



UNIVERSIDADE de AVEIRO

Sob  
*o olhar de*

# Spinoza

Actas do Seminário Luso-Hispânico sobre Spinoza  
realizado nos dias 13 e 14 de Novembro de 1998,  
na Universidade de Aveiro — Portugal

Coordenação de Luís Machado de Abreu, Aveiro — 1999

# Sob o olhar de Spinoza



---

UNIVERSIDADE de AVEIRO  
Departamento de Línguas e Culturas

---

Ficha Técnica

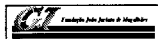
*Título*

SOB O OLHAR DE SPINOZA

*Coordenador*

LUÍS MACHADO DE ABREU

*Artes Gráficas e Serviços de Pré-Press*



146/99

*Impressão*

TIPAVE, INDÚSTRIAS GRÁFICAS DE AVEIRO

*Edição*

UNIVERSIDADE DE AVEIRO  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE SANTIAGO  
3810 AVEIRO

*Tiragem*

500 Exemplares

*Depósito Legal*

139718/99

*ISBN*

972-8021-84-4

# Sob o olhar de Spinoza

Actas do Seminário Luso-Hispânico sobre Spinoza  
realizado nos dias 13 e 14 de Novembro de 1998, na Universidade de Aveiro — Portugal

Coordenação de Luís Machado de Abreu

Aveiro — 1999

# Índice

SAUDAÇÕES AOS PARTICIPANTES	
<i>Luís Machado de Abreu</i> .....	7
<i>Atilano Domínguez</i> .....	9
SOBRE A LIBERDADE DE PENSAR APENAS UMA DIGRESSÃO	
<i>José Barata-Moura</i> .....	17
O INDIVÍDUO E O ESTADO NA FILOSOFIA DE SPINOSA	
<i>Diogo Pires Aurélio</i> .....	25
SPINOSA, HOBBS E A CONDIÇÃO FEMININA	
<i>Maria Luísa Ribeiro Ferreira</i> .....	39
A RECEPÇÃO DE SPINOZA EM PORTUGAL	
<i>Luís Machado de Abreu</i> .....	59
ESTADO ACTUAL DOS ESTUDOS SPINOSISTAS EM PORTUGAL	
<i>Luís Machado de Abreu</i> .....	67
BIBLIOGRAFIA PORTUGUESA DE SPINOZA	
<i>Luís Machado de Abreu</i> .....	79

# Saudações aos participantes

*Luís Machado de Abreu*

Universidade de Aveiro

Começo por saudar quantos, de longe ou de perto, de Ciudad Real, Madrid, Santiago de Compostela, Sevilha, Barcelona, Antioquia (Colômbia), Lisboa, Porto, Coimbra e Aveiro, decidiram interromper as tarefas do quotidiano e vieram reunir-se connosco à procura de um pouco mais de luz acerca do pensamento e obra de Bento de Spinoza. Sejam bem-vindos!

Felicito, antes de mais, a Universidade de Aveiro que, neste ano em que celebra os seus vinte e cinco anos de vida, através dos seus órgãos dirigentes e especialmente na pessoa do Senhor Reitor, aqui mui dignamente representado pelo Senhor Vice-Reitor, Professor Doutor Manuel Assunção, quis abrir-nos as portas para que esta iniciativa se pudesse realizar com as condições de dignidade e de êxito desejáveis. Esta felicitação estende-se também ao Presidente do Conselho Directivo do Departamento de Línguas e Culturas que, desde o princípio, acolheu e apoiou a ideia, pondo à disposição deste seminário os recursos humanos e materiais considerados necessários.

Trata-se de um encontro Luso-Hispânico, o primeiro, tanto quanto julgo saber, que, em torno da figura prestigiosa de Bento de Spinoza, se realiza em Portugal. Presidem à sua organização os objectivos programáticos seguintes:

1. aprofundar o estudo do pensamento e obra de Spinoza;
2. fazer o levantamento do estado actual da investigação sobre Spinoza em Portugal;
3. contribuir para a renovação de interesse pelo pensamento e obra de Spinoza;
4. aprofundar, desenvolver e consolidar a colaboração entre investigadores portugueses e espanhóis, na área dos estudos espinosistas.

