalero, que no tiene descanso desde que empieza, sino es cuando acaba. A la par empiezas a nacer y a morir, y no es en tu mano detener las horas; y* ***si fueras cuerdo, no lo habías de desear; y si fueras bueno, no lo habías de temer****. Antes empiezas a morir que sepas qué cosa es vida, y vives sin gustar de ella, porque se anticipan las lágrimas a la razón. Siquieres acabar de conocer qué es tu vida y la de todos, y su miseria, mira qué de cosas desdichadas ha menester para continuarse*". Quevedo, *La Cuna y La sepultura,* p. 3233-3234.

[841] Quevedo, *La Cuna y La sepultura,* p. 3233-3234.

[842] Não por acaso, em *La Hora de Todos* y la *Fortuna con Senso*, Quevedo rá ridicularizar a representação estereotipada da morte com uma caveira e uma foice, substituindo-a pela grotesca, mas não aterrorizante,imagem de uma mulher bizarra e torta, vestida e nua, jovem e velha, coberta de matérias-primas e materiais preciosos, com um olho aberto e outro fechado. Cf. Santinelli, 2020, p. 111

[843] "*¡Fue sueño ayer; mañana será tierra! ¡Poco antes, nada; y poco después, humo! ¡Y destino ambiciones, y presumo apenas punto al cerco que me cierra! Breve combate de importuna guerra, en mi defensa, soy peligro sumo; y mientras con mis armas me consumo, menos me hospeda el cuerpo, que me entierra. Ya no es ayer; mañana no ha llegado; hoy pasa, y es, y fue, con movimiento movimiento que a la muerte me lleva despeñado. Azadas son la hora y el momento que, a jornal de mi pena y mi cuidado, cavan en mi vivir mi monumento".* Quevedo, *Sonetos Morales*, *¡Fue sueño ayer; mañana será tierra!,* p.1568.

entendimento[844] e da própria vida. O sábio, desiludido (*desengañado*), consciente de sua finitude e mortalidade, justamente por isso vive contente. Daí a tristeza dos jovens que querem escapar ao envelhecimento sem atentar para sua natureza perecível, isto é, ignorando que viver é, essencialmente, morrer.

Se Quevedo enxerga a vida a partir da morte, Espinosa enxerga a morte a partir da vida. EIVp39 estabelece que: "é bom aquilo que faz com que se conserve a proporção entre movimento e repouso que as partes do corpo humano têm entre si; e, inversamente, é mau aquilo que faz com que as partes do corpo humano tenham, entre si, uma proporção diferente entre movimento e repouso"[845]. A maneira como a questão é abordada por Espinosa, a partir da física, em nada se liga à Quevedo. Por seu próprio esforço em existir, o ser humano, entendido em sua dimensão corpórea, necessita, para conservar-se, de muitos outros corpos, como estabelecido por EIIp13 Postulado 4, o que o permite continuamente regenerar-se[846]. Esse ponto é fundamental, devendo ser levado a sério e sublinhado. Com efeito, a vida humana em sua dimensão extensa, é vista como um ato contínuo de regenerar-se, isto é, formar-se de novo, voltar a ser. O que indica fortemente a consciência filosófica de que a morte espreita a vida humana de maneira contínua.

A conservação dessa proporção de transmissão de movimento e repouso, na medida em que permite ao corpo humano afetar e ser afetado de muitas maneiras pelos corpos exteriores, é o que foi estabelecido por EIVp38[847], como bom. Ora, o que constitui efetivamente a "forma do corpo humano" consiste em uma dada proporção da transmissão de movimento entre suas partes, como estabelece a demonstração do Lema

---

844 "*Pues siendo cierto que caben grandes cosas en el entendimiento del hombre, es más cierto cuán pequeñas son las que se le embarazan con la estima de las cosas que solo merecen desprecio.* Quevedo, *La Cuna y La sepultura*, p. 3235.

845 "*Quae efficiunt, ut motus et quietis ratio, quam corporis humani partes ad invicem habent, conservetur, bona sunt; et ea contra mala, quae efficiunt, ut corporis humani partis aliam ad invicem motus et quietis habeant rationem"*. (G II 449).

846 "O corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado" (EII Post.4). "*Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus, a quibus continuo quasi regeneratur*". (G II 138).

847 É útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais torna o corpo humano capaz de ser afetado e de afetar os outros corpos de muitas maneiras. E, inversamente, é nocivo aquilo que torna o corpo menos capaz disso.(EIVp38). "*Id, quod corpus humanum ita disponit, ut pluribus modis possit affici, vel quod idem aptum reddit ad corpora externa pluribus modis afficiendum, homini est utile, et eo utilius, quo corpus ab eo aptius redditur, ut pluribus modis afficiatur aliaque corpora afficiat; et contra id noxium est, quod corpus ad haec minus aptum reddit*". (G II 448).

3 de EIIp13[848]. Por conseguinte, à medida que as partes do corpo humano adquiram, entre si, outra proporção entre movimento e repouso, esse corpo singular assume outra forma, ou seja, se transforma. Esse corpo é então destruído e, torna-se incapaz de poder ser afetado de muitas maneiras; é o que foi estabelecido por EIVp38, como mau. O escólio de EIVp39 afirma que a morte de um corpo ocorre "quando suas partes se dispõem de uma maneira tal que adquirem, entre si, outra proporção entre movimento e repouso". Quando não há mais a oximórica "igual desigualdade" das proporções de movimento e repouso que mantém sua unidade em meio às mudanças.

> "O quanto essas coisas podem ser prejudiciais ou benéficas para a mente será explicado na P. 5. Aqui, deve-se observar, entretanto, que compreendo que a morte do corpo sobrevém quando suas partes se dispõem de uma maneira tal que adquirem, entre si, outra proporção entre movimento e repouso. Pois não ouso negar que o corpo humano, ainda que mantenha a circulação sanguínea e outras coisas, em função das quais se julga que ele ainda vive, pode, não obstante, ter sua natureza transformada em outra inteiramente diferente da sua. Com efeito, nenhuma razão me obriga a afirmar que o corpo não morre a não ser quando se transforma em cadáver. Na verdade, a própria experiência parece sugerir o contrário. Pois ocorre que um homem passa, às vezes, por transformações tais que não seria fácil dizer que ele é o mesmo. Tal como ouvi contarem de um poeta espanhol, que fora atingido por uma doença e que, embora dela tenha se curado, esqueceu-se, entretanto, de tal forma da sua vida passada que acreditava que não eram suas as comédias e tragédias que havia escrito; e, certamente, se tivesse esquecido também sua língua materna, se poderia julgá-lo uma criança adulta. E se isso parece incrível, o que diremos da transformação das crianças em adultos? Um homem de idade avançada acredita que a natureza das crianças é tão diferente da sua que não poderia ser convencido de que foi uma vez criança, se não chegasse a essa conclusão pelos outros. Para não dar, entretanto, aos supersticiosos, pretexto para que levantem novas questões, prefiro parar por aqui"[849].

Como sugere o escólio, por seu tom e por palavras escolhidas minuciosamente, a noção de morte aparece como um tema delicado para uma metafísica que assume

---

[848] Os corpos (pela def 1) são coisas singulares, que (pelo lema 1) se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso (EIIp13Lema3Dem).

[849] "*Scholium. Quantum haec menti obesse vel prodesse possunt, in quinta parte explicabitur. Sed hic notandum, quod corpus tum mortem obire intelligam, quando ejus partes ita disponuntur, ut aliam motus et quietis rationem ad invicem obtineant. Nam negare non audeo corpus humanum, retenta sanguinis circulatione et aliis, propter quae corpus vivere existimatur, posse nihilominus in aliam naturam a sua prorsus diversam mutari. Nam nulla ratio me cogit, ut statuam corpus non mori nisi mutetur in cadaver; quin ipsa experientia aliud suadere videtur. Fit namque aliquando, ut homo tales patiatur mutationes, ut non facile eundem illum esse dixerim, ut de quodam hispano poeta narrare audivi, qui morbo correptus fuerat, et quamvis ex eo convaluerit, mansit tamen praeteritae suae vitae tam oblitus, ut fabulas et tragoedias, quas fecerat, suas non crediderit esse, et sane pro infante adulto haberi potuisset, si vernaculae etiam linguae fuisset oblitus. Et si hoc incredibile videtur, quid de infantibus dicemus? Quorum naturam homo provectae aetatis a sua tam diversam esse credit, ut persuaderi non posset se unquam infantem fuisse, nisi ex aliis de se Pars quarta. De servitute humana seu de affectuum viribus conjecturam faceret. Sed ne superstitiosis materiam suppeditem movendi novas quaestiones, malo haec in medio relinquere*". (G II 450)

decididamente um caráter "vitalista" ou "hilozoista". Ao colocar a morte em questão, seu próprio conceito parece naturalmente se dissolver, se transmutar ou se alargar para além dos estreitos limites físicos impostos pela discussão acerca da "forma do corpo" entendida como uma proporção definida de movimento e repouso. Trata-se do problema do *continuum* e da dificuldade em se precisar o limite absolutamente determinado para aquilo que se chama "vida" quando esta é referida a um modo singular como, por exemplo, "este homem".

Razão pela qual o escólio inicia avisando o leitor que apenas a quinta parte da *Ética* explicará o quanto essas transformações (que no enunciado de EIVp39 aparecem restritas à extensão) são benéficas ou maléficas para a mente. Essa discussão terá lugar apenas em EVp38[850] que, expandido a discussão em termos psíquicos e éticos, explicará que quanto mais a mente se vale do segundo e terceiro gêneros de conhecimento (da razão e da ciência intuitiva), menos ela padece dos afetos maus, e, portanto, menos teme a morte. O temor da morte é inversamente proporcional ao cultivo da parte racional e intelectiva da mente, o que equivale a dizer que quanto mais a mente ama a Deus, menos ela é atacada pelas ideias mutiladas e confusas que a embotam, diminuindo sua capacidade de pensar e agir e, no limite, aniquilando-a psicologicamente e ao corpo

---

[850] "Proposição 38. Quanto mais coisas a mente compreende por meio do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento, tanto menos ela padece dos afetos que são maus, e tanto menos teme a morte. Demonstração. A essência da mente consiste no conhecimento (pela prop. 11 da P. 2). Portanto, quanto mais coisas a mente conhece por meio do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento, tanto maior é a parte dela que permanece (pelas prop. 23 e 29) e, como conseqüência (pela prop. prec.), tanto maior é a parte dela que não é atingida pelos afetos que são contrários à nossa natureza, isto é (pela prop. 30 da P. 4), pelos afetos que são maus. Assim, quanto mais coisas a mente compreende por meio do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento, tanto maior é a parte dela que permanece ilesa e, consequentemente, tanto menos ela padece dos afetos, etc. C. Q. D. Escólio. Compreendemos, assim, o que mencionei de passagem no esc. da prop. 39 da P. 4, e que prometi explicar nesta parte. Mais especificamente: que a morte é tanto menos nociva quanto maior é o conhecimento claro e distinto que a mente possui e, consequentemente, quanto mais a mente ama a Deus. Por outro lado, como (pela prop. 27), do terceiro gênero de conhecimento provém a maior satisfação que pode existir, segue-se que a mente humana pode ser de uma natureza tal que a sua parte que perece juntamente com o corpo, conforme indicamos (veja-se a prop. 21), não tenha nenhuma importância, em comparação com a parte que permanece. Sobre isso, entretanto, logo daremos mais detalhes".

"*Propositio XXXVIII. Quo plures res secundo et tertio cognitionis genere mens intelligit, eo minus ipsa ab affectibus, qui mali sunt, patitur et mortem minus timet. Demonstratio. Mentis essentia in cognitione consistit (per prop. 11. p. 2.); quo igitur mens plures res cognoscit secundo et tertio cognitionis genere, eo major ejus pars remanet (per prop. 23. et 29. hujus), et consequenter (per prop. praec.) eo major ejus pars non tangitur ab affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, hoc est (per prop. 30. p. 4.) qui mali sunt. Quo itaque mens plures res secundo et tertio cognitionis genere intelligit, eo major ejus pars illaesa manet et consequenter minus ab affectibus patitur, etc. Q. e. d. Scholium. Hinc intelligimus id, quod in schol. prop. 39. p. 4. attigi et quod in hac parte explicare promisi; nempe, quod mors eo minus est noxia, quo mentis clara et distincta cognitio major est, et consequenter quo mens magis Deum amat. Deinde, quia (per prop. 27. hujus) ex tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, oritur acquiescentia, hinc sequitur mentem humanam posse ejus naturae esse, ut id, quod ejus cum corpore perire ostendimus (vide prop. 21. hujus), in respectu ad id, quod ipsius remanet, nullius sit momenti. Sed de his mox prolixius".*

fisicamente. É o caso daqueles que vivem em ambientes completamente avessos à sua natureza e são enredados por causas externas de tal modo que, vendo reduzir ao máximo sua capacidade de pensar e agir e levados à mais completa impotência de ânimo, acabam por serem forçados ao suicídio, como mostram os escólios de EIVp18 e EIVp20[851]. O que escancara a fragilidade humana e revela que toda sua disciplina interior é ultrapassada em muito pelo poder das causas exteriores, fazendo com que um indivíduo possa atentar contra seu princípio vital dado o distúrbio imaginativo e cognitivo ocasionado por pressão social

O escólio de EIVp39, contudo, segue problematizando o que foi demonstrado. Ainda que o corpo humano mantenha a circulação sanguínea, o funcionamentos dos rins, do fígado e demais órgãos e funções biológicas (pelo que se compreende que está vivo), ainda sim "ele pode ter sua natureza transformada em outra radicalmente diferente da sua", (*posse nihilominus in aliam naturam a sua prorsus diversam mutari.)*. Há transformações que ocorrem na vida, (compreendida nas dimensões física e psíquica) que equivalem a uma alteridade máxima (uma mudança de forma) e, nesse sentido preciso, a morte.

