discurso (31), 2000: 229-57

A política na correspondência de Espinosa

Diogo Pires Aurélio*

Resumo: O objetivo do artigo é discutir o pensamento político de Espinosa, confrontando-o, por um lado, com o que poderíamos chamar a "ideologia dominante" da época, o pensamento cristão, aqui examinado a partir da correspondência com o dinamarquês N. Stensen, e, por outro lado, com o quadro teórico em que a questão política está então a ser recolocada, o pensamento de Hobbes. Além da conhecida explicitação do que o distingue em relação a Hobbes (*Carta L,* a J. Jelles), é na *Correspondência* que Espinosa expõe a articulação entre a política e os grandes temas de sua metafísica, como são a doutrina da causa imanente e o binômio liberdade/necessidade. Lugar privilegiado de auscultação da opinião dominante e, por isso, exercício em si mesmo exemplarmente político, as cartas são também o espaço textual em que a metafísica se expõe às suas conseqüências políticas e a teoria se confronta com a prática, oferecendo uma visão de Espinosa que, se está longe do "positivista" hobbesiano, não está menos longe do visionário afastado da realidade que o circunda e o condiciona.

Palavras-chave: política – metafísica – necessidade – liberdade – causalidade imanente – Estado – N. Stensen – T. Hobbes – B. Espinosa

O objetivo desta comunicação é discutir a singularidade do pensamento político de Espinosa, por um lado, em face do que poderíamos chamar a "ideologia dominante" da época, ou seja, o pensamento cristão, e, por outro

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Nova de Lisboa, Portugal.

lado, em face do quadro teórico em que a questão política está então a ser recolocada, ou seja, o pensamento de Hobbes.

Para analisar o confronto com a doutrina tradicional, recorro à carta atribuída a Niels Stensen, também chamado de Nicolau Steno, ou Stenon, um dinamarquês protestante que estudou medicina em Amsterdã e Leiden, e que depois se converteu ao catolicismo romano, durante uma viagem a Itália, vindo mais tarde a ser padre e bispo na Alemanha. Não é uma carta muito sutil do ponto de vista filosófico, e talvez seja isso que a torna representativa da opinião comum, mas também não é uma carta insignificante. No momento em que a escreve, Stensen ainda não iniciou a carreira eclesiástica, mas tem já uma longa e afamada carreira como cientista. Médico de Fernando II na Itália, professor de anatomia em Copenhague, a sua bibliografia estende-se por áreas muito diversas, e Espinosa conhecia, pelo menos, os livros *Observationes anatomicæ* (Leiden, 1662) e *De solido intra solidum naturaliter contento dissertationis prodromus* (Florença, 1669), que constavam entre os volumes da sua biblioteca.

Era, além disso, famoso entre os especialistas o *Discours de Monsieur Sténon sur l'anatomie du cerveau,* obra em que refuta a hipótese cartesiana da "glândula pineal".

Stensen não era, por conseguinte, um interlocutor qualquer e possuía, pelo contrário, um extenso domínio em várias áreas do saber tradicional, o que explica, por um lado, a pertinência de algumas das suas interpretações do texto espinosano e, por outro lado, a manifesta incapacidade de vislumbrar o seu verdadeiro alcance.

Quanto à distinção relativamente a Hobbes, de que tratarei na segunda parte, será obrigatório recorrer ao célebre parágrafo da carta a Jarig Jelles, de junho de 1674, em que o próprio Espinosa a enuncia, para identificar, a partir dessas escassas linhas, o que há de comum e o que em definitivo o separa do filósofo inglês.

Passemos, então, à carta de Stensen.

1. Poucos meses após a publicação anônima do *TTP*, Nils Stensen[1], um dinamarquês especialista em anatomia e recentemente convertido ao catolicismo romano, escreve uma carta a Espinosa em que se manifesta perplexo em face do teor do livro e da atitude que ele indiciava. Não era, evidentemente, um caso raro, mesmo entre os círculos mais chegados ao autor, em que o incômodo causado por aquela obra se generalizara e o escândalo em nome da religião ou da simples prudência se tornara obrigatório. Stensen vai também, à semelhança do que terão feito outros amigos do filósofo, como Henry Oldenburg, por exemplo, tentar mostrar-lhe a "grandeza do perigo" em que se deixou cair. O anatomista, porém, em lugar de ir direito à refutação teológica, escreve, a título de exórdio, um parágrafo de indiscutível argúcia, em que centra a discussão do tratado, porventura involuntariamente, na questão política. Diz Stensen, dirigindo-se a Espinosa:

> "No livro, cuja autoria já lhe foi imputada por outros, e eu próprio tenho várias razões para suspeitar que é verdade, verifico que resume tudo à segurança pública, ou melhor, à sua própria segurança, que é o objetivo da segurança pública em sua opinião. Não obstante, adota os meios contrários à desejada segurança e despreza a única parte de si mesmo com cuja segurança deveria preocupar-se"[2].

O argumento de Stensen visa, à cabeça, destituir o adversário, alijando-o da nave da razão e da sensatez. Só um demente se contradiz ao ponto de atentar contra a segurança que ele mesmo defende como objetivo primeiro. Atribuir tamanha importância à política e não reconhecer que há regras, princípios e costumes que não podem ser infringidos sem pôr em risco a segurança do próprio e a de toda a comunidade, retira, julga Stensen, todo o crédito a um autor. Ora, Espinosa considera que a segurança pública é o elemento que subjaz a qualquer reflexão, na medida em que, se em toda parte e em todos os tempos os homens vivem sob um "direito comum" e se, por outro lado, os princípios desse direito se deduzem diretamente da natureza e não da razão[3], a segurança ou, enfim, a política, deve tomar-se como ins-

tância que lastra o humano em todo o espectro das suas manifestações. Pensar o homem à margem da *pólis* é pura ficção, exercício freqüente mas não só inútil quanto equivocado do ponto de vista ontológico: a realidade humana é intrinsecamente constituída pelo político, não havendo lugar senão para deuses ou bestas, como já referia Aristóteles, fora dessa esfera em que a realização de cada um, confrontada com a presença de outros que lhe são semelhantes, se transfere para um plano completamente diferente e autônomo daquele que supõe a moral. É na relação com o outro, na amizade ou ódio por ele e na imitação dos seus afetos que o indivíduo se constitui como ser efetivo, integrando uma configuração dinâmica na qual e em função da qual se afirma, organiza e desenvolve o seu desejo de "perseverar no ser".

Além disso – e é outro dos pontos bem observados por Stensen – a segurança pública só faz sentido, aos olhos de Espinosa, se equivaler à segurança de todos e de cada um. Da mesma forma que os poderes públicos são a expressão da potência conjugada dos particulares, a segurança do Estado sem a segurança dos cidadãos individualmente considerados equivale à tranqüilidade dos rebanhos ou à paz dos desertos. Se o Estado se justifica, é precisamente como forma de assegurar a liberdade dos indivíduos – sábios ou néscios –, objetivo este que lhe impõe a democracia como horizonte natural. Está, com efeito, na natureza de cada um querer gerir consoante a sua opinião particular e o seu modo de ver, não só a própria vida e os interesses privados, como também o que se passa à sua volta e toda a "coisa pública". Nessa medida, o regime democrático é o mais natural, porquanto é o que mais contempla essa pulsão de cada um para governar, reger segundo o seu "engenho", pôr as coisas a seu modo. Como conclui Espinosa, no final do *TTP*, "a liberdade de opinião, não apenas pode ser concedida sem que a paz do Estado, a piedade e o direito dos poderes soberanos fiquem ameaçados, como inclusivamente o deve ser, se quisermos preservar todas essas coisas"(4).