Quero aproveitar este momento para prestar comovida homenagem a dois estudiosos de Spinoza e queridos amigos, que nos deixaram recentemente. Lembro-os em boa memória: o Professor Francisco Vieira Jordão, da Universidade de Coimbra, e o Professor Romano García, da Universidade de Extremadura, em Cáceres. O desaparecimento de Romano García agrediu-me profundamente por ser inesperado, e porque era generosa e forte a amizade que nos uniu, desde que nos conhecemos, no Congresso de Almagro sobre *Spinoza y España*. Reli a sua última carta, datada de Fevereiro de 1998, cerca de um mês antes de falecer. Entre outras coisas, escrevia:

"Tenía ilusión de acudir a Sevilla, especialmente para reencontrarme contigo. Las fechas de las Jornadas fueron aplazadas en dos ocasiones. Espero que las establecidas últimamente me cojan recuperado y podamos encontrarnos en Sevilla o en Ciudad Real. Más ilusión me hace la reunión que se celebraría en Portugal — según nos comunica el Director del Seminario Permanente."

O Seminário Luso-Hispânico de Aveiro regista carinhosamente a falta de Romano García, mas sente-se reconfortado com o seu exemplo de iberismo cultural e afectivo.

Formulo os meus sinceros votos para que os trabalhos, agora iniciados, instruem, deleitem e enriqueçam o espírito de quantos neles vamos participar.

Aveiro, 13 de Novembro de 1998

# Spinozistas Portugueses y el Seminario Spinoza

Palabras de saludo

*Atilano Domínguez*

Presidente del Seminario Spinoza

Mi amigo Luis Machado de Abreu me pide que recoja por escrito las palabras de saludo que dirigí a los asistentes al *Seminario Luso-Hispánico* celebrado en la Universidad de Aveiro los días 13 y 14 de noviembre de 1998. Y me ruega que añada una breve historia del *Seminario Spinoza*, cuya Asamblea anual dió ocasión a que él organizara dicho acto.

Aunque al lector pueda parecerle un poco extraño, en este momento me resulta mucho más difícil reproducir mis palabras de saludo que describir la organización y actividades del *Seminario Spinoza*. Y es que mi saludo fue la expresión espontánea de un sentimiento, y la historia del *Seminario* es el relato de un hecho ya pasado y de alguna manera objetivo. Aquellas mis palabras brotaron con la fuerza y la sencillez del saludo a un amigo al que se encuentra de forma inesperada. No las había preparado ni tenía delante, como sería de rigor, un guión trazado sobre la marcha. Para la historia, en cambio, cuento con la "crónica" que entregué a los asistentes a aquel acto. Por eso, mi saludo de entonces se traducirá ahora en una especie de historia personal: de mis encuentros con Luis Machado de Abreu y con otros spinozistas portugueses. Serán, pues, dos pequeñas historias; una más próxima y biográfica, y la otra más alejada ya y menos personal. Para fingir lo imposible, permítaseme que ponga el texto de la primera entre comillas, ese signo admirable de lejanía, un extraño ejemplo de metalenguaje, que intenta recuperar el calor y la presencia de un texto que otro dijera. ¿Podré hacerlo con mis propias palabras y palabras de saludo a unos amigos?

"Es para mí una alegría y un honor hallarme entre ustedes para asistir a este *Seminario Luso-Hispánico sobre Spinoza*, entre cuyos actos está previsto un espacio para la Asamblea anual del *Seminario Spinoza*. Cuando, hace un año, Luis Machado de Abreu me expresó su deseo de que, en la Asamblea de Sevilla, se propusiera la candidatura de Aveiro para 1998, lo recibí con gran ilusión y así fue aceptado por todos los allí presentes. Aunque la distancia y las comunicaciones, siempre menos fáciles entre países distintos, han impedido que la asistencia de españoles fuera más numerosa, está bien compensada por la excelente organización del acto y por la alta calidad de los ponentes. Felicito por ello a Luis Machado, que es su organizador y animador, así como a João Torrão, Director del Departamento de Línguas e Culturas, y a Manuel Assunção,



Vicerrector de Relaciones Internacionales, que con su presencia manifiestan el apoyo que ambas instituciones han dado en todo momento a este encuentro.