A morte, portanto, não é bem explicada tão somente pelo elemento físico. É certo que, do ponto de vista físico, o corpo morre quando se transforma em cadáver. Ele foi

---

[851] "3. Finalmente, que aqueles que se suicidam têm o ânimo impotente e estão inteiramente dominados por causas exteriores e contrárias à sua natureza. (EIVp18esc)".
"*Tertio denique sequitur eos, qui se interficiunt, animo esse impotentes eosque a causis externis suae naturae repugnantibus prorsus vinci"*. (G II 410).
"Escólio. Ninguém, portanto, a não ser que seja dominado por causas exteriores e contrárias à sua natureza, descuida-se de desejar o que lhe é útil, ou seja, de conservar o seu ser. Quero, com isso, dizer que não é pela necessidade de sua natureza, mas coagido por causas exteriores, que alguém se recusa a se alimentar ou se suicida, o que pode ocorrer de muitas maneiras. Assim, alguém se suicida coagido por outro, que lhe torce a mão direita, a qual, por acaso, segurava urna espada, obrigando-o a dirigi-la contra o próprio coração. Ou, se é obrigado, como Sêneca, pelo mandato de um tirano, a abrir as próprias veias, por deseja r evitar, por meio de um mal menor, um mal maior. Ou, enfim, porque causas exteriores ocultas dispõem sua imaginação e afetam seu corpo de tal maneira que este assume uma segunda natureza, contrária à primeira, natureza cuja idéia não pode existir na mente (pela prop. 10 da P. 3). Que o homem, entretanto, se esforce, pela necessidade de sua natureza, a não existir ou a adquirir outra fonna, é algo tão impossível quanto fazer que alguma coisa se faça do nada, como qualquer um, com um mínimo de reflexão, pode ver". (EIVp20esc).
"*Schol ium. Nemo igitur, nisi a causis externis et suae naturae contrariis victus, suum utile appetere sive suum esse conservare negligit. Nemo, inquam, ex necessitate suae naturae, sed a causis externis coactus alimenta aversatur vel se ipsum interficit, quod multis modis fieri potest; nempe interficit aliquis se ipsum coactus ab alio, qui ejus dexteram, qua ensem casu prehenderat, contorquet et cogit versus cor ipsum gladium dirigere; vel quod ex mandato tyranni, ut Seneca, cogatur venas aperire suas, hoc est majus malum minore vitare cupiat; vel denique ex eo, quod causae latentes externae ejus imaginationem ita disponunt et corpus ita afficiunt, ut id aliam naturam priori contrariam induat et cujus idea in mente dari nequit (per prop. 10. p. 3.). At quod homo ex necessitate suae naturae conetur non existere vel in aliam formam mutari, tam est [225] impossibile, quam quod ex nihilio aliquid fiat, ut unusquisque mediocri meditatione videre potest*". (G II 414)

destruído, aniquilado, acabou, chegou ao fim. Mas isso não esgota o problema, uma vez que a própria "experiência", diz Espinosa, sugere o contrário. Lembremos que a noção de experiência está muito longe de ser algo menor no vocabulário do filósofo como habitualmente se imagina. Frequentemente a *Ética* atribui não apenas valor positivo à experiência[852], mas sublinha sua concordância com razão e a verdade[853], como variações da fórmula "*experientia ostendit*", presente na carta 53 à Hugo Boxel.

A experiência, diz o escólio de EIVp39, parece sugerir o contrário, ("*quin ipsa experientia aliud suadere videtur")*. E daí a conclusão de que é possível a um homem passar por transformações tais, (em vida!), que não seria fácil dizer que ele é o mesmo. De onde o exemplo do poeta espanhol, e seu esquecimento, possivelmente reeferido ao colpaso mnemonico de Gongora e a doença senil que o acometeu. O mais interessante é que na sequência do argumento, Espinosa nos dá o exemplo da natural transformação constitutiva da vida humana em seus aspectos físicos e mentais, ou seja, a criança que se transforma em adulta por um processo contínuo. Em outras palavras, o processo de transformação da criança em adulto envolve a destruição da criança e sua transformação em adulto. Uma integral alteração entre movimento e repouso, além dos cambiamentos psíquicos que determinam a "forma do homem" e que permite um outro sentido para a morte, entendida como algo natural e constitutivo da vida. E vendo a dificuldade do assunto, o perigo de sua argumentação e a possibilidade de sua má interpretação, ele prefere encerrar a discussão por receio dos supersticiosos.

Espinosa, portanto, não conclui a questão sobre a natureza da morte de maneira definitiva, mas a deixa ambígua e (possivelmente) aberta para que o leitor filósofo (como parte da obra e convidado a pensar junto ao autor), absorva e reflita o oxímoro que difere morte e vida e ao mesmo tempo as vincula. A vida, nesse sentido, aparece como ocasião para se pensar a morte, em seu único sentido possível que seja racional, como contínua transformação, fazendo parte do processo vital. Subverte-se assim a

---

[852] Não me refiro à "experiência errática" de EIIp40esc2.

[853] P. Ex. Ética I Apêndice, EIIIp2esc, EIIIp32esc, EIIIDefAfetos27. EIVp35esc, EV Cap 27, EVPrefácio. EVp6esc. EIIp17esc "Não creio, entretanto, ter me afastado muito da verdade, pois todos os postulados que adotei não contêm praticamente nada que não seja estabelecido pela experiência, da qual não nos é lícito duvidar, após ternos demonstrado que o corpo humano existe tal como o sentimos". (veja-se o corol. que se segue à prop. 13).
"S*ed mihi hic sufficit ostendisse unam, per quam rem sic possim* explicare, ac si ipsam per veram causam ostendissem; nec tamen credo me a vera longe aberrare, quandoquidem omnia illa, quae sumpsi, postulata vix quicquam continent, quod non constet experientia, de qua nobis non licet dubitare, postquam ostendimus corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere (vide coroll. post prop. 13. hujus*)". (G II 144)

noção de morte compreendendo-a numa perspectiva genética como *contínuum* no qual, à diferença da dialética, a razão não se movimenta por oposições estanques. O filósofo pensa, assim, sem nenhuma contradição, a morte na vida, pois a enxerga pelo ângulo da vida.

Num primeiro sentido, portanto a morte se afirma como destruição da vida. Termo absoluto da existência de um modo, como no caso do cadáver. O que é a natureza de qualquer modo finito. Mas num segundo sentido, aparentemente mais abrangente, (e que envolve o psiquismo) ele sugere a compreensão da morte como transformação em vida da própria vida. Algo que Quevedo, agudamente, já havia antecipado, à sua maneira. A morte como transformação constitutiva do labirinto contínuo representado pela vida.

> *"Cierto es que el hombre desde que nace empieza a morir, y que el pié recién nacido, que no puede dar paso en la vida, le da en la muerte; y que la muerte tiene en su poder todo lo que pasó; y asimismo que en la juventud está difunta y sepultada la niñez, y la juventud en la mocedad, y esta en la edad varonil, y la edad varonil en la consistente, esta en la vejez, y la vejez en la decrepitud: de manera que quien más vive es seis veces, difunto y seis veces sepulcro de sí mismo"*[854]

Quevedo (e Espinosa não pensa diferentemente ao tratar do esforço de conservação da mente e do corpo) não pensa apenas à impermanência dos bens mundanos, mas à impermanência da própria vida humana. Em outras palavras, ele compreende a relação contínua entre vida e morte como transformação. Para o filósofo holandês assim como não há positividade na "forma do erro" - e esse deve ser considerado uma verdade parcial, isto é, uma modalidade da verdade ou momentos de sua história genética por meio de contínuas emendas - não há tampouco uma "forma da morte". E isso porque na filosofia de Espinosa a morte como não-ser absoluto simplesmente não é, sendo sua função puramente relacional. Espinosa não pensa em termos biológicos, mas metafísicos. Só a totalidade lhe interessa e tudo é a ela referida. Por isso os *Cogitata Metaphysica* (CM, II, 6) negam que a vida seja restrita às plantas, aos animais e aos homens a partir da teoria aristotélica das três almas (ou partes da alma), vegetativa, sensitiva e intelectiva. E por isso também Espinosa se refere ao próprio Aristóteles (Metafísica, livro 12, cap. 7) quando examina a definição de vida

---

[854] Quevedo, *Providencia de dios padecida de los que la niegan, y gozada de los que la confiesan*, p. 2880.

restrita à mente, entendendo a vida como "operação do intelecto" atribuindo vida à Deus compreendido como "ato puro". É notável que nesse trecho Espinosa insiste em afirmar que na matéria não há nada além das "operações mecânicas" ("*nempe quia ostendimus in materiâ nihil praeter mechanicas texturas, & operationes dari*" G, I 260). E também que, como o vocábulo "vida" tem uma extensão lata, ela deve ser atribuída tanto às coisas corpóreas que não são unidas às mentes e também as mentes separadas do corpo, deixando entrever a dificuldade de conceder idêntico estatuto ontológico entre o que é puramente imaterial e a extensão. ("*Verùm cùm vocabulum vitae communiter latiùs se extendat, non dubium est, quin etiam rebus corporeis, mentibus non unitis, & mentibus à corpore separatis tribuendum sit*"; G I 260). De modo que, por vida, ele entende a força pela qual as coisas perseveram no seu ser. ("*Quare nos per vitam intelligimus vim, per quam res in suo esse perseverant*"; G I 260). E como essa força é diferente das coisas mesmas, diz Espinosa, se diz que as próprias coisas tem vida. Do mesmo modo, como a força pela qual Deus persevera no seu ser não é outra coisa além de sua essência, Deus não se distingue da vida ela mesma. De onde a equação. DEUS = VIDA. Daí o hilozoísmo e absoluto vitalismo de Espinosa. Dizer que algo participa de Deus, nesse sentido, é dizer que algo participa da vida ou possui vida. E não sendo pura vida, como Deus, mas participando dela em graus variados, toda a infinita variedade de coisas existentes está naturalmente sujeita à morte, isto é, à transformação. De onde a equação MORTE = TRANSFORMAÇÃO.

É possível debater se se poderia ou não pensar na morte e o que isso significa exatamente. Nadler[855], por exemplo, argumenta que, se as proposições da *Ética* são ideias adequadas, então se poderia "pensar a morte" por meio de ideais adequadas, como nas proposições que demonstram a finitude humana, como EIVp3 "A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores"[856]. De onde Espinosa conclui que a potência do homem é definida pela potência de uma outra coisa e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores. O que seria, na leitura de Nadler, uma compreensão adequada da mortalidade.

---

[855] Nadler, Steven. *Think Least of Death: Spinoza on How to Live and How to Die*. Reino Unido: Princeton University Press, 2022, Cap.10, n.6, p. 236.

[856] "*Vis, qua homo in existendo perseverat, limitata est et a potentia causarum externarum infinite superatur*". (G III 88)

Essa não nos parece uma leitura correta da morte. O sábio é consciente de sua finitude, da morte de todas as coisas (exceto Deus) e isso não constitui um problema. Quando Espinosa fala que o ignorante pensa na morte, ele não se refere a um pensamento adequado. Na medida em que a morte só se refere à vida, ela é, portanto, impensável em si mesma, podendo ser compreendida somente na relação, como termo de algo ou sua transformação. Pensar na morte significa, para Espinosa, temê-la e o temor (e o medo) é, antes de tudo, um afeto[857] que se dá conjuntamente com uma ideia inadequada. Daí o ignorante que crê pensar o que não-é e, portanto, apenas imagina que entende o que não entende. Em outras palavras, por meio de ideias inadequadas, o ignorante se dedica ao que é inútil e torna-se menos capaz de afetar e ser afetado de muitas maneiras (EIVp38). Nesse sentido, aquele que acredita "pensar na morte" , na verdade padece e vive no "*laberinto oscuro de engaños*", vendo esvair sua força vital, sua capacidade de pensar e agir, e é enredado na teia das causas exteriores, impotente de se auto governar. O mesmo, se poderia dizer, acontece num Estado subjugado por outro e que não vive sob a jurisdição de si onde o temor é um afeto constante.

O sábio, *desengañado*, é livre pois vive segundo o ditame da razão, não está livre da morte nem dos perigos da imaginação, de crer pensar o que não pensa. Trata-se de um ser humano sujeito a todos os erros. Contudo, ele se difere dos demais por pensar minimamente na morte, isto é, por ser minimamente atormentado por imaginações que mobilizam afetos de esperança e o temor confundindo sua mente ("*Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est*"; G II 494). O que define o sábio, portanto, não é não ter experimentado ou estar imune aos afetos maus, (o que faria dele uma figura extra-humana), mas fundamentalmente, ser bem sucedido em não conduzir sua vida em função dos afetos que diminuem seu poder de existir. O sábio orienta sua conduta na mais absoluta ética imanente, buscando o bem pelo bem, como em EIVp63[858].

[857] "O medo é uma tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa". (EIIIp18esc2). "*Metus contra inconstans tristitia ex rei dubiae imagine etiam orta*" (G II 258).
"O temor é o desejo de evitar, mediante um mal menor, um mal maior, que tememos. Veja-se o esc. da prop. 39". (EIIIDef.Af. 39). "*Timor est cupiditas majus, quod metuimus, malum minore vitandi. Vide schol. prop. 39. hujus*". (G II 362).

[858] Tanto a pessoa livre que vive sob a condução da razão quanto a pessoa cuja conduta é orientada pela paixão podem fazer "o que é bom" e praticar a mesma ação exterior. A diferença, contudo, reside na motivação da ação. A pessoa que age por medo faz o que é bom visando o mal que se segue ao ato de fazer o que é ruim. É o caso daqueles que realizam "ações virtuosas" por temor a Deus. Nesse caso o que motiva a ação não é a virtude *per se*, mas, por exemplo, o "medo da ira divina" Por isso Espinosa dirá em EIVp63, "Quem se deixa levar pelo medo e faz o bem para evitar o mal não se conduz pela razão". E arremata no escólio. "Os supersticiosos sabem censurar as pessoas por seus vícios melhor do que sabem

Ocupado com objetos mais elevados, plenos de inteligibilidade, que participam em maior grau da natureza divina, objetos que absorvem seu tempo e atenção, o sábio é naturalmente menos propenso às frivolidades que embotam sua mente e seu corpo. A contemplação e fruição de objetos mais reais lhe dão mais realidade, perfeição e vida. Por isso, sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida, compreendendo as transformações (ou seja, as mortes) que a vida e seu mobilismo universal naturalmente impõe aos seres (e a ele próprio) como as diversas destruições dos elementos corpóreos e psíquicos que orientam naturalmente a marcha da existência. Essa é a consciência do homem livre.

> "o homem livre, isto é, aquele que vive exclusivamente segundo o ditame da razão, não se conduz pelo medo da morte (pela prop. 63); em vez disso, deseja diretamente o bem (pelo corol. da mesma prop.), isto é (pela prop. 24), deseja agir, viver, conservar seu ser

---

ensinar-lhes virtudes, e se esforçam não para guiar os homens pela razão, mas para restringi-los pelo medo, de modo que eles fogem do mal em vez de amar as virtudes." Vê-se que os que agem assim tem por motivação a tristeza e não a alegria. Por isso, diz o corolário "Pelo desejo que surge da razão buscamos diretamente o bem e evitamos indiretamente o mal". A pessoa livre, por sua vez, que age segundo o ditame da razão, busca o bem pelo bem e apenas indiretamente evita o mal. Em outras palavras, ela busca diretamente a alegria e não age pela motivação primeira de evitar a tristeza. É como Espinosa ilustra o segundo escólio de EIVp.63. "Pode-se explicar este corolário com o exemplo do doente e do sadio. O doente come, por temor da morte, aquilo que lhe repugna, enquanto o sadio deleita-se com a comida e desfruta, assim, melhor da vida do que se temesse a morte e desejasse evitá-la diretamente. Da mesma maneira, um juiz que condena à morte um réu não por ódio ou por ira, etc., mas apenas por amor do bem público, conduz-se exclusivamente pela razão". Daí que o homem livre se deleita com seu próprio poder de agir em conformidade com a razão. Uma postura que consiste em uma verdadeira mediação sobre a vida que torna o sábio pouco propenso a imaginar e "pensar a morte". A pessoa livre, que se conduz pelo ditame da razão, sabe que é mortal. Contudo, diferentemente da pessoa que vive temerosa, guiada pelo medo e por outras paixões, a pessoa que vive livremente sob a condução da razão não é absorvida pelo medo nem orienta sua vida por esses afetos funestos. A perspectiva da morte não determina seu comportamento e nem a faz cair na superstição. A pessoa livre não teme a morte por duas razões que são redutíveis uma à outra. i) porque sabe que a morte, num sentido fundamental, não é, pois tem consciência da eternidade de parte de sua mente. ii) porque aquele que está imerso no cultivo da parte eterna da mente utilizando-a para ter ideias do segundo e terceiro gênero de conhecimento e viver de acordo com o que conhece, raramente tem sua própria morte como objeto de meditação e quando a tem essa ideia é acompanhada da ideia de transformação inerente à natureza. Ao invés de viver o tomado pelos afetos do medo e da tristeza imaginárias da morte, o sábio desfruta a alegria racional de viver, ciente de que irá se transformar e uma parte de si irá efetivamente acabar.