Semelhante articulação entre liberdade e segurança é prova de insensatez aos olhos de Stensen. Em seu entender, como no entender de boa parte da filosofia política anterior – a de Hobbes, como a de S. Tomás –, a segurança é o resultado de uma suspensão do direito de natureza, ou seja, um

objetivo que se atinge mediante a existência de um poder soberano estabelecido contra e sobre a liberdade natural de cada um. Quem quer a segurança prescinde de ser livre e submete-se. Adotando os "meios contrários à desejada segurança", publicando livros que defendem a liberdade individual, Espinosa não pode querer viver em tranqüilidade. Primeiro, porque contraria o que os poderes públicos exigem dos súditos. Segundo, e pior ainda, porque contraria a ordem de prioridades ditada pela doutrina em que esses poderes se legitimam, descuidando a segurança da "única parte de si mesmo" que deveria acautelar. É o próprio Stensen que argumenta:

> "Que V. escolheu os meios contrários à desejada segurança, vê-se claramente por que, ao mesmo tempo que pretende a tranqüilidade pública, perturba tudo e expõe-se sem qualquer necessidade ao máximo perigo, embora tente escapar a todos os perigos. E que descuidou por completo aquela parte de si mesmo que era a única com que devia preocupar-se, está óbvio quando permite a todos julgar e dizer sobre Deus o que lhe apetecer, desde que não seja nada que suprima a obediência que é devida, em sua opinião, não tanto a Deus quanto aos homens"[5].

As observações do anatomista, uma vez mais, são exatas, porventura muito para lá do que suporia a sua estratégia argumentativa. Afastada a hipótese de um ser transcendente, o discurso religioso – designadamente o das Escrituras – revela-se um puro indício de circunstâncias particulares, um registo em que se documentam as sucessivas figurações da obediência. Não por acaso, a Lei é o outro nome da Bíblia – lei antiga ou lei nova, consoante o Testamento. A Bíblia, com efeito, é uma apresentação do que há de irrepresentável na lei. Em teoria, não há nenhuma razão para que um homem deva submeter-se perante outro. Muito pelo contrário, a natureza dita a cada um a vontade de dominar. Há, no entanto, a possibilidade de vários outros se juntarem contra ele: é a potência da multidão, esse universal que emerge na imaginação de cada um dos particulares. Uma tal possibilidade, evidentemente, não tem outra consistência senão a do imaginário, nem outro con-

teúdo a não ser o medo que cada um experimenta perante ela. Encarada em si mesma, seria um puro nada, um vazio ontológico, em total contradição, no entanto, com a realidade dos seus efeitos de coesão e ordem sobre o agregado, isto é, do seu estatuto de "direito comum". A potência da multidão projeta-se nessa transcendência em que repousa o poder imperativo e irresistível: só Deus pode mandar. É por isso que as narrativas bíblicas, como, aliás, todas as histórias de que se tece o fenômeno religioso, são a versão acessível e, de algum modo, a versão possível da inevitável cisão entre soberano e súditos no momento da constituição do grupo social. Versão e visão: nela, a multiplicidade trans-substancia-se em corpo político e a potência comum desdobra-se em lei que se abate sobre cada indivíduo, ao mesmo tempo que se constitui como garantia da segurança interna e externa.

Stensen julga que está a contrapor uma outra lei àquela a que Espinosa se refere. Pensa que existe uma lei acima de todas as leis, uma lei indiscutível porque se confunde com a própria verdade. Decerto, Espinosa não discute a existência dessa lei, mas observa que todas as suas versões, todas as suas declarações, trazem marcas singulares que as identificam como produto da imaginação, da experiência e do "engenho" de cada povo. É esse o motivo por que tais versões da lei sempre foram pomos virtuais de discórdia, sementes de ódio e guerras. Reprimi-las seria, não só impossível, como contraproducente: impossível, porque elas resultam do agir comum da natureza e da interação dos seus modos; contraproducente, porque o serem perseguidas é o meio privilegiado de as confirmar e propagar. A única atuação prudente por parte do Estado é, pois, tolerá-las, na condição, porém, de elas não se transformarem em arma contra a ordem comum. Porque as religiões são do domínio particular, mas a necessidade de obediência, enquanto forma de reduzir a imprevisibilidade e, por conseguinte, o medo, é universal.

Essa associação da religião ao contingente confunde Stensen, que continua a atribuir-lhe um estatuto de verdade e necessidade em face do aleatório dos "bens corporais" por que lutam os homens e de que trata a política. Contra toda a evidência que oferecem as cruzadas e as guerras entre seitas, o anatomista quer poupar o fenômeno religioso – os "bens religiosos" – ao magma flutuante das paixões, de onde brota a conflitualidade entre os

homens. Ele sabe, evidentemente, que Espinosa também se ocupa – e de que maneira! – da questão religiosa. Mas, como o vê alinhar o religioso no mesmo campo de inscrição do político, acusa-o de reduzir tudo às questões materiais: "Restringe tudo o que é bom para o homem aos bens do Estado, ou seja, aos bens do corpo"(6). E como, por outro lado, prevê a possível objeção de alguém que, como Espinosa, tanto se preocupa com as questões da ética, avança antecipadamente a resposta:

> "Nem sequer reverte a seu favor o afirmar que reserva para a filosofia os cuidados com a alma, já porque a sua filosofia trata da alma mediante um sistema formado a partir de suposições, já porque deixa aqueles que ignoram a sua filosofia em tal estado na vida que é como se fossem autômatos, destituídos de alma e nascidos apenas para o corpo"(7).

Ainda aqui, o anatomista não anda longe da verdade e, no entanto, o essencial como que se lhe escapa por entre a sutileza dos argumentos. Em primeiro lugar, e levando à letra o seu próprio raciocínio, é claro que Stensen pretende resumir o Estado à segurança e outros benefícios materiais – os "bens do corpo" –, recusando-lhe a esfera de regulação do espiritual – os "cuidados com a alma". Estes não devem, em seu entender, confundir-se com o que fica sob a alçada do soberano e da lei civil, visto que só a revelação e os seus "legítimos" intérpretes os podem caucionar. A política, do ponto de vista de Stensen, confinar-se-ia ao domínio do secundário, do que nada ou quase nada conta quando está em causa a salvação do homem. O verdadeiramente importante, isto é, o verdadeiro e importante, esse estaria definido – subentende-se – pela Igreja. Mas é precisamente esta hierarquia que Espinosa, tal como Hobbes, recusa, por ver nela a subversão do principal objetivo da política – a segurança. Entregar a interpretação das Escrituras e dos mandamentos, que o mesmo é dizer, da verdade e da lei, a uma Igreja é submeter-se aos seus chefes e entregar os cidadãos à insegurança que geram os "ódios teológicos" e o fanatismo com que os crentes de várias obediências se digladiam entre si. Contra semelhante calamidade, só o po-

lítico, enquanto instância que se constitui como ordem universal sobre os interesses e convicções particulares, pode atuar. Hobbes define com clareza essa universalidade que tem de plasmar a soberania. O universal hobbesiano, todavia, permanece no nível das palavras, é um simples pacto. Dele se poderia observar o mesmo que Hegel observará dos ideais da Revolução Francesa, os quais rapidamente se metamorfosearam em terror por força da sua natureza abstrata[8]. Universal por definição, o Leviatã nega a existência dos particulares enquanto seres com direito a tudo: ou a segurança ou a liberdade. Em conseqüência, a política afirma-se para ele como dispositivo unificador do espaço público por sobre a pluralidade, necessariamente clandestina, das convicções individuais. É esse dispositivo e essa noção de política que Espinosa vai rejeitar, contrapondo-lhe o Estado como garante das liberdades.

A liberdade não só é devida aos particulares, como também é indispensável ao agregado como condição de paz e segurança. Ao contrário do que presumem algumas leituras de Espinosa, semelhante princípio, enunciado no *TTP,* não será jamais preterido, de tal maneira ele se encontra enraizado no sistema. A soberania é potência da multidão, "universal concreto". O que nela se incorpora são, de fato, os indivíduos, o seu *conatus* e a sua vontade de querer regular tudo segundo o seu próprio engenho. Qualquer direito que não seja expressão desta potência reduzir-se-á sempre a expressão da particularidade sob as roupagens da universalidade, ou seja, da violência em nome da razão.