"Decía que es para mí una alegría y un honor estar hoy aquí con ustedes. Alegría, por hallarme entre amigos; honor, porque los spinozistas portugueses me merecen una alta estima. Entre unos y otros está Luis Machado. Desde hace seis años que le conocí, en el Congreso de Almagro sobre las relaciones entre *Spinoza y España*, hemos mantenido una correspondencia permanente. Su calidad humana está plasmada en las emocionadas palabras que acaba de dedicar al común amigo y miembro del *Seminario Spinoza*, Romano García, fallecido el 28 de marzo pasado. Su amabilidad y cortesía, ese "buen hacer" que decimos los españoles, están reflejadas en los detalles de estas jornadas. Por eso, no les sorprenderá que diga que estoy contento. Por otra parte, no puedo ocultar que yo soy de Galicia y me siento un poco hermano de los habitantes de estas tierras. El habla de las gentes, con ese acento cadencioso, y el ambiente lloviznoso y suave han despertado en mí esa "morriña" que los gallegos sentimos al volver a nuestra tierra o simplemente al traer a la memoria su imagen. Y es que, al verme aquí entre ustedes, en esta nueva y hermosa Universidad, rodeada de campiña y tendida como la palma de una mano hacia la bahía, me siento un poco en casa.

"Junto a esa alegría, venida de las gentes y las tierras, siento el gran honor de hallarme ante un grupo de estudiosos de Spinoza de alta calidad, cuyos rostros me traen a la mente otros ausentes. Luis Machado nos los recordará a todos dentro de un momento. Ya conocía a varios por sus publicaciones. Pero tuve ocasión de comprobarlo más de cerca, hace ahora año y medio, durante el *Encuentro Hispano-Portugués* de Santiago de Compostela. Todos los asistentes nos llevamos de allí la convicción del alto nivel, humano e intelectual, de los cinco o seis ponentes portugueses y lo hemos comentado más de una vez. Sus investigaciones van desde los aspectos históricos, donde han hecho aportaciones de primera mano, hasta la traducción de obras de Spinoza y estudios monográficos sobre la metafísica y la epistemología, la ética y la política. Un espíritu abierto y bien informado, y más si es español, por la afinidad histórica y cultural, no puede ignorar a los spinozistas portugueses.

"Por eso, aunque no seamos muchos, ni aquí ni en el *Seminario Spinoza*, debemos sentirnos orgullosos de nuestro trabajo. Como es bien sabido, las innovaciones en la educación y la cultura no suelen venir de las masas amorfas, sino de pequeños grupos bien organizados y llenos de entusiasmo. Estoy seguro de que estas Jornadas serán una prueba de ello. No sólo contribuirán a trabar lazos de amistad entre spinozistas de dos países vecinos y amigos, sino también a descubrir algo nuevo en la filosofía de Spinoza y, por tanto, en el mundo actual y en nosotros mismos. La temática así lo hace esperar. Junto a un bosquejo de la situación de los estudios spinozistas en Portugal, respaldado por una exposición bibliográfica, a cargo de Luis Machado de Abreu, dos temas de máxima actualidad: las relaciones entre individuo y Estado por Diogo Pires Aurelio y la actitud de Spinoza hacia la mujer por María Luisa Ribeiro Ferreira. A estas

contribuciones ha venido a añadirse, fuera de programa, la ponencia de José Barata-Moura sobre la libertad de pensar. Su colaboración y presencia, en circunstancias nada favorables, así como la del Director del Departamento y del Vicerrector, nos dan a todos, y en particular a Luis Machado, y también a mí, un motivo más de alegría y de honor. Gracias, pues, a ellos y a todos los aquí presentes".