> com base na busca da própria utilidade. Por isso, não há nada em que pense menos que na morte; sua sabedoria consiste, em vez disso, na meditação da vida (EIVp67Dem)

Apesar das enormes diferenças que separam Quevedo e Espinosa, é também possível nesse tópico encontrar semelhanças entre os dois autores. Ao refletir sobre a morte, o autor de *La cuna y la sepultura*, convida o leitor à vida. O sábio, justamente por ser consciente e atento à morte não a teme, ao passo que o ignorante, *engañado*, cercado de afetos funestos, prisioneiro do aquém "passa toda sua vida morrendo de medo de morrer".

> *"Si el otro anda de espacio, te enfadas; si habla mucho, te enojas si le suceden desdichas, te deshaces en lástima; si tiene prosperidad, te carcomes con envidia; si te dicen una mala palabra o te dan un golpe, te afrentas y deshaces; y no teniendo tú culpa de que el otro sea desvergonzado, si no te puedes vengar, te mueres de coraje. Y toda la vida te mueres de miedo de morirte, o vives tan solícito de las cosas de acá, y con tanto trabajo como si no fueras mortal, y esta vida perecedera"*[859].

Embora Espinosa - contrariamente à Quevedo e a quase totalidade das grandes escolas de pensamento - não postule qualquer transcendência, sendo sua doutrina a representante insigne de uma metafísica imanente levada às últimas consequências, a discussão a respeito de uma das questões mais importante da tradição filosófica, a"imortalidade da alma", ganha um alcance extraordinário em sua obra, revelando de maneira cabal o sentido agudo de sua filosofia e seu diálogo com a tradição e com o Barroco em particular.

Com efeito, a fantasia teológico-religiosa que cria a projeção de uma "alma imortal", constitui um dos maiores perigos do preconceito finalista. Uma fantasia que conduz necessariamente à uma vida terrena governada por afetos essencialmente instáveis[860] como a esperança e o medo. Esperança de alcançar a salvação individual no *post mortem* e medo da punição e da danação eterna no inferno ou nas dimensões que lhe correspondem em cada religião. As grandes questões que atormentavam as almas cindidas dos cripto judeus sefarditas e de maneira especial Uriel da Costa em seu processo de dúvida, conversão e desligamento do judaísmo. Uma fantasia dessa natureza não apenas finca raízes em cada um individualmente, mas mobiliza os afetos

[859] Quevedo, *La Cuna y La sepultura*, p. 3234.

[860] EIII,.Def. Af. 12,13.

de todo o corpo político submetido a um regime teocrático.

As proposições sobre a eternidade da mente em *Ética V*, representam assim um ataque, agudo e engenhoso, às doutrinas religiosas que, mobilizando a superstição e excitando a imaginação do vulgo, difundem a crença na "imortalidade da alma individual". A crença da "imortalidade do eu" e a projeção do "além" tem por consequência a constituição de vida terrena pautada na submissão psicológica e política àqueles que "detêm" as chaves do paraíso e do inferno, isto é, a elite teológico-política.

Por conseguinte, a tese da "eternidade da mente" ao final da *Ética*, consiste num antagonista imanente do problema da "imortalidade da alma" que se arrasta ao longo da tradição. Trata-se de um autêntico contradiscurso de claro sentido teológico-político, ao deslocar o significado tradicionalmente conferido à "imortalidade da alma" colocando o problema em outros termos. Um golpe desferido a um fundamento das políticas teocráticas que encontram no além o fundamento do aquém, impedindo a fruição da liberdade individual e coletiva. Demolir a crença imaginária na imortalidade da alma tal como concebida pela tradição, representa, portanto, um ataque direto à dominação teológico-política que escraviza a multidão e a mantém no grande cárcere psíquico e político da fantasia.

O sábio é consciente da impermanência e da transformação das coisas e de si próprio. Ele não tem qualquer razão para ignorar ou negar a morte. Contudo, sua atenção é voltada para o cultivo da parte imperecível da mente, procurando compreender todas as coisas sob o ângulo da eternidade (*sub specie aeternitatis*). A parte eterna da mente aparece então como um elemento constitutivo da natureza mesma da mente Trata-se daquilo que constitui a "essência formal da mente", a saber, a "ideia que expressa a essência deste ou daquele corpo humano, na perspectiva da eternidade"(EVp22).[861]. A essência da mente humana é simplesmente a ideia da essência do corpo humano. A ideia da "essência formal da mente" não é menos eterna do que a "essência eterna do corpo" que é seu objeto. Trata-se de uma ideia presente em Deus, concebido sob o atributo pensamento, que tem por correspondente a "essência formal eterna do corpo", concebido sob o atributo extensão. Em suma, ela se resume a um conhecimento do corpo humano concebido sob o ângulo da eternidade (*sub specie*

[861] "Em Deus, necessariamente existe, entretanto, uma idéia que exprime a essência deste ou daquele corpo humano sob a perspectiva da eternidade". (EVp22). "*In Deo tamen datur necessario idea, quae hujus et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit*". (G II 564).

aeternitatis).

A mente é compreendida pela duração apenas na medida em que imagina, isto é, sua existência pode ser definida pelo tempo na medida em que ela se refere à existência atual de um corpo (ou seja, sob o ângulo do que é perecível, mutável ou sujeito a transformação). Essa é a parte da mente que morre, a mente imaginativa composta por ideias inadequadas, cuja morte revela a própria a qualidade dos objetos (igualmente perecíveis) aos quais essa mente se liga.

A mente humana pode ser concebida na duração na exata medida em que contempla a essência formal do corpo humano entendido como uma existência real na duração. A mente humana singular e atual existe somente enquanto o corpo humano singular e atual existir. Como foi estabelecido no *De Mente*, "O que, primeiramente, constitui o ser atual da mente humana não é senão a ideia de uma coisa singular existente em ato"(EIIp11)[862]. Na medida em que existe na duração, a mente humana, além contar com a ideia de sua essência eterna (que corresponde à essência eterna do corpo concebido *sub specie aeternitatis*) ela é determinada por uma vasta gama de ideias sensoriais que refletem os afetos do corpo em sua interação com os demais corpos externos. Impressões e concatenações gravadas no corpo, as chamadas "imagens das coisas"[863]. Mas quando o corpo é destruído por completo, morre, ele não sofre mais afecções de outros corpos. Logo as ideias correspondentes a essas afecções, as percepções e as imagens se extinguem e não estão mais presentes na mente. O que parece remontar à tese (fisicalista?) do jovem Espinosa (possivelmente sob a influência de Juan de Prado) segundo quem "as almas morrem com os corpos"[864].

---

[862] "*Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est quam idea rei alicujus singularis actu existentis*". (G III 120).

[863] "Daqui em diante, e para manter os termos habituais, chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas idéias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina". (EII.17esc).
"Porro, ut verba usitata retineamus, corporis humani affectiones, quarum ideae corpora externa velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum fi|guras II146 non referunt". (G II 146).

[864] Revah, I.S.,1958, p. 64 Fr. Depoimento de Thomas Solano y Robles, Archivo Histórico Nacional » de Madrid, Fonds Inquisition, livre 1.123 (sans foliation).

Contudo, como afirma EVp23, "a mente humana não pode ser inteiramente destruída juntamente com o corpo: dela permanece algo, que é eterno"[865]. Ciente de sua origem e natureza, a mente percebe aquela parte de si mesma que não pode ser destruída por não estar relacionada com as imagens das coisas, ou seja a parte eterna que não está sujeita a qualquer transformação. O corpo, nesse sentido, mesmo determinado pela duração e pelo tempo, não impede a sensação e a experiência da eternidade da mente. Eis o oxímoro agudo que encaminha o encerramento da *Ética*, pondo juntos conectivos extremos, "sentimos e experimentamos que somos eternos" (EVp23esc). "*sentimus experimurque nos aeternos esse"*. Com efeito, a mente não sente menos o que é apreendido pelo intelecto do que aquilo que apreender pela imaginação ou pela memória. Por isso Espinosa diz em EVp 23 esc. que se não podemos lembrar de ter existido antes do corpo, sentimos que nossa mente, na medida em que compreende o corpo sob o ângulo da eternidade é eterna e, portanto, essa parte da nossa mente, (ao contrário da imaginação) não pode ser definida pelo tempo e nem ser explicada pela duração. O que permanece na mente após a morte do corpo, portanto, é a ideia eterna da essência do corpo[866]. Uma ideia eternamente presente no intelecto infinito, antes, durante e depois da existência do corpo que está na duração, seja esse corpo o que for, um homem, um determinado animal ou planta.

Contudo, e esse é o ponto, essa ideia não se confunde como uma alma pessoal, como um "eu metafísico" presente nas religiões e filosofias que falam de uma "imortalidade da alma". Uma alma que se separa do corpo, destinada a habitar um *topos ouranós*. Ao contrário, Espinosa parece pensar uma ideia eterna que tem por objeto a essência eterna de um corpo[867]. Não há, portanto, nenhum elemento pessoal nessa ideia eterna que constitui a parte eterna da mente, isto é, a essência eterna do corpo que é seu objeto. Uma ideia que tampouco oferece qualquer estímulo para que o pensamento se volte sobre a morte visando encontrar conforto ou trate a morte como objeto de esperança e medo. A tese da eternidade da mente destrói o sobrenatural teológico-político por meio de uma metafísica naturalista e imanente.

---

865 "*Mens humana non potest cum corpore absolute destrui; sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est"*. (G II 564)

866 Nadler, 2022, Cap.10, n.6, p. 180.

867 Tese que, a bem dizer, é realmente enigmática. O que significa dizer que as ideias como essências das mentes existem no atributo pensamento eternamente e tem por objeto uma essência eterna do corpo? Se essas essências singulares de alguma maneira se referem à essência formal de um corpo, não há assim a afirmação de um eu singular que sobrevém à morte da parte perecível da mente?

Feitas as considerações acerca da natureza da ciência intuitiva, Espinosa retorna ao tópico da eternidade da mente. Nesse contexto, contudo, a eternidade da mente parece se configurar como algo que pode variar, antes da morte, de pessoa para pessoa. Isso ocorre porque a parte eterna da mente é dita poder se expandir na mente humana, o que significaria seu aumento na mente em um dado período da vida. De onde se conclui que existem determinados graus de eternidade da mente na medida em que as pessoas compreendem as coisas de maneira mais ou menos inteligível, isto é, apreendem diferentes proporções de ideias adequadas e inadequadas. Em outras palavras, quanto mais a mente percebe as coisas ao longo de sua vida na duração, através do segundo e do terceiro gênero de conhecimento, mais a mente possui uma parte que é eterna, isto é, maior é a parte da mente que sobrevém à morte e é, portanto, eterna. Assim como a ideia da "essência formal do corpo" que constitui a "essência da mente", as ideias adequadas do segundo e terceiro gênero de conhecimento são eternas, uma vez que elas são o próprio conhecimento que Deus tem das coisas, ou seja, o conhecimento sumamente teorético pois se constitui sob o ângulo da eternidade (*sub specie aeternitatis*).

Por um lado, todos os indivíduos, portanto, possuem uma mente que em alguma medida é eterna e essa eternidade não é outra coisa que a ideia eterna da essência eterna do corpo. Eis um primeiro sentido da tese da eternidade da mente. Algo que advém de sua própria natureza e não representa um fruto do conhecimento ou o resultado de um "esforço cognitivo"[868].

Contudo, durante sua existência na duração, a mente pode se esforçar por ampliar, por meio de ideias adequadas, sua participação na eternidade. EVp38 estabelece que "quanto mais coisas a mente compreende por meio do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento, tanto menos ela padece dos afetos que são maus, e tanto menos teme a morte"[869]. É fundamental notar que a essência da mente é um conhecimento (pela prop.

[868] Cf. Nadler, 2022, Cap.10, n.6, p. 182.

[869] "Proposição 38. Quanto mais coisas a mente compreende por meio do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento, tanto menos ela padece dos afetos que são maus, e tanto menos teme a morte. Demonstração. A essência da mente consiste no conhecimento (pela prop. 11 da P. 2). Portanto, quanto mais coisas a mente conhece por meio do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento, tanto maior é a parte dela que permanece (pelas prop. 23 e 29) e, como conseqüência (pela prop. prec.), tanto maior é a parte dela que não é atingida pelos afetos que são contrários à nossa natureza, isto é (pela prop. 30 da P. 4), pelos afetos que são maus. Assim, quanto mais coisas a mente compreende por meio do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento, tanto maior é a parte dela que permanece ilesa e, consequentemente, tanto menos ela padece dos afetos, etc. C. Q. D. Escólio. Compreendemos, assim, o que mencionei de passagem no esc. da prop. 39 da P. 4, e que prometi explicar nesta parte. Mais especificamente: que a

11 da P. 2). Portanto, diz a demonstração, quanto mais coisas a mente conhece por meio do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento, tanto maior é a parte dela que permanece (pelas prop. 23 e 29), isto é, que é imortal e eterna. E no escólio, Espinosa afirma que (fazendo referência ao que havia mencionado no escólio de EIVp39), a morte é tanto menos nociva e temerosa quanto maior é o conhecimento claro e distinto que a mente possui, ou seja, quanto mais a mente ama a Deus. De onde se segue que há, portanto, uma parte da mente que perece com o corpo e outra que sobrevém à morte do corpo. Em termos estritos a parte eterna da mente é o intelecto, como estabelece EVp40[870]. Mas o intelecto nesse sentido não se confunde com uma faculdade pessoal,

morte é tanto menos nociva quanto maior é o conhecimento claro e distinto que a mente possui e, consequentemente, quanto mais a mente ama a Deus. Por outro lado, como (pela prop. 27), do terceiro gênero de conhecimento provém a maior satisfação que pode existir, segue-se que a mente humana pode ser de uma natureza tal que a sua parte que perece juntamente com o corpo, conforme indicamos (veja-se a prop. 21), não tenha nenhuma importância, em comparação com a parte que permanece. Sobre isso, entretanto, logo daremos mais detalhes". .