Há, pois, em Espinosa, previamente a qualquer eventual libertação através do conhecimento ou da filosofia, esta afirmação da liberdade como expressão da natureza humana e condição, quer da paz civil, quer do próprio conhecimento e da filosofia. "Cuidar da alma" exige cuidar da política, uma vez que cuidar da alma é afirmar-se como ser livre, e a liberdade é impossível em presença do medo. Evidentemente, afugentar o medo é apenas um primeiro grau da libertação, muito longe, portanto, da libertação que o sábio prossegue afugentando a ignorância, a superstição e o erro. É, no entanto, um esforço comum a todos os homens, uma expressão do *conatus* individual confrontado com os obstáculos que se deparam ao seu movi-

mento de preservação: todo ser se "opõe a tudo o que pode suprimir a sua existência"[9].

O *conatus,* recorde-se, não é apenas uma tensão de natureza física, é um princípio ontológico que se confunde com a essência atual de cada coisa. O ser é atualmente o que for o seu esforço para continuar a existir, o seu desejo, no caso do ser humano. A antropologia, é certo, sempre reconheceu o desejo como elemento vital. Subordina-o, porém, à normatividade ética ou religiosa, cujas categorias se apresentam como critério do bem e do mal, previamente a qualquer ato e a qualquer existência. Em Espinosa, pelo contrário, não só a essência atual do homem se identifica com o desejo *(cupiditas),* como, além disso, é este mesmo desejo que qualifica eticamente o mundo: "Não nos esforçamos por uma coisa, não a queremos nem temos apetite ou desejo dela porque julgamos que seja boa; julgamos antes que é boa porque nos esforçamos por ela, porque a queremos, temos apetite ou desejo dela"[10].

Desse ponto de vista, nada mais estranho a Espinosa que o dualismo entre corpo e alma nos termos em que Stensen o formula. A mente e o corpo exprimem ambos, sob atributos diferentes, o mesmo indivíduo, isto é, o mesmo grau de intensidade da substância única. É por isso, aliás, que a idéia do que aumenta o poder de agir do corpo aumenta o poder de pensar que tem a mente[11]. É por isso também que "a mente se esforça, tanto quanto pode, por imaginar o que aumenta ou auxilia o poder de agir do corpo"[12]. Este poder encontra-se, obviamente, condicionado e limitado pelo agir de todos os outros corpos que com ele colidem ou se conjugam, reduzindo ou reforçando a sua potência. Mas o efeito que produz um corpo noutro corpo é também idéia na mente, idéia em que tanto pode consubstanciar-se um afeto que reforça e reconforta o ser afetado, como uma simples paixão que o limita e entristece. Deste modo, o querer imaginar o que aumenta a potência do corpo não é senão o querer preservar a idéia do que com ele se conjuga. Longe de se reduzir apenas a um conhecimento "mutilado", por não incluir as verdadeiras causas, a imaginação revela-se uma expressão e um instrumento do desejo, o qual não é senão a essência do homem enquanto "apetite consciente", vontade de perseverar na existência.

Decerto, a filosofia ou a ciência transportam o conhecimento do mundo e do próprio sujeito para um outro patamar que não o da imaginação, um patamar assente em noções comuns e já não em simples vestígios do contato do corpo com os objetos que o afetam. Na imaginação, o corpo representa-se de acordo com a série das suas vicissitudes enquanto submetido ao acontecer geral da natureza. O encadeamento de idéias que aí se verifica é uma sucessão de aparências que não traduz senão a experiência individual – opinião e afetividade, perspectiva e paixão. Pelo contrário, na razão, verifica-se um encadeamento de representações dos objetos da natureza, não como aparecem e afetam o corpo do indivíduo que conhece, mas como eles são em si mesmos. É, todavia, pelas idéias da imaginação que se formam as noções-comuns. É sobre a apreciação particular e a identificação das coisas como boas ou más, levada a cabo pelo desejo, que a razão e a filosofia constroem sistemas de valoração universal. Como diz F. Mignini, "sem a estrutura aparente, subjetiva e poiética dos conceitos de valor e dos juízos éticos que com eles se constroem, revelar-se-ia vã toda tentativa de determinação universal da ética por parte da razão e do entendimento. Se, portanto, a ética racional pode erguer-se por sobre o fundamento da representação do mundo aparente das paixões, é porque ela assenta, não apenas pelo fundamento, mas também pela sua própria possibilidade, na capacidade poiética e representativa do homem" (Mignini 13, p. 161).

Stensen tem, pois, alguma razão quando alude a um "sistema formado a partir de suposições". Não existe, efetivamente, nenhum outro esteio metafísico para as verdades reconhecidas pela mente que não seja a sua própria atividade, nem mesmo a revelação se perfila como instância avalizadora, na medida em que ela própria é gerada na imaginação, traduzindo apenas a esfera da particularidade. Porém, as representações que se dão na mente, seja quando se apresentam claras e distintas, seja quando se apresentam confusas, são, antes de mais, expressão do *conatus,* tradução do esforço do indivíduo para continuar a existir por tempo indefinido[13]. No fundo, imaginação e razão correspondem ambas a registos dessa tensão existencial que é o princípio e, ao mesmo tempo, a orla de cada coisa, o limiar em que se decide a cada instante a sua preservação ou destruição. E se a razão, teo-

ricamente ao alcance de todos, é exercício apenas de alguns, a imaginação, na medida em que se constitui como uma espécie de eco no pensamento da contingência em que se dão as associações e embates no plano da extensão, está presente em todos os homens.

É sobre esta ação imaginativa da mente que se constrói toda a arquitetura do político. A vontade de sobreviver leva à vontade de poder, ou seja, e dito em termos espinosanos, o *conatus* individual, julgando o mundo, classificando os homens e as coisas em função do apoio ou do obstáculo que neles julga encontrar, luta pelo reconhecimento desse mundo que a sua própria imaginação criou e pela destruição de tudo o que se lhe opõe: é a vontade de poder enquanto direito de natureza. Encarado individualmente, esse direito não passa de uma ficção, dado equivaler a uma potência praticamente nula. Contudo, os dispositivos da imaginação levam também à conjugação de potências individuais como forma de realização do direito natural e expressão do *conatus*. O poder político não é uma limitação do direito de natureza – um Leviatã –, é, sim, a realização desse mesmo direito enquanto "direito comum" ou potência da multidão.

A potência da multidão resulta de uma confluência de interesses a partir da homogeneidade de situações e da conseqüente homogeneidade cultural de um agregado social. É essa confluência que lhe permite afirmar-se livre e independente, senhor das suas ações e do seu território. À semelhança, porém, do que sucede com o direito natural individual e o poder irrestrito que ele consagra, a potência da multidão, considerada apenas nesta sua vertente, é, de alguma forma, uma ficção, uma abstração. Na realidade, a confluência de interesses e, sobretudo, de paixões seria impossível de manter, tendo em conta a natureza do indivíduo e a inevitabilidade do conflito entre particulares. Para que a potência da multidão se realize efetivamente, é necessário que ela seja "direito comum" e se desdobre em soberania e submissão, lei universal e obediência, poder, enfim, que se autoconstitui representando-se na imaginação de cada um como transcendência – teológica ou jurídica –, em que convergem expectativas e de onde irradia a possibilidade de punição e, por conseqüência, o medo e a ordem. Da mesma forma que o direito individual, em si mesmo, não tem qualquer hipótese de concretiza-

ção a não ser no quadro de uma potência multitudinária, assim também esta potência comum somente se realiza tornando-se *potestas*. É o poder que institui o agregado enquanto *República,* tal como Hobbes já observara. Mas Hobbes, ao pensar o poder como construção racional e como artefato que se impõe sobre a natureza passional do homem, condensa na pessoa do soberano o exclusivo do poder e reduz a multidão à impotência. O verdadeiro "direito comum", tal como Espinosa, claramente inspirado por Maquiavel, o vai pensar, não é mais do que a potência da multidão afirmando a vontade de sobreviver e objetivando-se numa configuração, sempre movediça porque levantada a partir do jogo das imaginações e paixões individuais, em que ela mesma se dá a ver a cada um na duplicidade de uma garantia de segurança e de um risco de punição. À luz da razão, e mais ainda da razão imanentista, é um paradoxo, como La Boétie antevira: não há poder senão o que vem da multidão; não há multidão a não ser a que se objetiva pelo poder. É, no entanto, esse paradoxo que permite a Espinosa pensar a política, isto é, questionar a transcendência imaginária do poder. É, sobretudo, esse paradoxo que sustenta a conciliação da liberdade individual com a segurança e a paz civil. O poder, enquanto imaginária e, por isso mesmo, questionável transcendência, o poder republicano, permanece como potência impossível de alienar: poder de questionar, poder de garantir a possibilidade de questionar.

* * *

À primeira vista, esta defesa da República e da democracia, nos termos em que aparece no *TTP,* seria suficiente para mostrar a singularidade do pensamento político de Espinosa. No entanto, quatro anos mais tarde, o autor ainda é questionado e obrigado a esclarecer o que o separa de Hobbes, como se pode ver pela carta que dirigiu, em 1674, a Jarig Jelles. Por que Hobbes, e não outros teóricos da política? E por que é que Espinosa, em lugar de reiterar simplesmente a sua defesa da democracia em face do alegado absolutismo de Hobbes, vai discutir a relação entre o estado de natureza e o estado civil? São estas as questões que analisarei na segunda parte.

2. É conhecida a resposta de Espinosa quando lhe perguntam o que o separa de Hobbes em matéria de política: a diferença, afirma, "consiste em que eu mantenho o direito natural sempre intacto e defendo que, em qualquer cidade, não compete ao supremo magistrado nenhum direito sobre os súditos a não ser na medida em que ele supera em poder cada um deles, como acontece sempre no estado de natureza"[14]. Dito por outras palavras, o contrato, que Hobbes supõe constituir um alicerce racional para o direito dos soberanos a exercerem um poder absoluto, é um artifício que não altera em nada a natureza das coisas. Há direito quando, e até onde, houver poder.

Apesar de se terem perdido as cartas de Jarig Jelles, o comerciante e amigo a quem Espinosa enviou, em junho de 1674, a mencionada resposta, não é difícil presumir que a pergunta que estava na origem desta tinha a ver com os capítulos XVI e XVII do *TTP,* publicado quatro anos antes. Aí, com efeito, as teses de Hobbes relativamente à formação e legitimação do poder político vêm reproduzidas e discutidas em termos que, sendo embora críticos, não deixam transparecer uma solução espinosista para as insuficiências apontadas ao contratualismo. Os intérpretes, aliás, são unânimes em apontar a sua inconsistência do ponto de vista de uma teoria política[15]. Os termos utilizados são ainda hobbesianos. Há mesmo parágrafos que parecem um eco de formulações do *De cive* e do *Leviathan*. Por exemplo: "[...] tiveram de estabelecer firmemente e acordar entre si que tudo seria dirigido segundo apenas os ditames da razão (à qual ninguém ousa opor-se abertamente, ainda assim não pareça demente)"[16]. Mas há outros que apontam num sentido bem diverso: "Nem todos, com efeito, estão naturalmente determinados a agir segundo as regras e as leis da razão; todos, pelo contrário, nascem a ignorar tudo e, antes que possam conhecer o verdadeiro modo de viver e adquirir o hábito da virtude, vai-se a maior parte da sua vida, ainda quando tiverem sido bem educados"[17]. Além disso, e a partir do mesmo jogo de conceitos que em Hobbes leva a uma preferência pelo absolutismo, Espinosa faz o elogio da democracia. Por último, um dos exemplos que aparecem no *Leviathan* (Cap. XIV) a ilustrar a doutrina do pacto reaparece em Espinosa, mas resolvido de forma exatamente oposta: se um ladrão me obriga a prometer que lhe vou entregar os meus bens, será ilícito, à luz do direi-

to natural, eu prometer e usar depois todos os estratagemas para o ludibriar[18]. Não admira, por isso, que tais diferenças, e mesmo o distanciamento e as reservas que emergem à superfície contratualista do texto, sem chegar alguma vez a superá-la claramente, tenham suscitado interrogações e dúvidas logo aos primeiros leitores do livro e obriguem, hoje, a reconhecer-se uma evolução no pensamento do autor entre o *TTP* e o *TP*.

Qual o alcance desta evolução? Douglas den Uyl faz, a propósito, uma observação que poderá ser pertinente: "Não é entre os dois tratados que há conflito, é antes no interior do próprio *TTP*" (Den Uyl 5, p. 41). Em rigor, dever-se-ia talvez falar, não tanto de um conflito, como de uma tensão teórica. Estamos aqui, efetivamente, perante a primeira tentativa por parte de Espinosa de apresentar, por escrito e de forma sistemática, o seu pensamento político. O elenco de questões abordadas é, manifestamente, importado de Hobbes, da mesma forma que é idêntica à de Hobbes a terminologia utilizada. E percebe-se a razão. Apesar das múltiplas críticas que lhe movem as universidades, em que pontificam os calvinistas discípulos de Althusius, o *De cive,* publicado em 1647, conhece nos restantes meios intelectuais e políticos holandeses a maior divulgação. Em 1667, dezesseis anos depois da edição original em inglês e um ano antes da edição latina, o *Leviathan* é traduzido para holandês por Abraham van Berkel, alguém muito chegado ao "círculo de Espinosa"[19]. Se lermos os escritos dos irmãos De la Court, principais teóricos da república nos Países Baixos, e politicamente próximos de Johan de Witt, seu verdadeiro artífice durante mais de duas décadas, a par de muitas idéias de Maquiavel encontramos o principal do *De cive,* obra para a qual os autores, embora de forma crítica, remetem expressamente[20]. O próprio Espinosa, de resto, possuía na sua biblioteca, além dos livros dos De la Court, uma edição deste livro de Hobbes, não sendo de excluir que tenha lido também o *Leviathan,* possivelmente ainda enquanto A. van Berckel o ia traduzindo. Tudo indica, pois, que a doutrina do filósofo inglês lhe era familiar à data em que redige os últimos capítulos do *TTP,* uma obra publicada, recorde-se, três anos a seguir à tradução do *Leviathan*.

Há, todavia, duas ordens de razões que contrariam em Espinosa a assimilação da doutrina hobbesiana, enredando esses capítulos, em que se faz

a primeira e a mais veemente apologia da liberdade de opinião e do regime democrático, em contradições várias e impedindo-os de atingir uma consistência teórica plena. Referimo-nos à influência de Maquiavel e, sobretudo, aos fundamentos metafísicos em que, na altura, já se encontra alicerçado o pensamento do autor da *Ética*. O questionário hobbesiano é, sem dúvida, incontornável, a moldura por ele desenhada para os fenômenos políticos é impossível de recusar nos meios científicos, filosóficos e até sociais em que Espinosa se insere. Mas sob esse repto, todo ele impregnado de cartesianismo, lateja e resiste, por um lado, o realismo do florentino, por outro, o núcleo metafísico, de genealogia difícil de precisar, que constitui o imanentismo espinosista.