"*Propositio XXXVIII. Quo plures res secundo et tertio cognitionis genere mens intelligit, eo minus ipsa ab affectibus, qui mali sunt, patitur et mortem minus timet. Demonstratio. Mentis essentia in cognitione consistit (per prop. 11. p. 2.); quo igitur mens plures res cognoscit secundo et tertio cognitionis genere, eo major ejus pars remanet (per prop. 23. et 29. hujus), et consequenter (per prop. praec.) eo major ejus pars non tangitur ab affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, hoc est (per prop. 30. p. 4.) qui mali sunt. Quo itaque mens plures res secundo et tertio cognitionis genere intelligit, eo major ejus pars illaesa manet et consequenter minus ab affectibus patitur, etc. Q. e. d. Schol ium. Hinc intelligimus id, quod in schol. prop. 39. p. 4. attigi et quod in hac parte explicare promisi; nempe, quod mors eo minus est noxia, quo mentis clara et distincta cognitio major est, et consequenter quo mens magis Deum amat. Deinde, quia (per prop. 27. hujus) ex tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, oritur acquiescentia, hinc sequitur mentem humanam posse ejus naturae esse, ut id, quod ejus cum corpore perire ostendimus (vide prop. 21. hujus), in respectu ad id, quod ipsius remanet, nullius sit momenti. Sed de his mox prolixius*". (G II 584)

[870] "Proposição 40. Quanto mais uma coisa tem perfeição, tanto mais age e tanto menos padece e, inversamente, quanto mais age, tanto mais ela é perfeita.
Demonstração. Quanto mais uma coisa é perfeita, tanto mais realidade ela tem (pela def. 6 da P. 2) e, conseqüentemente (pela prop. 3 da P. 3, juntamente com seu esc.), tanto mais age e menos padece. Na ordem inversa, a demonstração se faz da mesma maneira, do que se segue que uma coisa é tanto mais perfeita quanto mais ela age. C. Q. D.
Corolário. Disso se segue que a parte da mente que permanece, qualquer que seja sua magnitude, é mais perfeita que a outra. Com efeito, a parte eterna da mente (pelas prop. 23 e 29) é o intelecto, por meio do qual, exclusivamente, dizemos que agimos (pela prop. 3 da P. 3). Em troca, aquela parte que demonstramos perecer é a própria imaginação (pela prop. 21), por meio da qual, exclusivamente, dizemos que padecemos (pela prop. 3 da P. 3 e pela def. geral dos afetos). Por isso (pela prop. prec.), a primeira, qualquer que seja sua magnitude, é mais perfeita que a segunda. C. Q. D.
Escólio. Foi isso que me propus demonstrar sobre a mente, enquanto considerada sem relação com a existência do corpo. Por essas demonstrações, e também pela prop. 21 da P. 1, bem como por outras proposições, fica evidente que a nossa mente, à medida que compreende, é um modo eterno do pensar, que é determinado por um outro modo do pensar, e este ainda por um outro e, assim, até o infinito, de maneira que todos eles, juntos, constituem o intelecto eterno e infinito de Deus".

"*Propositio XL. Quo unaquaeque res plus perfectionis habet, eo magis agit et minus patitur, et contra, quo magis agit, eo perfectior est. Demons t rat io. Quo unaquaeque res perfectior est, eo plus habet*

com um "eu metafísico". Com efeito, a própria noção de mente como ideia de um corpo singular em ato e parte do intelecto divino já exclui qualquer substancialidade da mente singular. O intelecto se apresenta assim como o conjunto de ideias claras e distintas adquiridas por meio do segundo e terceiro gênero de conhecimento.

O que evidentemente exclui as imagens das coisas, a memória e as demais ideias inadequadas que singularizam e determinam um indivíduo, sua personalidade e história na duração. As ideias adequadas, ao contrário, são as mesmas em todos os homens e em Deus. De onde se poderia vislumbrar o averroísmo em Espinosa dada a eternidade do intelecto e a mortalidade da alma individual[871]. A parte da mente que se encontra na duração é mortal, mas a essência da mente e as ideias eternas que apreende são imortais e permanecem eternamente como elementos do intelecto infinito de Deus, como partes da ideia que Deus tem de si mesmo. Eis o oximórico *desengaño* do filósofo, dedicar a vida não à morte (que em sentido absoluto não é e não pode ser concebida em si), mas à imortalidade e à eternidade.

A tese da eternidade da mente como concebida por Espinosa, portanto, aparece como um autêntico contradiscurso, agudo e engenhoso, pois perfaz uma total oposição às teologias que pressupõe um "eu metafísico" que sobrevém à destruição do corpo. A filosofia coincide, portanto, com o esforço de expansão da parte eterna da mente que conduz diretamente à fruição da alegria na vida. Uma tese que se dirige diretamente à purificação intelectual que aumenta a potência de pensar e agir, perfazendo um ideal de liberdade em que não há qualquer margem para a utilização política do preconceito e da superstição de qualquer natureza e em especial do "*post mortem*". A eternidade imanente, evidentemente, não é um antes ou um depois. A mente que conhece sua

---

realitatis (per defin. 6. p. 2.) et consequenter (per prop. 3. p. 3. cum ejus schol.) eo magis agit et minus patitur; quae quidem demonstratio inverso ordine eodem modo procedit, ex quo sequitur, ut res contra eo sit perfectior, quo magis agit. Q. e. d. Corol lar ium. Hinc sequitur partem mentis, quae remanet, quantacunque ea sit, perfectiorem esse reliqua. Nam pars mentis aeterna (per prop. 23. et 29. hujus) est intellectus, per quem solum nos agere dicimur (per prop. 3. p. 3.); illa autem, quam perire ostendimus, est ipsa imaginatio (per prop. 21. hujus), per quam solam dicimur pati (per prop. 3. p. 3. et gen. affect. defin.); atque adeo (per prop. praec.) illa, quantacunque ea sit, hac est perfectior. Q. e. d. Schol ium. Haec sunt, quae de mente, quatenus sine relatione ad corporis existentiam consideratur, ostendere constitueram; ex quibus et simul ex prop. 21. p. 1. et aliis apparet, quod mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur, et hic iterum ab alio, et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant*". (G II 588)

[871] Cf. Licata, Giovani, *Leggere Spinoza alla luce della tradizione averroista ebraica*. Un resoconto delle recenti acquisizioni storiografiche, O que nos faz pensar, Rio de Janeiro, v.26, n.41, p.45-55, jul.-dez. 2017. p.46

natureza e origem, conhece ao mesmo tempo sua finitude e as ideias inadequadas e perecíveis que constituem sua dimensão subjetiva.

Portanto, se com um olho, Espinosa vê a ideia barroca da morte como a vela que vai se apagando com o tempo, com a mesma naturalidade seu outro olho enxerga dimensão eterna e imutável representada pelas ideias adequadas apreendidas pelo terceiro gênero de conhecimento, como luz que se aclara a si mesma. A morte é, portanto, tão natural como a eternidade e o conhecimento desta é fundamental, não para descobrir verdades muito escondidas, mas para proporcionar o bem estar à vida humana em todas as suas dimensões, aumentando a capacidade de agir, pensar e existir, dos indivíduos e da comunidade política que formam e pela qual são formados.

À guisa de conclusão:

Esse estudo não visa propriamente uma conclusão pronta e acabada à uma dada questão. Seja pela natureza da investigação e pela maneira como o problema é posicionado, os resultados apresentados ao longo da tese exprimem estímulos à continuação da pesquisa, uma vez que confirmam a hipótese inicial acerca da possibilidade de se ler Espinosa como autêntica expressão do Barroco. Até que ponto essa leitura é frutífera é algo incerto e objeto de discussão. Contudo, as teses aqui apresentadas mostram que a despeito das dificuldades em detectar vestígios categóricos que evidenciariam o liame entre Espinosa e os autores de sua biblioteca espanhola, ainda assim é animadora a possibilidade de compreender Espinosa sob o ângulo do Barroco e da Espanha do *Siglo de Oro*, dada uma vastidão de elementos históricos e culturais investidos na filosofia que permitem traçar esse nexo, como os oxímoros e os inúmeros sinais de agudeza presentes ao longo da obra. Sinais que revelam Espinosa como autor que dialoga reiteradamente com essa tradição específica.

Em primeiro lugar, a pesquisa conclui a necessidade de uma reavaliação do valor atribuído aos trabalhos de Carl Gebhardt, (não propriamente como editor, mas como comentador da obra de Espinosa) e de sua leitura que projeta a relação do filósofo com o Barroco, com o mundo ibérico e com a religião. Uma tarefa que só pode ser realizada compreendendo as preocupações de fins do século XIX e das primeiras décadas do século XX, de uma geração de estudiosos que ousaram pensar o Barroco dando-lhe dignidade conceitual e vinculando-o, de modo particular, ao sul católico europeu. Nesse quadro, é possível compreender o valor concedido ao infinito como expressão da época e de seu sentimento vital. O infinito, nesse sentido, aparece não apenas como objeto de um estudo detalhado realizado por Espinosa (como na célebre Carta 12), mas pode ser entendido como operador que atua em diversos "locais" do *corpus spinozanum*, por vezes de maneira insuspeita. É o que ocorre com a variabilidade infinita da composição de afetos em EIIIp56, 57 e 59 ou no elogio ao regime democratico como o "mais natural" que opera sob o signo do infinito ao poder ser ilimitadamente aprimorado e expandido ou enquanto absorve os diversos engenhos da *multitudo*, por cuja potência o estado é definido.

Esse estudo, portanto, abre um amplo leque de possibilidades interpretativas que atravessa o sistema de ponta a ponta e procura mostrar a presença na doutrina das

determinações históricas e culturais que lhe são subjacentes e que estão em sua gênese. Daí o reconhecimento de uma indelével influência árabo-judaica na filosofia de Espinosa, o que implica uma reapreciação dos trabalhos de H.A. Wolfson e o aprofundamento da interpretação que vê no pensamento hispano-arabo-judaico uma das fontes da filosofia e do barroco. Entender o Barroco em Espinosa implica em lidar com elementos sumamente modernos que, ao mesmo tempo, não estão desenraizados de seu passado medieval. Esse ponto é decisivo e não por acaso o estudioso bielorruso intitulou sua obra como "*Spinoza: the last of the medievals"*. Nesse trânsito de formas e espíritos das épocas, o *contínuum* tem papel determinante, permitindo pensar a relação de Espinosa com sua época e como tradução desta, sem jamais negligenciar o caráter híbrido de seu pensamento marcado por elementos oriundos de diversos tempos e lugares. Daí a síntese de influências díspares, como ocorre de maneira notável na carta 12, onde Hasdai Crescas (chamado intimamente por Rab Rasdj), representando a Espanha gótica, o mundo arabo-judaico medieval ibérico, aparece na explicação que o filósofo oferece à Lodewijk Meijer acerca do infinito em ato. Ou então na maneira como os hebreus medievais são evocados no escólio da demonstração da moderníssima tese do paralelismo em EIIp7. E de igual modo modo na homenagem que Espinosa faz, em meio à fundação de sua hermenêutica, a Jehuda Aphakar, no capítulo XV do TTP, pelo fato do rabino pretender explicar as escrituras pelas escrituras, o que de alguma maneira prenuncia o método de interpretação dos textos proposto por Espinosa. Exemplos que mostram com suficiente clareza a referência constante ao mundo medieval, hispano-arabo-judaico, em momentos fundamentais da obra. Configura-se assim um campo de pesquisa pouco explorado (possível consequência da desvalorização de que foi objeto a leitura de Carl Gebhardt) que vê a filosofia paralela à cultura e que mostra o pensamento de Espinosa e o Barroco irromperam justamente, no entrecruzamento de forma históricas, nos elemento híbrido e no limiar das épocas.

Concluímos também, em segundo lugar, que uma leitura dessa natureza, assumidamente Gebhartiana e que privilegia a cultura e a história, jamais pode atentar contra a ordem geométrica da filosofia, muito embora essa envolva essencialmente uma atemporalidade. Ao contrário, através do espírito da época é possível compreender com maior clareza as motivações profundas na constituição da filosofia, ocasionadas pelo nascimento do mundo global, do mercantilismo, do cosmopolitismo e da solução psicológica e política para o desterro que envolveu o povo de Espinosa e ele próprio de

maneira ainda mais extrema, como uma espécie de dupla proscrição Motivações que não contradizem a ordem geométrica mas tornam ainda mais claro o desejo de clareza lógica e de encontro com o ente infinito possuidor de máxima realidade. É o que destacamos ao estudar a presença do *Mundo Ibérico na Holanda*. Vemos que a figura de Miguel de Barrios, um personagem em tudo diferente de Espinosa (por sua índole e papel histórico), expressa, contudo, um análogo sentimento a respeito da época, a saber, aquele do cosmopolitismo que irrompe no Barroco. O que será decisivo para uma justa apreciação da tese filosófica que nega qualquer positividade à "forma do erro" (EIIp33Dem) e concebe a inadequação como percepção parcial (EIIp13Cor) ou como um certo grau ou proporção de participação na natureza divina como estabelecido em EIIp49Esc1.

Em terceiro lugar, é possível dizer que a relação de Espinosa com as línguas ibéricas e com os autores espanhóis de sua biblioteca é um campo de estudos iniciado (não considerando o trabalho de Paul Vulliaud de 1934, *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*) de maneira rigorosa apenas em 1992, no congresso de Ciudad Real, aparecendo dois anos mais tarde no volume organizado por Atilano Dominguez "*Spinoza y España"*[872]. Ao longo da tese privilegiamos a relação de Espinosa com Sebastián Covarrubias, Baltasar Gracián, Antonio Perez e Francisco de Quevedo e mesmo assim em algumas obras, explorando alguns poucos pontos. Mas há toda a biblioteca espanhola de Espinosa e diversos autores, como Saavedra Fajardo, Gongora, Calvino (lido pelo filósofo em espanhol) ou Benito Pereira que devem ser confrontados com sua filosofia. Além de Leão Hebreu, lido em espanhol por Espinosa, cuja influência é em muito maior medida conhecida. E mesmo livros e autores que não estavam na lista encontrada por Servaas van Roijen devem ser considerados visando remeter adequadamente Espinosa à Espanha barroca do *Siglo de Oro*. É o caso do "*Exame dos engenhos para as ciências*", obra fundamental na europa dos séculos XVI e XVII. O Rabino Menasseh ben Israel, por exemplo, professor de Espinosa, quando cita o "*Examen de los ingenios*" acha desnecessário dizer o nome do autor, pois acredita que seus leitores, (os portugueses e espanhóis cultos que encontraram refúgio na Holanda), conheciam o nome e a obra de Juan Huarte de San Juan. O mesmo não aconteceria com

[872] Dominguez Atilano (org.). *Spinoza y España: Actas del Congreso Internacional sobre Relaciones entre Spinoza y España*, Almagro, (5-7 noviembre 1992), Ediciones de la Universidad de Castilha la Mancha, Cuenca, 1994.

Espinosa que construi ele próprio um importantíssimo conceito de *ingenium*? Huarte, embora não figure na biblioteca do filósofo, foi lido por Espinosa, como atesta um exemplar do *Tratado Teológico-Político* que pertenceu ao filósofo e hoje é parte do acervo da Biblioteca Marucelliana de Firenze. No exemplar do autor consta nas margens, num trecho que trata dos milagres, a seguinte anotação em francês,: "*Voyez l''Examen des Esprits de Huarte Chap. IV., pag. 53 et suivv.*"[873]. A relação de Espinosa com os autores de sua biblioteca é um ponto incontornável para a reconstrução de seu pensamento à luz do Barroco e da Espanha do *Siglo de Oro,* permitindo colocá-lo como parte do acervo cultural ibérico, sem que isso diminua o cosmopolitismo intrínseco de sua doutrina e a inteligibilidade atemporal de suas teses. Concluímos, portanto, em terceiro lugar, a estreita relação de Espinosa com os autores de sua biblioteca em diversos momentos de sua obra. Algo que procuramos mostrar ao longo de todo o capítulo 4, "O Mundo Ibérico em Espinosa" e também no capítulo 6 intitulado "Tópica", onde o filósofo se vale de uma série de tópicos consagrados do Barroco. Contudo, concluímos também, que uma visão completa da relação do filósofo com os diversos autores e obras de sua biblioteca espanhola demandaria um estudo bem mais abrangente que ultrapassa em muito os limites de uma tese.