O legado de Maquiavel, colhido diretamente na leitura de *Il principe* e dos *Discorsi,* mas também no contato com Pieter e Johan de la Court[21], está patente em vários pontos capitais da doutrina espinosana. É do florentino a idéia de uma *similitudo temporum,* com base na qual a reflexão sobre o passado se pode juntar à reflexão sobre o presente, de modo a implantar a teoria política sobre uma base empírica, sem "nada de novo ou inaudito"[22], como diz Espinosa, e ajustada, por isso, à prática. Dele é também a idéia de que os fundamentos de um Estado e a sua legislação têm de assentar no pressuposto de que as paixões dominam a maioria dos homens e de que estes "se guiam mais pelo desejo cego do que pela razão"[23], para citar, de novo, o *TP*. De Maquiavel, enfim, chega a idéia de que os autores, em particular Tito Lívio, se enganam ao considerar unanimemente a plebe, ou a multidão, como inconstante e ignara, ao contrário dos príncipes, de cujo saber e prudência julgam estar dependente a exclusão dos riscos da alegada inconstância popular: tanto os *Discorsi,* como o *TP,* fazem um juízo oposto ao do historiador romano, chamando a atenção para a unidade da natureza humana[24]. Maquiavel, porém, apresenta todos estes dados seguindo um fio que é próprio da retórica humanista: limita-se a observar e a dar exemplos *(tantum narrat),* como Espinosa diria de Bacon *(Ep 2.* In: Espinosa 9, G IV, 8, l. 30). Depois de Descartes e, sobretudo, depois da "ciência política" inaugurada por Hobbes, é imprescindível um outro tipo de exposição, que encadeie e fundamente as razões, de modo a enquadrá-las num sistema coe-

rente. Por outras palavras, é necessário ultrapassar a exortação e chegar à teoria.

Conforme dissemos, no momento em que escreve os últimos capítulos do *TTP* e inicia uma teorização da política, Espinosa tem já consolidado o essencial da sua ontologia. Subjacente à análise crítica das Escrituras, há todo um lastro metafísico e ético que está em ruptura, quer com o aristotelismo, quer com o cartesianismo e com todas as filosofias que afirmam a transcendência do ser em relação aos seres(25). Não há, por conseguinte, qualquer hipótese de admitir uma superação da natureza, tal como a doutrina do pacto pressupõe. Se a natureza se representa como causa de si própria e como substância única, não há nada em função do qual uma das suas manifestações – o homem – renuncie à própria condição intrínseca, projetando a sua realização num estado que negaria o estado de natureza. É por isso que, sendo embora hobbesianas as categorias utilizadas e a moldura epistemológica no interior da qual se equacionam os problemas fundamentais da política, o lastro imanentista emerge à superfície do texto e sobredetermina os conceitos em um nível que torna insustentável a arquitetura sobre ele ser guiada pelo filósofo inglês(26).

Há, evidentemente, aspectos em comum, para lá da simples coincidência terminológica. Em primeiro lugar, tanto Espinosa como Hobbes pretendem deduzir a política "da própria condição da natureza humana"(27). Para qualquer dos autores, é ponto assente que os homens podem não atuar sempre segundo a razão, mas atuam sempre segundo a natureza. Quer isto dizer que o universo dos comportamentos possíveis não se esgota no comportamento racional, havendo, portanto, uma considerável assimetria entre aquilo que está compreendido na definição do homem como animal que raciocina e a natureza comum dos homens, à qual todos estão, de fato, obrigados. Os teólogos e os moralistas, que vêem na política um instrumento para levar os homens a obedecer aos ditames da razão, prometendo-lhes em troca a felicidade ou a antecipação da cidade celeste, condenam-se à utopia, visto falarem como se fosse possível colmatar essa distância entre a natureza comum dos homens, que dita leis universais e necessárias, e a humanidade em abstrato, tal como vem definida pela razão, cujos imperativos

são igualmente universais, mas não têm influência sobre a grande maioria das pessoas, ou sobre todas elas a maioria das vezes. Deste modo, impossibilitados de compreender as verdadeiras causas que estão na raiz da *práxis,* teólogos e filósofos limitam-se a vê-la como ausência de razão, puro vaivém ao sabor das circunstâncias, flutuação incoerente *(fluctuatio animi).* E em lugar da explicação, só lhes resta a sátira ou o pranto.

A isso responderá Hobbes com a necessidade de estudar cientificamente as paixões e o desejo, mola real da atuação humana. Tal como ele próprio reivindica, mais do que uma simples viragem, estava aí o início da teoria política: "A física é, portanto, uma novidade. Mas a filosofia civil é ainda muito mais, visto não ser mais antiga [...] do que o livro *De cive,* que eu próprio escrevi"[28]. A partir de então ficará comprometida a possibilidade de um núcleo de valores transcendentes na conformidade com os quais residiria o bem supremo *(summum bonum).* Em boa verdade, como nota L. Strauss, já não é sequer possível pensar esse bem supremo, uma vez que o desejo não é passível de aquietação e, até a morte, jamais repousa num bem definitivo[29]. Mas Espinosa diz mais. Se é possível compreender à luz da razão as ações humanas, e se a contingência com que estas nos aparecem está habitada por uma necessidade que se torna visível quando as encaramos como dirigidas à sobrevivência, ou àquilo que cada um julga útil para esse fim, então a política joga-se em definitivo nesse inevitável confronto de perspectivas sobre aquilo que será preferível, mesmo quando ela se insinua sob qualquer das metamorfoses da transcendência: o próprio teológico-político, a política extraída das Escrituras, da mesma forma que a política extraída de uma ordem racional dogmática, não é mais que uma simples manifestação da vontade de poder de um grupo ou de um indivíduo. Por detrás do riso ou do choro dos moralistas e de todos os que pretendem impor em definitivo a razão na *pólis,* esconde-se uma paixão e um desejo de poder, tanto ou mais perigoso que o dos políticos que manipulam abertamente as paixões da turba. Cabe à teoria, à razão, em suma, explicar o poder e as diversas máscaras sob as quais ele se oculta.

Em segundo lugar, Hobbes e Espinosa aplicam ao estudo da *práxis* metodologia idêntica à utilizada no estudo da natureza física em geral, tra-

tando a sociedade, já não como um corpo místico, nem tampouco como um organismo, mas apenas como um corpo mecânico, um conjunto de partes que interatuam. Desse ponto de vista, a inspiração cartesiana de ambos é flagrante. A natureza física define-se apenas como extensão, e tudo o que nela ocorre se reconduz às leis do movimento e do repouso. É de acordo com estas que tem de explicar-se quanto se observa no mundo físico, não por recurso à distinção tradicional entre corpos animados e corpos inanimados. A vida, as chamadas funções vitais que possuem certos corpos, explica-se mecanicamente por uma determinada relação e disposição das partes, não por um princípio que se lhes acrescentasse, fosse este a alma vegetativa ou sensitiva dos escolásticos e de Aristóteles. Daí que as paixões venham referidas como movimentos, que o desejo, na sua perpetuação uniformemente acelerada de objeto em objeto, apareça decalcado sobre o princípio da inércia, e que o corpo político seja decomponível em indivíduos pensados autonomamente[30]. Sem dúvida, Descartes reserva na sua ontologia um lugar para a substância espiritual, que constituiria, em união com a substância extensa, a especificidade do homem, abrindo assim espaço à hipótese de uma neutralização das paixões e à afirmação de uma vontade que escapa, em definitivo, ao universo mecanicista. Sem dúvida também, o próprio Hobbes, que nega a existência de substâncias não extensas e considera os fenômenos ditos espirituais como simples prolongamentos da sensação, não vai até as últimas conseqüências do mecanicismo e recorre a entidades que o contradizem, tais como os chamados movimentos voluntários ou a "alma artificial da *Commonwealth*". Enredada ainda em paradoxos como a origem do mundo ou o livre arbítrio, a "nova filosofia" não rompe de uma vez com os vestígios da Escola. Daí as suas ambigüidades, por ventura inevitáveis, a respeito de Deus, do finalismo ou da própria soberania. Mas, em Espinosa, o modelo apresenta-se liberto desse gênero de obstáculos[31], podendo afirmar-se claramente que "as leis da natureza e as regras segundo as quais tudo acontece e muda de uma forma para outra são sempre e em toda parte as mesmas; por conseguinte, deve ser também um só e idêntico o meio de entender a natureza das coisas, quaisquer que elas sejam, a saber, através das leis e regras universais da natureza"[32].