Nesse contexto, em quarto lugar, concluímos como particularmente rica a possibilidade explorada ao longo da tese de se ler Espinosa a partir da noção de "agudeza paradoxal" teorizada por Balthasar Gracián no *Tratado da Agudeza*. Esse ponto é importante, pois trata-se de um agudeza propriamente filosófica que pode ser identificada no discurso conceitual e retórico de Espinosa, como naquele oxímoro meticulosamente construído e calculadamente posicionado no centro da metafísica, compreendido pela expressão "livre necessidade de Deus" (EIDef7; EIp17cor2). Oxímoros que, como o sal, são utilizados retoricamente com parcimônia, como ensina o próprio Gracián. A partir dessa leitura, uma série de agudezas, com maior ou menor valor oximórico, emergem no discurso filosófico, como por exemplo, aquela do *Tratado Político* que afirma o "estado totalmente absoluto" (*omnino absolutum imperium*) como "forma do regime democrático". O próprio título *Ética demonstrada em ordem*

[873] Cf. Ferraz, Francisco G., Soares, Jerry L., "*Exame dos engenhos para as ciências. Onde se mostra a diferença de habilidades que existe nos homens e o gênero de letras que corresponde a cada um em particular*". Juan Huarte de San Juan Tradução do primeiro capítulo da edição princeps de 1575, acompanhada de nota introdutória, *Modernos & Contemporâneos*, Campinas, v. 6, n. 14., jan./jun., 2022.p. 193.

geométrica sofre as influências dessa leitura e aparece como oxímoro. Igualmente a noção de *morte* como transformação em EIVp39. Oxímoro que também estaria presente nas definições de ação e paixão de EIII. Def2 e de maneira fundamental no *de Libertate* com a fórmula minuciosamente redigida pelo filósofo "sentimos e experimentamos que somos eternos", ("*sentimus experimurque nos aeternos esse*", em EVp23esc). Uma fórmula capaz de associar elementos aparentemente excludentes que não se encontram conjugados, como a experiência, da ordem do vivido, da duração e a eternidade, que não pode ser definida pelo tempo e não possui com ele nenhuma relação[874]

Oxímoros e agudezas que expressam o modo como Espinosa constrói seu contra-discurso, produzindo torções internas nos argumentos dos adversários e inversões nas posições consagradas pela tradição, demolindo-as uma a uma. Um tema já identificado por uma importante intérprete como Marilena Chauí e que explica o escândalo provocado pela obra do filósofo. Que o contradiscurso próprio de Espinosa seja produzido por uma série de agudezas paradoxais seguindo o espírito da tradição retórica presente na Espanha do *Siglo de Oro* (e também na Itália como no *Cannocchiale Aristotélico* de Emanuele Tesauro) é uma importantíssima conclusão desta pesquisa.

Concluímos também, em quinto lugar, que a perspectiva retórica em que a filosofia se inscreve, de maneira nenhuma contradiz a engenhosidade geométrica que lhe é peculiar. Ao contrário, o sistema se apresenta decididamente, como seu estilo mais próprio, como máxima expresão moderna do célebre *Αγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω*[875], presente no pórtico da academia de Platão e como "a carta universal do saber humano".[876.] A geometria genética é de fato a ordem lógica que preside a demonstração, uma vez que, ancorada numa metafísica que exprime um "naturalismo integral", faz a forma geométrica adequada e necessária ao seu conteúdo.

---

[874] "Il y a dans cette affirmation, dont Spinoza a sans aucun doute pesé tous les termes avec le plus grand soin, quelque chose de manifestement paradoxal, voire de choquant : comment concilier L'expérience et l'éternité, alors que cette dernière, en principe, est ce qui échappe et fait échapper aux conditions de L'expérience ?". Cf. Macherey, *La cinquième partie, les vois de la libération*, 1994, p.131.

[875] "Quem for alheio à geometria não entre".

[876] Gueroult, *Spinoza, De L'âme, Ethique II* - 1972, pp. 477-8.

Procuramos mostrar ademais que é possível entender que a tradição (da qual Espinosa é consciente e a segue) não entende a retórica como completamente oposta à demonstração, sobretudo se considerarmos os escólios e as obras não geométricas. Um pouco à semelhança do que ocorre com o termo dialética, cuja ausência do termo na obra de Espinosa, não indica *per se* a ausência do conceito. Assim como ocorre com o termo "tolerância", que embora apareça uma única vez na obra, no capítulo XX do TTP, não deixa de ser um elemento importante da doutrina.

É possível buscar indícios de uma associação entre "lógica" e "dialética" nos significados dos nomes fornecidas pelo *Woordenschat*[877], vocabulário científico e filosófico de termos equivalentes em latim e holandês composto por Lodwick Meijer. É notável que o amigo de Espinosa mostre que os termos *reedenkonst* e *reedenhaveling,*[878] , utilziados como significando *logica*[879], sejam equivalentes à dialética. de modo que o *dialéticus* é aquele que possui habilidade no ato de raciocinar (*reedenhaveling)*[880]. Termo que, por sua etimologia, privilegia a dimensão da fala e sugere "riqueza no ato de falar". E mais notável ainda que no mesmo *Woordenschat*, o termo latino *rhetorica* apareça como o equivalente para o termo holandês *reedenrijkkonst*; *rhetor* como *reedenrijker* e *rhetoricus* como *reedenrijkkonstigh*. Termos que mostram que a retórica é entendida como arte e riqueza no uso das palavras[881], isto é, arte e riqueza no discurso. A língua holandesa do século XVII conserva assim, pelo termo *reeden*, a ambivalência do *logos* grego, cujo significado envolve as dimensões da razão, palavra ou discurso. Pelo vocabulário de Meijer, e possivelmente de Espinosa, pode-se supor uma proximidade semântica entre dialética, lógica e retórica no holandês do século XVII. Uma conexão conceitual malgrado o sentido sentido negativo de retórica também aparecer na obra de Espinosa[882].

---

[877] Meijer, Lodewijk. L. Meijers Woordenschat,: Vervattende In Drie Deelen, 1. Basterdwoorden 2. Kunstwoorden. 3. Verouderde Woorden, Volume 3. Estados Unidos: Creative Media Partners, LLC, 1698.

[878] Meijer, Lodewijk. 1698, p.90.

[879] Meijer, Lodewijk. 1698, p. 167.

[880] Mignini, Filippo, Spinoza. Retorica, matematica, dialettica. in *Dialettica. Tradizioni, problemi, sviluppi.;* Macerata, Quodlibet; Roma, 2007, pp. 75 - 101

[881] Mignini, F, 2007, p.77.

[882] Sobre as aparições do termo *rhetorica* e seus correlatos negativos na obra Cf. CM, I, 6, TTP, VII,

num certo sentido, a filosofia tampouco prescinde em absoluto dos elementos mnemônicos e imaginários. É interessante nesse sentido que imaginação, memória, razão e intelecto possuem assim complementaridade e continuidade. Como na tese que mostra que quanto mais um conteúdo é inteligível, mais facilmente a mente o retém pela memória e, ao contrário, quanto menos ele é possuidor de inteligibilidade, mais facilmente a mente o esquece[883]. Há, portanto, alguma continuidade dos gêneros de conhecimento inscritos na filosofia e permitindo a conexão entre elementos aparentemente incongruentes. O que revela um traço Barroco decisivo na forma científica escolhida pelo filósofo e que caracteriza seu estilo. A geometria genética que, pela síntese, produz máxima simplicidade lógica e metafísica convive com a absoluta complexidade resultante do infinito sistema de reenvios noéticos do sistema e da infinita produção material da realidade decorrente da ação da substância.

Nesse sentido, não apenas a metafísica geométrica e genética e sua história lógica envolvem a ideia do *continuum* ao recusar qualquer positividade à "forma do erro", mas ao mesmo tempo o *contínuum* aparece na problemática relação entre a filosofia e a religião, onde ambas são entendidas como revelando (em medidas distintas, evidentemente), um saber racional, mesmo que a teologia ou a fé envolva uma obediência.

Esse ponto é especialmente espinhoso e interessante e mostra a sexta conclusão deste trabalho, isto é, a presença de uma elocução racional no discurso religioso (como ocorre nas teses atribuídas a Salomão e a Paulo em diversas passagens do TTP) ou de uma elocução religiosa no discurso filosófico e racional, como elemento do estilo, como na equação "*ideia de Deus = espírito de cristo*" em EIVp37esc. Eis a elocução que permite compreender porque Espinosa foi visto ora como ateu de sistema, ora como homem embriagado de Deus. Trata-se de uma agudeza paradoxal que, promovendo, em diversos graus, sínteses entre elementos divergentes e visando comunicar ao máximo com diferentes públicos, falando ao alcance de cada um segundo seu próprio engenho, permite com que cada um à sua maneira possa cultivar a melhor parte de si, ou seja, a

[883] "Mas, para não omitir nada do que pode levar ao conhecimento do intelecto e a suas forças, direi ainda pouca coisa da memória e do esquecimento, onde ocorre principalmente considerar que a memória é corroborada por meio do intelecto e também sem o auxílio dele. De fato, em relação ao primeiro ponto, quanto mais algo é inteligível, mais facilmente se retém, e, ao contrário, quanto menos, mais facilmente o esquecemos. Por exemplo, se eu transmitir a alguém uma porção de palavras soltas, muito mais dificilmente as reterá do que se apresentar as mesmas palavras em forma de narração". (TIE, §81)

inteligência. Nesse sentido, se a *inventio* e a *dispositio* (como partes do discurso retórico em Quintilhano) são elementos mais facilmente determináveis no discurso filosófico, nosso trabalho acredita ter ajudado a elucidar a *elucutio* do discurso filosófico de Espinosa. Uma elocução tipicamente barroca que mobiliza procedimentos que revelam a intenção de comunicação e de persuasão da filosofia com diversos leitores, perfazendo uma agudeza própria.

Por fim, o trabalho acaba por concluir uma profunda ressignificação do campo racional e religioso operados pela filosofia como resposta ao terremoto político e cultural resultante da reforma religiosa e dos seus efeitos nos séculos XVI e XVII. Uma ressignificação que envolve um alargamento do que pode ser entendido como a experiência humana nesses âmbitos e que acaba por rejeitar profundamente a ideia de um Espinosa iluminista, reconduzindo-o para o que ele é de fato: um filósofo do Barroco que por ter lido e expressado com perfeição sua época (sem nunca abrir mão de se nutrir do passado), parece servir tão bem para compreender as seguintes, como a nossa.

Bibliografia

Edição de referência das obras completas de Espinosa

GEBHARDT, Carl. (ed.). *Spinoza Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt*. Heidelberg: Carl Winter, 1925. (4 vols.)

Edições das obras completas de Espinosa consultadas.

APPUHN, Charles (org.). *OEuvres de Spinoza* (4 vols.). Trad. et notes par Charles Appuhn. Paris: Flammarion, 1964.

CURLEY, Edwin, Spinoza, Benedictus de. *The Collected Works of Spinoza*, Volumes I and II: One-Volume Digital Edition. Estados Unidos: Princeton University Press, 2016.

DOMÍNGUEZ, Atilano,. Baruch Spinoza, *Obras completas y biografías*, 2ed, Epub livre, Editor digital: Titivillus, Mardrid, 2018.

GUINSBURG, Jacob; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (org.). *Spinoza: Obra completa*. Tradução de notas por Jacob Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014. (4 vols.)

MIGNINI, Filippo (cura). *Spinoza Opere*. A cura e con un saggio introduttivo di Filippo Mignini. Traduzioni e note di Filippo Mignini e Omero Proietti. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2007.

MOREAU, Pierre-François (org.). *Spinoza OEuvres* (vol. 1): Premiers Écrits. Édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

SANGIACOMO, Andrea *Spinoza, Baruch. Tutte le opere*, Testi originali a fronte Saggio introduttivo, presentazioni, note e apparati di Andrea Sangiacomo, Traduzioni di Mariaelena Buslacchi, Alessandro Dini, Gaetano Durante, Simona Follini Itália: Bompiani, 2014.

Edições das obras de Espinosa.

Tractatus de Intellectus Emendatione **(Tratado da emenda do intelecto)**

ESPINOSA, Baruch, *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____,*Tratado da Emenda do Intelecto*, Tradução e nota introdutória Cristiano Novaes de Rezende, Col. Fausto Castilho, Editora da Unicamp, 2015

Korte Verhandeling, Van God, de Mensch, en deszelvs Welstand **(Breve Tratado, de Deus, do homem e de seu bem-estar)**

ESPINOSA, Baruch, *Breve Tratado de Deus, do homem e de seu bem estar*. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Introdução de Marilena Chauí. São Paulo: Autêntica, 2012.

_____, *Korte Verhandeling, Van God, de Mensch, en deszelvs Welstand - Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene,* Introd. Edit. Trad. e Commento di Filippo Mignini. L'Aquila, Japadre Editore, 1986.

_____, *Tratado Breve*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madrid. Alianza, 1990.

Tractatus Theologico-Politicus **(Tratado Teológico-Político)**

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

_____, *Trattato teologico-politico*. Introduzione di Emilia Giancotti Boscherini. Traduzione e commenti di Antonio Droetto ed Emilia Giancotti, Postfazione di Pina Totaro, Torino, Einaudi, 2007

Cogitata Metaphysica **(Pensamentos metafísicos)**

ESPINOSA, Baruch, *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*, Trad. Homero Santiago, Luís César Guimarães Oliva, Belo Horizonte, Autêntica, 2015.

Renati Descartes Principiorum Philosophiae **(Princípios de filosofia cartesiana)**

ESPINOSA, Baruch, *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*, Trad. Homero Santiago, Luís César Guimarães Oliva, Belo Horizonte, Autêntica, 2015.

Ethica **(Ética)**

ESPINOSA, Baruch, *Ética Demonstrada Segundo a Ordem Geométrica*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.

_____, Baruch,. *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*, Trad. Grupo de Estudos Espinosanos, Edusp, São Paulo, 2018.

***Tractatus Politicus* (Tratado Político)**

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

***Compendium Grammatices Linguae Hebraeae* (Compêndio de Gramática da Língua Hebraica)**

ESPINOSA,, Baruch, *Compendio de gramática de la lengua hebrea*.: Trad. González Diéguez, Guadalupe. Madrid, Trotta, 2005.

_____, Baruch, *Compendio di Grammatica della Lingua Ebraica*, Introd. Pina Totaro, Trad. Massimo Gargiulio. Leu s. Olschki Editore, Firenze, 2013.

Epistolae (Epistolário)

Espinosa,. *Correspondência, in* Obra completa. Tradução de notas por Jacob Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014. (4 vols.)

_____, *Correspondencia*. Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Dominguez. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

_____, *Correspondencia*, Trad. Oscar Cohan, Introd, Tatian, Introducción a la edición de 1950, Carl Gebhardt, Colihue Clásica, Buenos Aires, 2007.