O estatuto epistemológico atribuído por Espinosa à política é, pois, aquele mesmo que havia sido inaugurado por Hobbes, que afirma e garante a possibilidade de uma teoria do fenômeno político, em ruptura com as "ciências práticas", e que, finalmente, leva a política para o interior da constelação de saberes em que, a partir do início do século XVII, se generalizam os conceitos da mecânica e o estatuto matemático dos movimentos. Uma vez aí, a política deixa de contar com qualquer referencial estranho à "natureza comum do homens", cingindo-se à descrição das leis segundo as quais esta se organiza. O realismo que Maquiavel intuía como condição do êxito surge agora como condição do conhecimento, sendo que este só poderá ter incidência prática, ser "útil para a vida", se em vez de se refugiar em ideais racionalmente antevistos proceder à exposição racionalmente enquadrada, *more geometrico,* das causas e conseqüências dos movimentos passionais que constituem a natureza humana. Tal como afirma S. Rosen, "Espinosa conserva também a admiração de Hobbes (e de Descartes) pelas matemáticas como o modelo para uma nova racionalidade, em que as falsas utopias serão substituídas por uma vontade de poder cientificamente regulada" (Rosen 25, p. 433)[33].

Esta coincidência não é, a nosso ver, um mero "tributo pago ao século", como quer A. Negri, uma roupagem acidental e datada para conseguir a aceitação da doutrina (Negri 24, p. 211). O solo comum a Hobbes e Espinosa é suficientemente importante para não se poder ocultar assim sob as diferenças que há, de fato, entre um e outro. Mas estas não residem, ao contrário do que pretende a leitura tradicional, no absolutismo de um em face do liberalismo de outro. Na realidade, nem o texto de Hobbes se confunde com a imagem vulgar de um manifesto em defesa do poder ditatorial e sem limites, nem o de Espinosa alguma vez professa a limitação dos poderes do soberano pelos direitos dos súditos. "A diferença entre os dois pensadores", conforme assinalam Den Uyl e S. Warner, "não se situa no nível das teorias acerca da soberania, mas no nível mais fundamental da natureza do poder e das razões para a formação do Estado" (Den Uyl & Warner 6, p. 283-4)[34]. É que o poder, segundo Espinosa, exprime a natureza; segundo Hobbes, ele foi criado para a reprimir. Não é uma questão de quantidade, de mais ou de

menos poder ou liberdade, é uma questão de identidade, melhor dizendo, de potência ou de prepotência.

Abstract: The objective of the paper is to discuss Spinoza's political thought, confronting it, on one side, with what we could call the "dominant ideology" of the time, the Christian thought, here examined starting from the correspondence with the Danish N. Stensen, and, on the other side, with the theoretical picture where the political inquiry is then to be put back, the Hobbes' thought. Besides the well-known explicitation what it distinguishes in relation to Hobbes *(Letter L,* to J. Jelles), it is in the *Correspondence* that Spinoza exposes the articulation between the politics and the great themes of his metaphysics, as they are the doctrine of the immanent cause and the binomial freedom/necessity. Privileged place of auscultation of the dominant opinion and, so, exercise in itself exemplary political, the letters are also the textual space where the metaphysics is exposed to its political consequences and the theory is confronted with the practice, offering a vision of Spinoza that, if is far away from the Hobbesian "positivist", is not less far away from the visionary moved away of the reality that surrounds and conditions him.
Key-words: politics – metaphysics – necessity – freedom – immanent causality – State – N. Stensen – T. Hobbes – B. Spinoza

Notas

(1) O nome por que é vulgarmente conhecido é o de Nicolau Steno ou Stenon. Natural de Copenhague, Stensen estudou medicina em Amsterdã e Leiden, convertendo-se ao catolicismo em finais de 1667, durante uma estada em Itália, e vindo posteriormente a ser padre e bispo na Alemanha. Dele se conhecem inúmeras obras, quer no domínio da ciência, em particular da anatomia, quer nos da filosofia e teologia. Espinosa possuía um livro seu – De solido intra solidum – *publicado em Florença no ano de 1669.*

É também famoso o Discours de Monsieur Sténon sur l'anatomie du cerveau, *do mesmo ano, em que se refuta a hipótese cartesiana de a "glândula pineal" poder inclinar-se para um lado e para o outro, dada a impossibilidade, experimentalmente assegurada, de ela se movimentar.*

Na carta que referimos (Ep 67 bis. *In: Espinosa 9,* G *IV, p. 292-8), Stensen diz, a dado passo, que ainda não completou quatro anos como católico ("Nondum quartum in Ecclesia annum absolvi",* Ep 39. *In: Espinosa 9,* G *IV, p. 195), fato que, somado aos termos em que se dirige ao destinatário, leva a considerá-la como pouco posterior ao* TTP, *publicado, como se sabe, em 1670. É essa, de resto, a opinião de A. Domínguez (Domínguez 8, p. 372, n. 380) e de Wim Klever. Este último chama a atenção para a importância das declarações do antigo amigo de Espinosa, até aqui negligenciadas, em particular a carta escrita de Florença. Segundo Klever, "the first pages not only betray a thorough understanding of the main themes of the* TTP, *but testify also to a personal acquaintance with Spinoza's philosophy" (Klever 17, p. 304).*

(2) "In libro, cuius te autorem, et alii retulerunt, et ipse variis de causis suspicor, observo, te omnia referre ad securitatem publicam, seu potius, qui publicæ securitatis iuxta te est scopus, tui securitatem, licet media securitati desideratæ contraria amplexus fueris, et illam tui partem omnino neglexeris cuius securitati unice studendum esset" (Ep LXVII bis. *In: Espinosa 9, G IV, p. 292).*

(3) Cf. TP, *I, 7. In: Espinosa 9, G III, p. 275-6.*

(4) "[...] hanc libertatem non tantum servata Reipublicæ pace, pietate et summarum potestatum jure posse, sed ad hæc omnia conservandum, etiam debere concedi" (TTP, *XX. In: Espinosa 9,* G *III, p. 247).*

(5) "Te autem media desideratæ securitati contraria elegisse, inde patet, quod dum quietem publicam quæris, omnia turbes, et summo te periculo absque omni necessitate exponas, dum omnibus periculis te eximere studes. Quod vero illam tui partem omnino neglexeris, cui unice studendum esset inde constat, quod permittas omnibus quidlibet de Deo sentire, et loqui, modo tale non fuerit, quod tollat obedientiam non tam Deo quam hominibus secundum te habendam" (Ep LXVII bis. *In: Espinosa 9,* G *IV, p. 292).*

(6) "[...] omne hominis bonum intra bona civilis regimimis, id est intra corporis bona, restringere" (Ep LXVII bis. *In: Espinosa 9,* G *IV, p. 292).*

(7) "...nec quicquam in tui favorem facit, si te animæ curam philosophiæ reservare dixeris, tum quod philosophia tua cum anima agat per systema ex supositis formatum, tum quod philosophiæ tuæ ineptos in tali vitæ statu relinquas, ac si automata essent anima destituta, nec nisi soli corpori nata" (Ep LXVII bis. *In: Espinosa 9,* G *IV, p. 292).*

(8) Cf. Hegel 14, Grundlinien der Philosophie des Rechts, *§258.*

(9) "...contra ei omni, quod ejusdem existentiam potest tollere, opponitur" (E *III, Prop. 6, dem. In: Espinosa 9,* G *II, p. 146).*

(10) "[...] nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra nos propterea, aliquid bonum esse, judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus" (E *III, Prop. 9, schol. In: Espinosa 9,* G *II, p. 148).*

(11) Cf. E *III, Prop. 11. In: Espinosa 9,* G *II, p. 148.*

(12) "Mens, quantum potest, ea imaginari conatur, quae Corporis agendi potentiam augent, vel juvant" (E *III, Prop. 12. In: Espinosa 9,* G *II, p. 150).*