_____, *Epístola* L, Lanciote, D. Tradução e nota introdutória, Revista de Filosofia do IFCH, Unicamp, Modernos e Contemporâneos, v.2.n.4 Jul/Dez, 2018.

Biografias de Espinosa

COLERUS, J. *La vérité de la résurrection de Jesus Christo: défendue contre B. de Spinosa et ses sectateurs : avec la vie de ce fameux philosophe*, La Haye, Países Baixos: Johnson, Merchand Libraire dans le Pooten, 1705.

_____, *La vie de B. de Spinoza* tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement par jean colerus, ministre de l'église luthérienne de la Haye (1706), éditions Allia, 1999

LUCAS, Jean Maximilien; Saint-Glain, Dominique de, *La vie de feu Monsieur de Spinosa: L'esprit de Mr. Spinosa*. Países Baixos, 1719

LUCAS, Jean Maximillien; A vida e o espírito de Baruch de Espinosa / Jean Maximillien Lucas. Tratado dos Três Impostores/ Anônimo, São Paulo, Martins Fontes, 2007.

MEINSMA, K.O, *Spinoza et son cercle. Étude critique sur les Hétérodoxes hollandais*, Trad. Roosenburg J. Vrin, 1983.

NADLER, Steven M.., Nadler, Steven. Spinoza: A Life. Reino Unido: Cambridge University Press, 2001.

WOLF, Abraham, *The Oldest Biography of Spinoza*., Edited with translation and introduction, annotation by A. Wolf, Routledge, Reino Unido, 2019.

VAZ DIAS, Spinoza Merchant & Autodidact: charters and other authentic documents relating to the philosopher's youth and his relations. English Transl. Studia Rosenthaliana. vol. 16, no. 2, 1982, pp. 109–195.

Livros Sagrados e obras de consulta

Bíblia de Jerusalém, Editora Paulus; 1ª edição - São Paulo, 2013.

FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia* - Tomo I - IV - Verbetes iniciados em A até Z. Edições Loyola, São Paulo, 2001.

Literatura Primária:

ABENDÂNĀ, Ya'aqov., Ibn-Tibbôn, Yehûdā Ben-Šā'ûl. Cuzary libro de grande sciencia y mucha doctrina: Discursos que passaron entre el Rey Cuzar. y un singular Labio de Ysraël, Clamado. R. Yshach Sanguery. Fue compuesto este libro en la Lengaa Arabiga, por el Doctissimo R. Jehuda : y traduzido en la Lengua Santa, por el famoso Traductor, R. Yeuda Aben Tibon En el año de 4927 de la Criacion del mondo. Y agora nuevamente traduzido del Ebrayco en Español, y comentado. Por el Hacham R. Jaacob Abendana. Países Baixos: n.p., 1663

ARGENS, Jean-Baptiste de Boyer. *Memoires et lettres de M. le marquis d' Argens*. Países Baixos: Aux dépens de la Compagnie, 1755.

AQUINO, Tommaso, La Somma Teologica, Seconda Parte, Seconda Sezione, Testo latino dell'Edizione Leonina, Traduzione italiana a cura dei Frati Domenicani, Introduzione di Giuseppe Barzaghi, Edizioni Studio Dimenicano, Bologna, 2014

BARRIOS, Miguel de, *Coro de las Musas, dirigido al Excelentissimo Señor Don Francisco de Melo*, Bruselas, Baltazar Vivien, 1672.

_____, *Espejo de la opulenta y arqueada Amsterdã*. [Amsterdã], Jacob de Córdova, [1684]. Ejemplares: M Nac. R 2186, pp. 121- 122.

_____, *Las Fábulas Mitológicas*: *Flor de Apolo*, ed, Francisco Javier Sedeño Rodríguez, Málaga, UMA (Autores Recuperados, 2), 1996.

_____, *Flor de Apolo*, dirigida al Ilustrissimo Señor Don Antonio Fernández de Córdoba, Bruselas, Baltazar Vivien, 1665.

_____, *Imperio de Dios en la harmonía del mundo*. (Imperio de Dios. Piedra derribadora de la soñada estatua, desde el año de 1689 al de 1700.).. Bélgica: n.p., 1700, Digitalizado em 12 de março de 2020,

_____, *Gineta de laurel. Al señor Capitán de caballos don Antonio de Heredia*. [Amsterdã], [Jacob de Córdova], [1686]. Ejemplares: M Nac. R 2186, R 10386.

BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle*, R. Leers, Rotterdam, 1697, 2 vols. 2ed.1702. 3 vols

CALDERÓN de la Barca, Pedro, *La vida es un Sueño*, Colección: Carrascalejo de la Jara El Cid Editor S.A. Juan de Garay 2922, Santa Fe, Argentina, 2003.

CASTRO, Orobio de, *Epistola invectiva, contra Prado, un Philosopho Medico que dudava o no creya la verdad de la Divina Escrilura, y prelendiô encubrir su malicia con la afectada confession de Dios y la Ley de Naturaleza por El Doctor Ishak Orobio de Castro Cathedratico de Medicina en la insigne Universidad de Tolosa* (Manuscrito)

COSTA, Uriel da, *Exemplar humanae vitae*, (testo latino con varianti) *Un modello di vita umana*, traduzione italiana e Commento storico-filologico per Omero Proietti, Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi di Macerata, Quodlibet, 2005.

_____, da Uriel, *Die Schriften des Uriel da Costa*, mit Einleitung, Ubrtragung und Regensten, herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg/Oxford. Bibliotheca Spinozana, Tomo II, 1922

CERVANTES, Miguel de, *Novelas Ejemplares*, Biblioteca Clásica de la Real Academia Española, volumen 46, edición, estudio y notas de Jorge García López, Madrid, 2013

_____, *Novelas exemplares,* Trad. de Ernani Ssó, Ilustrações: Vânia Mignone, São Paulo: Cosac Naify, 2015.

CRESCAS, Hasdai, *Or Adonai*, Text and Translation of the Twenty Five Propositions of Part I of Book I of The Adonai by H. A. WOLFSON, in Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy. Cambridge, Harvard University Press, 1929., pp.130-315

_____, Ḥasdai. Crescas: *Light of the Lord (or Hashem)*: Translated with Introduction and Notes by Roslyn Weiss,. Reino Unido: Oxford University Press, 2018.

Epicteto, Encheiridion, tradução do grego e comentário Dinucci, Aldo & Julien, Alfredo, Publicado por: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume editora, Annablume, Coimbra, 2014.

GEBHARDT, Carl, *Rembrandt und Spinoza*, Chronicon Spinozanum, tome IV, 1924 p.161-181

_____, 'Die Bibliothek Spinozas', in *Spinozas Leben*, Werke und Lehre. edited by K. Fischer Heidelberg: Carl, Winter, 1909.

_____, *Spinoza*, Trad. Oscar Cohen, 1940, Editorial Losada, Buenos Aires, 2007.

_____, Juan de Prado, *Chronicon Spinozanum*, tome III, 1923

_____,Juan de Prado*, in Spinoza, judaïsme et baroque*. Textes réunis et présentés par Saverio Ansaldi, França: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000

_____,La Religion de Spinoza*, in Spinoza, judaïsme et baroque*. Textes réunis et présentés par Saverio Ansaldi, França: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000

_____, Le Dechirément de la conscience", em *Cahier Spinoza n 9* (hiver 1979-1980), Éditions Réplique, Paris.

_____, *Estudos sobre Spinoza*, Tradução Eliana Aguiar, Contraponto, Rio de Janeiro, 2014

_____, *Spinoza, von den festen und ewigen Dingen*, Verone Publishing, 2017.

_____, *O Nome Spinoza*, Trad. Acelino Pontes, Revisão de Luis Perche, Nota Introdutória de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Revista Conatus. Vol.6. n.11, Julho de 2012, p. 89-93.

_____, Rembrandt et Spinoza*, judaïsme et baroque*. Textes réunis e presentés par Saverio Ansaldi, França: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000

GRACIÁN, Baltasar, *Arte de Ingenio, Tratado de la Agudeza*, 1642, version eBook kindle Spanish Edition ampliada,1648,. 2019.

GRACIÁN, B. *Artifício y Arte de Ingenio*. Obras Completas. Madrid: Aguilar, 1960.

HERRERA, Abraham. *Puerta del cielo*. Espanha: Trotta, 2015.

MENASSEH BEN ISRAEL, Gratvlaçao de Menasseh Ben Israel, em nome de sua naçaõ, ao celsissimo principe de Orange Frederique Henrique, na sua vinda a nossa synogoga de T.T. Em companhia da serenissima Raynha Henrica Maria dignissima consorte do augustissimo Carlos Rey da grande Britannia, França, e Hibernia, Menasseh Ben Israel, 1642, National Library of the Netherlands (original from Koninklijke Bibliotheek) Digitalizado, 26 fev. 2018

MORTERA, Saul Levi. *Tratado da Verdade da Lei de Moisés. Escrito pelo seu próprio punho em Português em Amesterdão* 1659-1660. ed facsimilada e leitura do autógrafo (1659), Introdução e comentário por Herman Prins Salomon, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1988.

PENSO DE LA VEGA, *Confusión de confusiones*, (1688), Josseph de la Vega, Confusion de Confusiones ed. M.F.J. Smith, Trad. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1939, versão eletrônica bilingue, holandês-espanhol, dbnl / erven G.J. Geers & M.F.J. Smith, 2008

PEREZ, Antonio, Las obras y relaciones, Genevæ : por Ivan di Tornes, 1644 Editor, Jean Antoine de Tournes, Genève, 1644

PEREZ, Antonio, *Las Obras Y Relaciones de Antonio Pérez, Secretario de Estado que fue del Rey de España Don Phelippe II*, Impresso por Ivan Di Tornes, Geneva, 1644. /

PEREZ, Antonio, Las obras y relaciones, Editor, Samuel de Tornes, Colonia, 1676

PEREYRA, Abraham. *Espejo de la Vanidad del Mundo y restauracion de pecadores*. Países Baixos: n.p., 1671

_____, *La Certeza del Camino* de Abraham Pereyra, 1666. in Mechoulan, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza*. Edición de Espanha: Ediciones Universidad de Salamanca, 1987.

QUEVEDO, Francisco, *Obras Completas de Francisco de Quevedo*, Recopiladas de diversas ediciones. Ebooklasicos; 3° edizione, 2015

_____, *"Sueños y discursos de verdades descubridoras de abusos, vicios y engaños en todos los oficios e estados del mundo"* Recopiladas de diversas ediciones. Ebooklasicos; 3° edizione, 2015

_____, Obras de Francisco de Quevedo Villegas… [tomo primero], en Amberes, por Henrico y Cornelio Verdussen, 1699, pp. 229-292. Localización: Biblioteca Pública de Orihuela Editor digital: Titivillus ePub, 2017

_____,*Os Sonhos*, Trad. Liliana Raquel Chwat, Ed escala. Coleção Grandes Obras do Pensamento Ocidental, São Paulo, 1980

_____, *Cuatro Fantasmas de la vida. Enfermedad*, Edición de, Alfonso Rey y María José Alonso Veloso, 2009

_____, *Libro de todas las cosas y outras mucho mas, compuesto por el docto y experimentado en todas materias;* Capítulo 1 - *Para saber todas las ciencias y artes mecánicas y liberales en un día.*

_____, *El Entremetido, La Dueña y el Soplón*

_____, *Remedios de cualquier fortuna*, Traducción y glosa del De remediis fortuitorum) Edición, introducción y notas de Juan Pablo Canala
Quevedo, *Sueños*, *El mundo por de dentro*.

_____, *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica*.

_____, *La hora de todos y la fortuna con ses* de Francisco de Quevedo Viellegas, Recriação de Fraseologismos, Tradução comentada, Cleonice Marisa de Brito Naedzold de Souza, Tese Doutorado, UFSC,, Florianópolis, 2020

_____, *La Hora de Todos,* el cuadro XXXVI*, Chile en Quevedo*, Victoriano roncero lópez stony, Anales de Literatura Chilena, Año 11, Junio 2010, Número 13, 13-36,

VAN DEN ENDEN, Franciscus. *Free Political Propositions and Considerations of State* (1665): Text in Translation, the Relevant Biographical Documents and a Selection from Kort Verhael Introduced, presented, translated and commented on by Wim Klever Vrijstad 2007;

VAN DEN ENDEN Franciscus, Vrye Politijke Stellingeni Met een inleiding van Wim Klever, Amsterdã: Wereldbibliotheek 1992.

Literatura Secundária:

ADLER, J.S. *Delmedigo as Teacher of Spinoza*. *The Case of Non Complex Propositions*', Studia Spinozana, 16, 2008

AGOSTINHO, *Confissões*, Col. Os pensadores, tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, São Paulo, Ed Abril, 1980

ANDRADE, Fernando Dias. *Quão Judaico é o Deus de Espinosa?* Cadernos Espinosanos (USP), v. 1, p. 63-133, 2016.
_____, *Em que sentido se pode dizer que a geometria da Ética é apropriada, adequada e necessária ao seu conteúdo?*. Cadernos Espinosanos (USP), São Paulo, v. III, p. 9-16, 1998.

AKKERMAN, Fokke, Hubbeling, H. G. *The preface to Spinoza's posthumous works,1677, and its author Jarig Jelles* (c. 1619/20-1683). Lias, Lovaina, n. 6, p. 103-173, 1979

_____, *Le caractère rhétorique du Traité théologico-politique*. Spinoza, entre lumières et romantisme. Les cahiers de Fontenay. no. 36 a 38, 1985

ALQUIÉ, F. *Leçons sur Spinoza*, La table ronde, Paris, 2007

ANSALDI, Saverio. *Spinoza et le baroque: infini, désir, multitude*. França: Kimé, 2001

_____, *Le Spinozisme de l'action Métaphysique*,in, *Spinoza, Judaïsme et Baroque* 2000

APPUHN, C. Présentation, traduction et notes à L'*Éthique*, GF Flammarion, Paris, 1965

BAYLE, P. *Écrits sur Spinoza*. Textes choisies et présentés par Charles-Daubert et Pierre-François Moreau. Paris, Ed. L'Autre Rive / Berg. International Eds., 1983.

_____, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Trad. Pedro Lomba, 2010, Editorial Trotta, 1°ed. , 2010

_____, *Historical and Critical Dictionary* selections translated, with an introduction and notes, by Richard h. Popkin University of California, San Diego with the assistance of Craig Brush Columbia. university, indianápolis: hackett publishing company, 1965.

ARCANJO, Teixeira, R. *De la retórica a la geometría: Lecturas de la Ética de Spinoza*. Círculo, Spinoziano. 2(1), 46-55, 2019.

ARISTOTELES, *Éthique à Nicomaque*, Trad. Tricot, j. Paris, Vrin, 1997.

BACON, *Novum Organon*, Tradução e notas: José Aluysio Reis de Andrade Digitalização: Membros do Grupo de Discussão Acrópolis (Filosofia), 2002.

BAYLE, Pierre. *Historical and Critical Dictionary*: Selections. Translated, with an Introduction and Notes, by Richard H. Popkin, University of California, San Diego, With the Assistance of Craig Brush Columbia. University, The Library of Liberal Arts, 1991.