(13) "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" (Quer quando tem idéias claras e distintas, quer quando tem idéias confusas, a mente esforça-se por perseverar indefinidamente no seu ser, e está consciente deste seu esforço) (E *III, Prop. 9. In: Espinosa 9,* G *II, p. 147).*

(14) "[Quantum ad Politicam spectat, discrimen inter me, et Hobbesium, de quo interrogas,] in hoc consistit, quod ego naturale jus semper sartum tectum conservo, quod que Supremo Magistratu in qualibet Urbe non plus in subditos juris, quam juxta mensuram potestatis, qua subditum superat, competere statuo, quod in statu Naturali semper locum habet" (Ep L. *In: Espinosa 9,* G *IV, p. 238-9. Na versão holandesa desta carta, também incluída na edição Gebhardt, à expressão "in qualibet Urbe" corresponde "in een stat"* (id., ibid., *p. 239). Na* Ética, *a cidade é explicitamente referida, à*

maneira clássica, como sinônimo de sociedade politicamente organizada: "Hæc autem Societas, legibus et potestate sese conservandi firmata, Civitas appellatur" (Esta sociedade, firmada em leis e no poder de se manter, chama-se cidade) (E *IV, Prop. 37, schol. 2. In: Espinosa 9,* G *II, p. 239). Isto não impede que o autor empregue freqüentemente o termo* Respublica, *o qual, a partir de Bodin, se foi tornando usual para designar a nova realidade política representada pelo Estado moderno. Hobbes, na introdução do* Leviathan, *também usa os termos como sinônimos: "[...] The great Leviathan called a Common-Wealth, or State (in latin Civitas) [...]" (Hobbes 16,* EW, *III, p. ix).*

(15) Cf. Matheron 19, p. 307-30, em especial p. 314; idem *20, p. 258-70; Mugnier-Pollet 23, Cap. VIII; Hallet 13, Cap. IX; Negri 24, p. 144-50; Den Uyl 5, Cap. II; Balibar 3, p. 63.*

(16) "[...] firmissime statuere, et pacisci debuerunt ex solo rationis dictamine (cui nemo aperte repugnare audet, ne mente carere videatur) omnia dirigire" (TTP, *XVI. In: Espinosa 9,* G *III, p. 191).*

(17) "Non enim omnes naturaliter determinati sunt ad operandum secundum regulas et leges rationis, sed contra, omnes ignari omnium rerum nascuntur, et ante quam veram vivendi rationem noscere possunt et virtutis habitum acquirere, magna ætatis pars, et sibene educati fuerint, transit" (TTP, *XVI. In: Espinosa 9,* G *III, p. 190).*

(18) Cf. TTP, *XV. In: Espinosa 9,* G *III, p. 192. Hobbes havia escrito: "[...] if I be forced to redeem myself from a thief by promising him money, I am bound to payit, till the Civil law discharge me" (Se eu for forçado a prometer dinheiro a um ladrão para me libertar, estou obrigado a pagar-lhe até que a lei civil me tire essa obrigação)* (Leviathan, *XIV. In: Hobbes 16,* EW, *III, p. 127).*

(19) A. van Berckel (sic) *é mencionado, por diversas vezes, no livro de K.O. Meinsma,* Spinoza et son cercle: *médico brilhante e condiscípulo de J. Koerbagh, que era amigo de Espinosa, deixou também algumas edições de autores clássicos (Meinsma 21, p. 242, n. 72). Em nenhuma dessas referências Meinsma alude à tradução do* Leviathan. *Esta é citada em Secrétan 27, p. 27-46, em especial, p. 32.*

(20) Cf. Secrétan 27, p. 32-36, em que se sublinha a influência de Descartes e Les passions de l'âme, *temperada embora por um pessimismo próximo da antropologia de Hobbes, sobre os irmãos De la Court, principalmente nos* Politike Discoursen *(1662). Da outra obra mais conhecida dos De la Court (ou van den Hove),* Consideratien van staat of te Politike Weegschaal *(1661), está traduzida em francês a 1ª parte, por Madeleine Francès,* La balance politique *(cf. Court 4), que aponta desenvolvidamente a influência de Hobbes. Num estudo recente, E. Haitsma-Mulier oferece uma análise aprofundada do republicanismo destes livros, relativizando, no entanto, o peso de Hobbes e enfatizando, em contrapartida, o de Maquiavel (Haitsma-Mulier 12, Cap. IV). Em qualquer caso, não restam dúvidas de que o* De cive *é lido e amplamente divulgado, na Holanda de meados do século XVII, como uma defesa do caráter absoluto do poder político legítimo ("Qualquer que seja a maneira como ele é dirigido", conforme observa o seu tradutor) e, nessa medida, como uma arma contra as pretensões da Igreja Calvinista. Só assim se compreende esta versão republicana de Hobbes, que conjuga a soberania política com a liberdade econômica e a liberdade religiosa (cf. Secrétan 27, p. 36, e* idem 26, *estudo da mesma autora sobre os partidários e os detratores holandeses de Hobbes à época de Espinosa.*

(21) Sobre a importância específica da obra dos De la Court, e bem assim o que nela se inspira em Hobbes e o que dele se afasta, cf. Haitsma-Mulier 12, p. 129-35.

(22) "[...] nihil quod novum et inauditum est" (TP, *I, 4. In: Espinosa 9,* G *III, p. 274, l. 23-4). De entre as muitas passagens de Maquiavel em que esta idéia surge, refira-se a seguinte: "Sogliono dire gli uomini prudenti, e non acaso ne immeritamente, che chi vuole vedere quello che ha essere, consideri quello che è stato; perché tutte le cose del mondo, in ogni tempo, hanno il proprio riscontro con gli antichi tempi" (Os homens antigos costumam dizer, não por acaso nem sem razão, que quem quiser ver o que há-de acontecer veja o que já aconteceu; porque todas as coisas do mundo, em todos os tempos, se podem comparar com os tempos antigos)* (Discorsi, *III, 43. In: Maquiavel 18,* Opere, *II, p. 461).*

(23) "[...] homines magis cæca cupiditate, quam ratione duncuntur" (TP, *II, 5. In: Espinosa 9,* G *III, p. 277). Compare-se com o que diz Maquiavel:*

"[...] è necessario a chi dispone una republica ed ordina leggi in quella, pressuporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro, qualunque volta ne abbiano libera occasione" (é necessário a quem funda uma república e lhe determina legislação pressupor que todos os homens são maus e que tendem sempre a usar a maldade do seu ânimo, assim que tenham uma oportunidade) (Discorsi, *I, 3. In: Maquiavel 18,* Opere, *II, p. 113).*

(24) "Atque hæc, quæ scripsimus, risu forsan excipientur abiis, qui vitia, quæ omnibus mortalibus in sunt, ad solam plebem restringunt [...]. At natura una, et communis omnium est" (Talvez isto que escrevemos seja recebido com um sorriso por aqueles que atribuem só à plebe os vícios que estão em todos os mortais. Mas a natureza é só uma e é comum a todos) (TP, *VII, 27. In: Espinosa 9,* G *III, p. 319).*

"Concludo, adunque, contro alla commune opinione; laquale dice come i popoli, quando sono principi, sono varii, mutabili e dingrati; affermando che in loro non son' altrimenti questi peccati che siano ne principi particulari" [Concluo, portanto, contra a opinião comum, segundo a qual os povos, quando têm o poder, são instáveis, inconstantes e ingratos, e afirmo que tais pecados não se verificam neles de forma diferente daquela que se verifica nos príncipes particulares.] (Discorsi, *I, 58. In: Maquiavel 18,* Opere, *II, p. 235-6).*

(25) Sobre o conteúdo metafísico do TTP, *cf. Aurélio 2, p. 43-55.*

(26) L. Strauss, analisando os conceitos de direito natural e estado de natureza em ambos os autores, conclui: "Spinoza has no possibility at all of understanding, after the manner of Hobbes, the germination of the pacific attitude, of honesty, from men's concern to preserve their lives, thus no possibility of understanding the social contract" (Strauss 30, p. 235). Cf. igualmente idem *29, p. 28-9.*

(27) "[...] ex ipsa humanæ naturæ conditione deducere" (TP, *I, 4. In: Espinosa 9,* G *III, p. 274). Da mesma forma, no prefácio do* De cive, *ao explicitar o método que vai seguir, Hobbes escreve: "[...] ita injure civitatis civiumque officiis investigandis, opusest, non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana,*

quibus rebus ad civitatem compaginandam apta vel inapta sit [...]" (Na investigação do direito da cidade e dos deveres dos cidadãos, é necessário, não destruir a cidade mas considerá-la como destruída, ou seja, investigar o que é a natureza humana, em que aspectos ela é apta ou inapta para erguer a cidade) (De cive, *Praefatio. In: Hobbes 15,* OL, *I, p. 146).*

(28) "Physica ergo res novitia est. Sed philosophia civilis multo adhuc magis; ut quæ antiquior non sit [...] libro quem De cive *ipse scripsi"* (De corpore, *Epistola Dedicatoria. In: Hobbes 15,* OL, *I, p. i).*

(29) "[...] hapiness is the greatest good, but there is no supreme *good, in the sense of a good in the enjoyment of wich the spirit might find repose" (Strauss 29, p. 16).*

(30) Veja-se o início do Leviathan: *"For what is the* heart, *but a* spring; *and the* nerves, *but so many* strings; *and the* joynts, *but so many* wheels, *giving motion to the whole body, such as was intended by the artificer?" (Pois o que é o* coração, *senão uma* mola; *e os* nervos, *senão outras tantas* cordas; *e as* juntas, *senão outras tantas* rodas *imprimindo movimento a todo o corpo, de acordo com aquilo que entendeu o Artífice?)* (Leviathan, *The Introduction. In: Hobbes 16,* EW, *III, p. ix).*

(31) Havendo, inegavelmente, aspectos discutíveis no sistema, não parece que eles ponham em risco o posicionamento global originado pela tese da imanência. É o caso das dificuldades, múltiplas vezes apontadas, na interpretação dos modos infinitos do pensamento e da extensão, que Espinosa identifica como, respectivamente, o entendimento infinito e a correlação movimento-repouso. M. Gueroult fala, a este respeito, de uma dupla origem: a inteligência divina seria um resquício da matéria tradicional, enquanto o movimento-repouso derivaria da física cartesiana (Gueroult 11, p. 323). Comentando a questão e os termos em que Gueroult a formula, F. Alquié conclui: "Il ne se resolvait pas à abandonner le Dieu des réligions" (Alquié 1, p. 158). Sem pretendermos discutir a inspiração das categorias espinosistas, não podemos, no entanto, deixar de observar que a noção de entendimento infinito, seja qual for a sua origem, é neste contexto posta em paralelo com o movimento-repouso, abandonando assim qualquer estatuto de eminência.

(32) "[...] naturæ leges, et regulæ, secundum quas omnia fiunt, et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique, et sempere ædem, atque adeo una, eadem que etiam debet esse ratio rerum qualium cunque naturam intelligendi, nempe per leges, et regulas naturæ universales" (E, *III*, Præfatio. *In: Espinosa 9, G III, p. 138).*

(33) Rosen distingue o conhecimento dos fenômenos políticos e a ação política baseada num conhecimento correto, concluindo, por isso: "[...] Spinoza's most complete statement of his political teaching is to be foundin the Theologico-political treatise, *precisely because it is a combination of theoretical and pratical considerations" (Rosen 25, p. 437).*

(34) É oportuno recordar que L. Strauss considera Hobbes o "fundador do liberalismo" (Strauss 28, p. 314-37).

Referências Bibliográficas

1. ALQUIÉ, F. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris, PUF, 1981.

2. AURÉLIO, D.P. "Introdução". In: ESPINOSA. *Tratado teológico-político*. Trad., introd. e notas de D.P. Aurélio. Lisboa, IN-CM, 1988.

3. BALIBAR, É. *Spinoza et la politique*. Paris, PUF, 1985.

4. COURT, J. & P. de la (van der HOVEN). *La balance politique. Livre premier*. Ed. por M. Francès. Paris, F. Alcan, 1937.

5. DEN UYL, D.J. *Power, state and freedom. An interpretation of Spinoza's political philosophy*. Assen, van Gorcum, 1983.

6. DEN UYL, D.J. & WARNER, S.D. "Liberalism and Hobbes and Spinoza". In: *Studia Spinozana*, Vol. 3, 1987, p. 261-318.

7. DESCARTES, R. *Les passions de l'âme*. Apres. e notas de P. d'Arcy. Paris, Flammarion, 1995.

8. DOMÍNGUEZ, A. *Spinoza. Correspondencia*. Introd., trad., notas e índices de A. Domínguez. Madri, Alianza, 1990.

9. ESPINOSA, B. *Spinoza Opera*. 4 vols. Ed. de C. Gebhardt. Heidelberg, Carl Winter, 1925 (abreviado como *G*).

10. _____. *Tratado teológico-político*. Introd., trad. e notas de D.P. Aurélio. Lisboa, IN-CM, 1988.

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

12. HAITSMA-MULIER, E. *The myth of Venice and Dutch republican thought in the seventeenth century*. Assen, van Gorcum, 1980.

13. HALLET, H.F. *Creation, emanation and salvation. A Spinozistic study*. Haia, M. Nijhoff, 1962.

14. HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Ed. de J. Hoffmeister. Hamburgo, Felix Meiner, 1955.

15. HOBBES, T. *Opera philosophica quae Latine scripsit omnia*. 11 vols. Ed. de W. Molesworth. Aalen, Scientia Verlag, 1966 (abreviado como *OL*).

16. _____. *The English works*. Ed. W. Molesworth. Aalen, Scientia Verlag, 1966, 5 vols. (abreviado *EW*).

17. KLEVER, W. "Steno's statements on Spinoza and Spinozism". In: *Studia Spinozana*, Vol. 6, 1990.

18. MAQUIAVEL, N. *Opere*. Ed. de A. Panella. Milão/Roma, Rizzoli, 1939.

19. MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris, Minuit, 1969.

20. _____. "Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité Théologico-Politique au Traité Politique". In: E. CURLEY & P.-F. MOREAU (eds.). *Spinoza, issues and directions*. Leiden, E.J. Brill, 1990, p. 258-270.

21. MEINSMA, K.O. *Spinoza et son cercle: Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais.* Trad. do holandês por S. Roosenburg; introd. e notas por H. Méchoulan e P.-F. Moreau. Paris, J. Vrin, 1983.

22. MIGNINI, F. *Ars Imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza.* Nápoles, Ediz. Scientifiche Italiane, 1981.

23. MUGNIER-POLLET, L. *La philosophie politique de Spinoza.* Paris, J. Vrin, 1976.

24. NEGRI, A. *L'anomalia selvaggia.* Milão, Feltrinelli, 1981.

25. ROSEN, S. "Benedict Spinoza". In: L. STRAUSS & J. CROPSEY (eds.). *History of political philosophy.* Chicago, University of Chicago Press, 1972, p. 431-50.

26. SECRÉTAN, C. "Partisans et détracteurs de Hobbes dans les Provinces Unies du temps de Spinoza". In: *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, nº 2, 1979, p. 2-13.

27. _____. "La reception de Hobbes aux Pays-Bas au XVII[e] Siècle". In: *Studia Spinozana,* Vol. 3, 1987, p. 27-46.

28. STRAUSS, L. "Observations sur *Le concept du politique* de Carl Schmitt". In: STRAUSS, L. *Le testament de Spinoza.* Paris, Éd. du Cerf, 1991, p. 314-37.

29. _____. *The political philosophy of Hobbes.* Chicago, University of Chicago Press, 1963.

30. _____. *Spinoza's critique of religion.* Nova York, Schocken, 1965.