BELTRÁN, Miguel. *The Influence of Abraham Cohen de Herrera's Kabbalah on Spinoza's Metaphysics*. Leiden, Brill, 2016.

BOER, HARM DEN, *La Literatura Sefardi de Amsterdã*, Alcalá de Henares: Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes, Universidad de Alcalá, 1995

_____, *Un elogio de Amsterdã por Miguel (Daniel Leví) de Barrios*, Versants 60:3, fascículo español, pp. 143-153, 2013.

BRAUDEL, Fernand, *La Mediterranée et le monde mediterranéen*, t. II, 2.* cd., París, 1966

BORGES, Jorge Luiz, en Horacio Jorge Becco: Borges, *Bibliografía total 1923/1973,* Edición homenaje 50º aniversario de su publicación, Librería Casa Pardo Buenos Aires, 1983

BOSS, G.*,"La conception de la Philosophie chez Hobbes et Spinoza",* in Archives de Philosophie. v.2 n. 48. 1985

CARLISLE, Clare, *Spinoza's Religion: A New Reading of the Ethics*, Princeton University Press, 2021

CARSON MARK, T. *"Ordine geométrico demonstrata: Spinoza's use of the axiomatic method*. In: The reviw of metaphysics, 1975, vol 29, n. 2.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre Cavaillé, *"Le plus éloquent philosophe des derniers temps"*: Les stratégies d'auteur de René Descartes. Annales. Histoire, Sciences Sociales, Cambridge University Press, , Mar. - Apr., 1994, 49e Année, No. 2 (Mar. - Apr., 1994), pp. 349-367,

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

_____, *A nervura do real II: Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras, 2016.

_____, *Da Realidade sem Mistério ao Mistério do Mundo*, Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1981.

_____, Política em Espinosa. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

_____, *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras, 2011.

CURLEY, Edwin, *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton University Press, 1988, Princeton.

_____, *A correspondência entre Lambert van Velthuysen e Espinosa*. Discurso (31), 2000 p-11-43

COROMINES, Joan. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Espanha: Gredos, 1954. Vol I.

CARVALHO, de Joaquim. "*Sobre o lugar de origem dos antepassados de Baruch de Espinosa*". In: Obra Completa de Joaquim de Carvalho, v. 1, 2. ed. (Filosofia e História da Filosofia - 1916-1934). Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992a,

_____, "Posfácio". In: Espinosa, Bento de. Ética. Tradução, introdução e notas de Joaquim de Carvalho (Parte 1) et. al. Lisboa: Relógio D'Água, p. 483-501, 1992.

_____, "Nota VI". In: Espinosa, Bento de. Ética. Tradução, introdução e notas de Joaquim de Carvalho (Parte 1) et. al. Lisboa: Relógio D'Água, p. 191-193, 1992b.

COPLESTON, Frederick. A History of Philosohy: Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche. Volume 7 , IMAGE BOOKS, New York, 1994. p. 380

CUZZANI, Paola de, *Spinoza e les Spinozismes*. De Oldenburg à Hegel, l'histoire d' une répudiation, Revue d'Histoire de la Philosophie Religieuse, 71 (1991) pp.349-364.

DELEUZE, Gilles, *Spinoza e as três "Eticas"*, in Crítica e Clínica, Coleção Trans, São Paulo, 1997

_____, *A Dobra, Leibniz e o Barroco*, Ed Papirus, São Paulo, 1991.

DELLA ROCCA, Micheal, *Spinoza*, Routledge Philosophers, Edited by Brian Leiter, University of Texas, Austin, 2018

DOMÍNGUEZ Atilano (org.). *Spinoza y España: Actas del Congreso Internacional sobre Relaciones entre Spinoza y España*, Almagro, (5-7 noviembre 1992), Ediciones de la Universidad de Castilha la Mancha, Cuenca, 1994.

DUNIN-BORKOWSKI, S.V. *Spinoza. I. Der junge Spinoza (1910); II. Das Entscheidungsjahr 1657;III. Das Neue Leben; IV, Das Leben Werk*, (Münster, 4. vol, 1933-1935).

ESPOSITO Costantino. *Habere esse de essentia sua. Francisco Suárez e a construção de uma Metafísica barroca*, in: J.F. Meirinhos – P. Oliveira e Silva (ed.), As Disputações Metafísicas de Francisco Suárez. Estudos e antologia de textos, Ed. da Faculdade de Letras da Universidade do Porto – Edições Húmus, Porto 2011, pp. 33-51.

ESPOSITO, Costantino, *La seconda Scolastica come filosofia barocca*, Expert Seminar on line su "Cos'è la seconda Scolastica?", 30 giugno – 2 luglio 2022.

ETTINGHAUSEN, Henry. *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*. Reino Unido: Oxford University Press, 1972.

ETTINGHAUSEN, Henry. *Un Quevedo políticamente desconcertante. Antiimperialismo, antibelicismo, antiesclavitud, antidiscriminación contra negros y mujeres, y una visión utópica, en La Fortuna con seso y la hora de todos*, La Perinola, 2017, pp. 99-130

FERRAZ, Francisco G., SOARES, Jerry L., "*Exame dos engenhos para as ciências. Onde se mostra a diferença de habilidades que existe nos homens e o gênero de letras que corresponde a cada um em particular*". Juan Huarte de San Juan Tradução do primeiro capítulo da edição princeps de 1575, acompanhada de nota introdutória, *Modernos & Contemporâneos*, Campinas, v. 6, n. 14., jan./jun., 2022.

FERREIRA, Giorgio Gonçalves, *Infinito e número na filosofia de Espinosa*. revista kriterion, v. 62, n. 149, 2021

FRAGOSO. Emanuel, *O método geométrico em Descartes e Espinosa*. Edição do Autor, Fortaleza 2013.

_____, Emanuel, "Considerações sobre a expressão nec per somnium cogitant da Carta XXXII de Spinoza a Enrique Oldenburg", publicado na Revista de Filosofía - Universidad Iberoamericana, número 133, ano 44, julio-diciembre de 2012.

FREUDENTHAL J. *Die Lebensgesichte in Spinoza Quellesschriften, Urkunde und nicht-amtlischen Nachrichten*, Leipzig, 1899

GAL, Offer, Etica barocca. Spinoza e la caduta della ragione, in Quaestio, *Is There Such a Thing as "Baroque Philosophy"?* edited by / a cura di Costantino Esposito & Marco Lamanna, n. 17, 2017.

GAINZA, M. *Espinosa. Uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo*, São Paulo, Edusp, 2011.

GARRET, A. *Meaning in Spinoza's Method*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

_____, *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cassiano T. R. Col. Companions & Companios, Ed. Ideias e Ideias, São Paulo, 2011

GLEIZER, M. A. *Verdade e certeza em Espinosa*. Coleção Philosophia. Porto Alegre, L&PM, 1999.

GONZÁLEZ GARCÍA, Moisés; Castignani, Hugo, *Filosofías del Barroco*, Col. Ventana Abierta, Madrid, Tecnos, 2020

GUEROULT, Martial. Spinoza, I – Dieu (Éthique I). Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

_____,. Spinoza, II – L'âme (Éthique II). Paris: Aubier-Montaigne, 1974.

HASSE, Dag NIkolaus, "The Social Conditions of the Arabic-(Hebrew-)Latin Translation Movements in Medieval Spain and in the Renaissance", 2006, in WEGENER, Lydia., SPEER,

Andreas. Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter. Alemanha: De Gruyter, 2008.

HALEVI, Yehudah, *Cuzary*, Ediciones La Biblioteca Digital, Spanish Edition, 2014

HALEVI-WISE, Yael. *Puente entre naciones: idioma e identidad sefardí en Novia que te vea e Hisho que te nazca de Rosa Nissán*, Hispania, vol. 81, no. 2, 1998, p. 270

HANSEN, João Adolfo, *Retórica da Agudeza*, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, Letras Clássicas, n. 4, p. 317-342, 2000.

_____, João Adolfo, *A Sátira e o Engenho*. São Paulo, Brasil: Ateliê Editorial; Campinas, 2004.

Editora da Unicamp.

HATZFELD, Helmut Anthony. Estudos sobre o Barroco. Trad. Celia Berretini, Ed. Perspectiva, São Paulo, 2002.

_____, "*El predominio del espíritu español en la literatura europea del siglo XVII", Revista de Filologia Hispanica*, III , 1941, p.9-23

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. In.: Hauptwerk in sechs Bänden. Band 3. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015, p. 101. Trad. pt. *Ciência da Lógica*. A doutrina do ser. Petrópolis/Bragança Paulista: Editora Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2016

_____, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. Vol. III. Fondo de Cultura Econômica: México, 2002

HERÁCLITO de Éfeso, Fragmentos, Sobre a Natureza, Col. Os Pensadores, Trad. de José Cavalcante de Souza, Abril Cultural, São Paulo, 1999.

HOBBES, T. *English Works of Thomas Hobbes*. Ed. Molesworth. Vol. 1., London: John Bohn , 1969.

_____,, Thomas. *Behemoth Or The Long Parliament*. University of Chicago Press, 2014

ISRAEL, Jonathan Irvine. *La Ilustración radical: la filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

JACQUET, CHANTAL, *Sub specie aeternitatis*, *temps, durée et éternité chez Spinoza*, Kime, Paris, 1997.

JAMES, Susan, *Spinoza's Philosophical Religion*, Cambridge Companion, to Spinoza,Second Edition, Edited by. Don Garrett New York University, Cambridge University Press, 2022.

_____, Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics, Oxford University Press, 2012.

KAPLAN, Yosef. *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro*. Oxford: Littman Library; Oxford University Press, 1989

KERKHOF, Maxim P. A. M. "Préstamos en el portugués de los judíos hispano-portugueses de Amsterdã en la primera mitad del siglo XVII". In: Sefarad – Revista de estudios hebraicos e sefardíes, v. 71, n. 1, p. 413-434, jul./set. 2011.

KLEVER, Wim, *Spinoza "corruptor" de Prado o la teoría de Gebhardt y Révah invertida,* in actas del Congreso Internacional sobre "Relaciones entre Spinoza y España" org. Atilano Domínguez Basalo, Almagro, 5-7 noviembre 1992, Universidad Castilla La Mancha, 1992, pp.217-227

_____, "*A new source of Spinozism: Franciscus van den Enden*" in Journal of the History of Philosophy n.29, p. 613-632., 1991.

KROP, Henri, *Spinoza's Library: The Mathematical and Scientific Works*, Intellectual History Review, 23:1, 25-43, 2013

LANGELLA, Simona, *A tavola con il principe. Precetti conviviali in Patrizi da Siena, Platina, Pontano, in L'anima del cibo. Percorsi fra emozioni e coscienza*, Alma Massaro (ed.), Aracne, Roma 2014, pp.25-42

LEPORE, Isabella Maria, Tese de Doutorado. *I manoscritti religiosi e la teologia eterodossa di Isaac Newton*, SSD: M-FIL/06 Storia della Filosofia, Università degli Studi di Roma Tre Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo Università degli Studi di Roma Tor Vergata Dipartimento di Studi Letterari, Filosofici e di Storia dell'Arte Corso di Dottorato in Filosofia Ciclo XXX Anno Accademico 2017-2018,.p 136

LEIBNITZ, Gottfried Wilhelm, *Philosophical Essays,* Ariew, Roger; Garber, Daniel; Hackett Publishing Company, 1989

LEONE, A. "*A Carta sobre o Infinito de Espinosa Como Recepção da crítica de Crescas a Maimônides. Cadernos de Língua e Literatura Hebraica"*, [S. l.], n. 11, 2014.

_____,. "*O Infinito Atual em Or Hashem de Hasdai Crescas"* (1340 -1411), Circunscribere, pp. 1-39, 2020.

LEPORE, Isabella Maria, Tese de Doutorado. *I manoscritti religiosi e la teologia eterodossa di Isaac Newton*, SSD: M-FIL/06 Storia della Filosofia, Università degli Studi di Roma Tre Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo Università degli Studi di Roma Tor Vergata Dipartimento di Studi Letterari, Filosofici e di Storia dell'Arte Corso di Dottorato in Filosofia Ciclo XXX Anno Accademico 2017-2018,.p 136

LEVY, L. *O autômato Espiritual. A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa,* Porto Alegre: L&PM, coleção Philosophia, 1998.

LICATA, Giovani, Leggere *Spinoza alla luce della tradizione averroista ebraica. Un resoconto delle recenti acquisizioni storiografiche*, O que nos faz pensar, Rio de Janeiro, v.26, n.41, p.45-55, jul.-dez. 2017

LICATA, Giovanni. *La via della ragione: Elia del Medigo e l'averroismo di Spinoza*. Itália: EUM, 2013.

LÓPEZ POZA, Sagrario, *La cultura de Quevedo: cala y cata* / Sagrario López Poza, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2014, Edición digital a partir de Santiago Fernández Mosquera (coord.), Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago entre dos aniversarios, Santiago de Compostela, Universidad, 1995, pp. 69-104

LOEWEN, Andrea Buchidid. *Lux pulchritudinis: sobre beleza e ornamento em Leon Battista Alberti.* Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

LORD, Beth, *Spinozas's Ethics*, Indiana University Press, Bloomington, 2010 p. 11

LUCCA, John De, *Wolfson on Spinoza's Use of the More Geometrico*, in Dialogue, Canadian Philosophiacal Review Vol. 6, pp 89 – 102, June 1967

MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoz*a,Vol. I,II,III,IV,V -, PUF, Paris, 1998.

_____. *Hegel ou Spinoza*, Librairie François Maspero, Paris, 1979

MACHIAVELLI, Niccolò. Machiavelli. Tutte le opere: Secondo l'edizione curata da Mario Martelli (1971). Itália: Bompiani, 2018.

MANZINI. F. *Spinoza et ses scolastiques*: Retour aux sources et nouveaux enjeux, Paris, PUPS, 2008

_____, *Spinoza, une lecture d'Aristote*. França: Presses universitaires de France, 2009.

MARAÑON, Gregorio, *Antonio Pérez: el hombre, el drama, la época*, Espasa-Calpe, 2 Vol. 1969,

MARAVALL, José Antonio. *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*, Aditorial Ariel, Barcelona, 2012.

MARCUS, Jacob Rader. *The Jew in the medieval world: a source book*, 315-1791. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1999.

MARK, Carson T.*"Ordine geométrico demonstrata: Spinoza's use of the axiomatic method*. In: The review of metaphisics, 1975, vol 29, n. 2

MATHERON, A.. *Le Christ et le Salut des ignorants Chez Spinoza*, Aubier, Paris, 1971

MALHERBE, Hobbes, Vrin, Paris, 2000

MAXIM P. A. M. Kerkhof. "*Préstamos en el portugués de los judíos hispano-portugueses de Amsterdã en la primera mitad del siglo XVII*". In: Sefarad – Revista de estudios hebraicos e sefardíes, v. 71, n. 1, p. 413-434, jul./set. 2011, p. 414.

MECHOULAM, Henry, Pereyra, Abraham. Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza. in *La Certeza del Camino* de Abraham Pereyra (Amsterdã, 1666). Madrid, Ediciones Universidad de Salamanca, 1987.

_____, *Spinoza et L'Espagne*: Ediciones, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Universidad de Salamanca, 1984, pp. 435-459

_____, Henry, *Note à Propos d'un ouvrage de la bibliothèque de Spinoza*, Bulletin Assoc. Amis Spinoza I, 1979

MELAMED Yitzhak Y., *Hasdai Crescas and Spinoza on actual infinity and the infinity of God's attributes*, in Nadler, Steven M. Spinoza and Medieval Jewish Philosophy. An
MENDES, Murilo. *Retratos-relâmpago*, Conselho Estadual de Cultura, Rio de Janeiro, 1973.

MEIJER, Lodewijk. L. Meijers Woordenschat,: Vervattende In Drie Deelen, 1. Basterdwoorden 2. Kunstwoorden. 3. Verouderde Woorden, Volume 3. Estados Unidos: Creative Media Partners, LLC, 1698.

MIGNINI, Filippo, *Ars immaginandi: Apparenza e rappresentazioni in Spinoza*, Edizioni Scientifiche ltaliane, Napoli, 1981, pp. 410-30,

MIGNINI, Filippo, Spinoza. Retorica, matematica, dialettica. in *Dialettica. Tradizioni, problemi, sviluppi.;* Macerata, Quodlibet; pp. 75 - 101

MIGNINI, Filippo. *Introduzione a Spinoza*. Bari: Editori Laterza, 2015.

MIRANDA, Margarida, *A ratio studiorum e a educação da Europa: Atenas, Roma e Jerusalém*, in *Gênese e consolidação da ideia de Europa*, *Vol.4 Idade Média e Renascimento*, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

MORA, José Ferrater, Diccionário de Filosofia,, Buenos Aires, Editorial Sudamericana Montecasino, 1964.

MOREAU, Pierre-François, *Spinoza's reception and influence*, in The Cambridge Companion to Spinoza, Cambridge University Press, 1995.

_____, P-F., *Spinoza: L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF, 1994

_____, P-F. "*Métaphysique de la substance e métaphisique des formes*, Grupes de Recherches Spinozistes, n° 2 – Méthode et Métaphisique. Paris, Presses de L'Université de Paris Sorbonne, 1989.

MORFINO, Vittorio. Il tempo e l'occasione: L'incontro Spinoza Machiavelli. Itália: LED Edizioni Universitarie, 2021.

NADLER, Steven M.., Nadler, Steven. *Spinoza: A Life*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2001.

_____, Steven. Think Least of Death: Spinoza on How to Live and How to Die. Reino Unido: Princeton University Press, 2022

_____, Steven M.. *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*. Anguilla: Cambridge University Press, 2014

_____, *Medieval Jewish philosophy*, Cambridge University Press, 2014

NAHON, GÉRARD. "*Amsterdã Metropoli Occidentale Dei Sefarditi Nel XVII°* Secolo." La Rassegna Mensile Di Israel, Terza Serie, 49, no. 1/4 (1983): 152-82..

NEGRI Antonio, *Spinoza's Anti-Modernity*, Translated by Charles T. Wolfe. This article first appeared in Les Temps Modernes 46:539 (June 1991). It is printed in Graduate Faculty Philosophy Journal Volume 18, Number 2, 1995. Hacked from it is printed form and publicized by korotonomedya in May 2002.

NERUDA, Pablo, *Viaje al corazón de Quevedo*, Editorial Nascimento, Santiago, 1955

NEWTON, Isaac, *Trattato sulla apocalisse*, A cura di Maurizio Mamiani, Casa editrice Bollati Boringhieri, 2022.

NOURRISSON, M. *La Bibliothèque de Spinoza*, Revue des Deux Mondes (1829-1971), Troisième Période, Vol. 112, No. 4 (15 AOUT. 1892), pp. 811-833, Stable URL: https://www.jstor.org/stable/44762154

OELMAN, Timothy, “Marrano Poets.” European Judaism: A Journal for the New Europe, vol. 5, no. 2, 1971,

OLDENBURG, Henry. *The Correspondence of Henry Oldenburg,* Edited and Translated by A. RUPERT HALL & MARIE BOAS HALL Volume II 1663-1665 The University of Wisconsin Press. Madison, Milwaukee, and London 1966

OTAOLA GONZÁLEZ, Paloma, *Coordenadas Filosóficas del Pensamiento de Quevedo*, ECU, Alicante, 2004

PAC, Andrea Beatriz, Los Colegiantes del Siglo XVII, Una Comunidad de lectura y escritura, Vol. 7, 13, Traslaciones, Revista Latinoamericana de Lecturas y escrituras. julio - diciembre 2020

PELEGRÍN, Benito. *Entre sacra y profana, la Agudeza. La oratoria sagrada de Lorenzo a Baltasar Gracián*. En Criticón (Toulouse), 84-85, 2002, pp. 217-231.

PÉREZ DÍEZ, Rosa Mª, I.E.S. Maestro Haedo (Zamora), Miguel de Barrios : “El panegírico a las musas ”, Flor de Apolo. El sueño en la literatura, Miguel de Barrios: un poeta sefardí en Amsterdã. Lectura y signo, 8, (2013), pp. 35-57

PERSH, S. L., *A presença do método nas definições iniciais da parte II da Ética de Espinosa.* In. Cadernos Espinosanos, XXI, São Paulo

PHILARÈTE, Charles, *Antonio Perez*, Revue des Deux Mondes (1829-1971), Quatrième Série, Vol. 22, No. 4, 1840, pp. 701-716

QUATREMÈRE DE QUINCY, Antoine. *Encyclopédie méthodique. Architecture, par M. Quatremere de Quincy, dédiée et présentée a Monseigneur de Lamoignon, garde des sceaux de France, &c. Tome premier.* Bélgica: chez Panckoucke, 1788.

QUINTILIANO, Marco Fabio, *Institutionis Oratoriae*, libri xii, pars prior *Sobre la formación del orador*, doce libros, parte primera, libros i-iii, tomo i, x x x, traducción y comentarios: alfonso ortega carmona, en el xix centenario de la muerte de quintiliano, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1996

RAMOND, Charles, *Qualité et Quantité dans la philosophie de spinoza*, collection: philosophie d'aujourd'hui, puf. 1995

REMÉDIOS, Joaquim Mendes dos. Os judeus portugueses em Amsterdã. Coimbra: F. França Amado, 1911, p. 169-170

RENZ, Ursula, SCHNEPF, R., *Spinoza and Late Scholasticsm*, Studia Spinozana Königshausen & Neumann, 2008

REZENDE, C.N., *A gênese textual da doutrina da educação das crianças no Tratado da Emenda do Intelecto de Espinosa*, Filosofia e Educação – *dossiê 52*, Volume 5, Número 1, Abril – Setembro de 2013

_____, C.N. *O construtivismo de espinosa e a analogia arquitetônica da ideia*, Palestra, FAFIL-UFG, Brasília, PPG-FAU-UnB 08/07/2022

_____, C.N., *Intellectus Fabrica, Um ensaio sobre a teoria da definição no Tractatus de Intellectus Emendatione de Espinosa,* tese de doutorado, USP, São Paulo, 2009.

RÉVAH I. S. *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Paris/ La Haya, Mouton,1959

_____, Israel Salvator, Les Marranes Portugais et l'Inquisition au XVI .siècle, in Etudes portugaises, Paris, 1975 pp 185-228

_____, I. S. Cecil Roth 2° The Role of Spanish in the Marrano Diaspora. Reprinted from Hispanic Studies in Honour of I. González Llubera, Oxford, 1959, 10 pages ; In: Revue des études juives, tome 3 (120), juillet-décembre 1961. pp. 400-401;

RIBEIRO DO NASCIMENTO, Carlos Arthur, Introdução e notas à "*A Unidade do Intelecto, Contra os Averroístas*", Ed. Paulus, São Paulo, 2017.

ROSENBERG, A. "*The Adoption of the Dutch Language by Dutch Jewry*." Studia Rosenthaliana, vol. 30, no. 1, pp. 151–163, 1996,

ROSSI, Paolo, *Il tempo dei maghi: Rinascimento e modernità,* Raffaello Cortina Editore, Milão, 2006

ROTH, Cecil, *A History of the Marranos*, published by Varda Books skokie, Illinois, by The Jewish Publication Society of America USA, 1932,

_____, Cecil. *The Role of the Spanish in the Marrano Diaspora*, Reino Unido: Dolphin Book, 1959.

ROUSSET, Jean, *La Littérature de L'âge Baroque en France*. Ed Corti, pp-168-71

SANTIAGO, H. *O compêndio de gramática hebraica de Espinosa é uma obra more geométrico demonstrata?* Trans/Form/Ação, Marília, v. 36, n. 2, p. 23-44, Maio/Ago., 2013

SANTIAGO, Homero. *O estabelecimento da Ordem nos Princípios da Filosofia Cartesiana. Ordem Geométrica*, Associação Editorial, Humanitas, 2004.

SANTINELLI, Cristina, *Spinoza lettore dei Sueños do Quevedo*, giornale critico della filosofia italiana, quaderni, filosofia e letteratura, in età moderna e contemporanea, incontri, dialoghi, confluenze, atti del convegno, (urbino 7-9 maggio 2019) a cura di cristina Santinelli, Volume realizzato con il contributo dell'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo", Dipartimento di Studi Umanistici (Distum), nell'ambito del 'Progetto di valorizzazione' 2017-2020: Filosofia e letteratura in età moderna e contemporanea. Incontri, dialoghi, confluenze. 2020 by Editoriale Le Lettere – Firenze, pp.101-23

SALOMON, H.P., "Introdução – Saul Levi Mortera: *O homem, a obra, a época*". In: Saul Levi Mortera. *Tratado da verdade da lei de Moisés. Coimbra*: Universidade de Coimbra, 1988, p. XLIII

SARAIVA, A. J. *Inquisição e Cristãos-Novos*, Ed Inova, Civilização Portuguesa, Porto, 1ª ed. 1969.

SCHMUTZ Jacob, *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole (1540-1767)* Thèse de doctorat soutenue à la Section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études, en régime de cotutelle avec l'Université Libre de Bruxelles, le 12 décembre 2003

SILVA, Janaína Guimarães da Fonseca, *Cristãos-cristãos-novos nos negócios do da capitania de pernambuco: relacionamentos, continuidades e rupturas nas redes de comércio entre os anos de 1580 e 1630*, tese de doutorado, UFPE, 2012, p.63

SILVA RAMOS, Carmel,Spinoza e a questão da Exterioridade, Uma leitura do Tratado Teológico-Político, Tese de doutorado, UFRJ, 2021.

SGHÉRER, Jacques, *Les Satires posthumes de Mathurin Régnier*, Revue d'Histoire littéraire de la France , 1947, 47e Année, No. 2 (1947), pp. 113- 127 Published by: Presses Universitaires de France

SOLE, M.J. *Spinosa en Alemania*, Córdoba, Ed Brujas, 2011

SPITZER, Leo, "*El Barroco español"*, Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, XVIII, 1944, pp.17-30.

_____, *Sobre el arte de Quevedo en el 'Buscón*', in G. Sobeja no, ed., Francisco de Quevedo, Taurus, Madrid, 1978, pp. 123-184.

STEIN, SARAH ABREVAYA. "*Introduction 'Ladino in Print*.'" Jewish History, vol. 16, no. 3, 2002, p. 225

STRAUSS, L. "*How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise*". In : Persecution and the art of writing. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

SUÁREZ, Francisco, *Disputaciones Metafísicas XXIV-XXX*, Vol. 4, edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, biblioteca hispánica de filosofia, editorial gredos, Madrid, 1962

TATIÁN, Diego, *Anomalía italiana, Antonio Negri lector de Spinoza*, Revista Nombres, Facultad de Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba. Núm. 4 (1994) p.146

TEIXEIRA, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinos*a, Editora Unesp, São Paulo, 2001

TESAURO, Emanuele, *Il cannocchiale aristotelico*, Letteratura italiana Einaudi, Edizione di riferimento: in Trattatisti e narratori del Seicento, a cura di Ezio Raimondi, Ricciardi, Milano-Napoli 1960

TÖNNIES, F. *Vida e Doctrina de Tomás Hobbes*, Madrid, Revista de Ocidente, 1932.

TUFAYL IBN, Muhammad, Abd Al-Malik. O Filósofo Autodidata. Brasil: UNESP, 2005.

WACHTER, J. G., *Elucidarius Cabalisticus, sive Reconditæ Hebræorum Philosophia, Brevis & Succinta Recensio, Epitomatore Joh. Georgio Wachtero Prof. Romaæ*, 1706

WAXMAN, Meyer. (1929) "*Baruch Spinoza's Relation to Jewish Philosophical Thought and to Judaism*" The Jewish Quarterly Review 19, n. 4, p. 411-30.

WILSON, Margareth, Don Garret (org), Teoria do Conhecimento de Spinoza, The Cambridge Companion to Spinoza Col. Companios & Companions. Trad Cassiano Terra, Ideias e Ideias, Aparecida, 2011.

WILSON, Margareth, Don Garret (org), **Spinoza's** theory of knowledge, The Cambridge Companion to Spinoza, Cambridge Companions Online © Cambridge University Press, 2006

WINDELBAND, Wilhelm. *A History of Philosophy: With Especial Reference to the Formation and Development of Its Problems and Conceptions*. Reino Unido: Macmillan, 1914

WÖLFFLIN, Heinrich. Trad. Barros, Mary A.. Renascença e Barroco: estudo sobre a essência do estilo Barroco e a sua origem na Itália. São Paulo, Perspectiva, 2ed. 2019.

WOLFSON, Harry Austryn. *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*. Cambridge, Harvard University Press, 1929.

_____, *The Philosophy of Spinoza, 2 vols*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1934

_____ *Some Guiding Principles in Determining Spinoza's Mediaeval Sources*, The Jewish Quarterly Review, New Series, Vol. 27, No. 4, pp. 333-348, University of Pennsylvania Press, 1937

TIERNO GALVÁN, Enrique, *Saavedra Fajardo, Teorico y Ciudadano del Estado Barroco*, Revista Española de Derecho Internacional, Vol. 1, No. 2/3 (1948), pp. 467-476, Published by: Asociación Española de Profesores de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales, https://www.jstor.org/stable/44292481

VARGAS, Milton, *Correlações entre a mecânica racional, a metafísica racionalista do século XVII e a arte barroca*, Revista da SBHC, n 7 41-46, São Paulo, 1992.

VAN ROOIJEN, Jacobus Servaas, Notes de la main de David Kaufman, Professeur à Budapest, *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédict Spinoza*. La Haye, W. C. Tengeler, Paris, Paul Monerat, 1888.

VAN SLUIS, Jacob & MUSSCHENGA, Tonnis, De boeken van Spinoza, Spinoza's books, Bibliotheek der Rijksuniversiteit Groningen, & Haags Gemeentearchief, Den Haag, 2009

VULLIAUD, Paul. Spinoza d'après les livres de as bibliothèque. Édition des Equateurs, Malassis, Bibliothèque Charconac, Paris, 1934.

YOVEL, Yirmiyahu, *Spinoza et autres hérétiques,* Seuil, Paris, 1991.

XAVIER, H.P. *Eternidade sob a duração das palavras*, Mestrado, 2008, USP.

ZANARDI, Mario La «*Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*»: tappe e vicende della sua progressiva formazione (1541-1616), *Annali di storia dell'educazione*, 1998, 5, pp. 135-164.

ZARKA, Y. C. *La Décision Métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin 1999