Y ahora, algunos datos sobre el *Seminario Spinoza*. "Habent sua fata libelli". Sí, todo librito tiene su pequeña historia y también su prehistoria. Y lo mismo sucede con las instituciones. La historia del *Seminario Spinoza* comienza en 1990; pero la prehistoria se remonta un poco más lejos. Debí ser allá por el otoño de 1982. Un buen día, sin saber por qué, recibí una carta del hoy gran amigo mío Pierre-François Moreau. Me invitaba a participar en un Coloquio sobre la presencia de Spinoza en la época "Entre Lumières et Romantisme", que tendría lugar en septiembre de 1983, en la "Ecole Normale Supérieure" de Fontenay-aux-Roses, cerca de Paris. Acepté su invitación y, después de zambullirme durante unos meses en esas aguas desconocidas, presenté un trabajo bajo el título bien significativo: *Présence et absence de Spinoza en Espagne (1750-1878)*.

Esa incursión por las obras de algunos de los personajes de nuestro país, entre los mejor informados sobre el pensamiento europeo, me confirmó la impresión que tenía desde una década antes: el contraste entre la presencia de Spinoza en España y en otros países. Durante la elaboración de mi tesis sobre Spinoza, había tomado nota de los títulos en español, y eran realmente muy escasos. Ahora, en Fontenay, constataba que no sólo era así, sino que seguía siéndolo. Francia, Holanda, Italia no sólo habían estudiado ya esa presencia, sino que contaban con asociaciones que mantenían vivo el interés por ese gran pensador de origen ibérico.

De esa inquietud surgió mi plan, hecho posible por una ayuda especial de la Fundación *Juan March*, de traducir las obras de Spinoza y de hacer un estudio sistemático de su influencia en nuestra cultura. Este es el contexto temporal y personal, la prehistoria del *Seminario Spinoza*. Con esa idea, y el apoyo de mi Universidad, anuncié un Congreso Internacional en Almagro (Ciudad Real). Fue una grata sorpresa para mí la respuesta positiva de grandes spinozistas de todo el mundo. Y una experiencia inolvidable ver reunidos para octubre de 1990 en un "lugar de la Mancha", esta tierra llana y seca del *Quijote*, pero verdeante y acogedora en esa época de otoño, a estudiosos venidos de todos los rincones de España y de otros países. En sus Actas, editadas por la Universidad de Castilla-La Mancha bajo el título *La ética de Spinoza* (Cuenca, 1992, 521 p.), aparecen casi todos los nombres más prestigiosos del momento: de Alemania Federal W. Bartuschat y M. Walther, de Alemania del Este H. Seidel, de Argentina L. Madanes, de Bélgica H. De Dijn y Cl. Troisfontaines, de Canadá G. Boss, de Estados Unidos E. Curley y L. C. Rice, de Francia L. Bove, R. Misrahi, J. Préposiet y B. Rousset, de Holanda Wim Klever, de Inglaterra E. E. Harris, de Israel E. Yakira y Y. Yovel, de Italia F. Biasutti, E. Giancotti y F. Mignini, y de Portugal L. Machado de Abreu. ¿Qué mejor compañía para lanzar la idea de la creación de un *Seminario Spinoza* en España?

Efectivamente, mi propuesta fue bien acogida y el 15 de diciembre se aprobaron los Estatutos y se eligió la Junta Directiva. La sede provisional sería el Departamento de Filosofía de la Universidad de Castilla-La Mancha, en Ciudad Real. Su objetivo, estudiar y difundir el pensamiento de Spinoza, sin ánimo proselitista ni límite ideológico alguno. Se celebraría una Asamblea anual y se publicarían sus dos conferencias en los *Cuadernos del Seminario Spinoza*. Si hubiera fondos, se crearía una Biblioteca aneja al mismo. He ahí cómo una primera inquietud se hizo poco a poco idea, y cómo una idea se plasmó en un proyecto, que era un camino abierto a quien quisiera unirse al grupo y seguir la ruta.

Al volver hoy la vista atrás, me da la impresión de un largo viaje. No porque esté cansado, sino porque me parecen demasiadas cosas para tan sencilla idea y tan escasos medios. En este momento, el *Seminario Spinoza* está inscrito oficialmente entre las instituciones culturales sin ánimo de lucro, y la lista de sus miembros se eleva a sesenta y cinco, quince de ellos extranjeros. Se han celebrado nueve Asambleas, todas ellas en ciudades distintas, y en algunos casos sus coordinadores han aprovechado la ocasión para organizar unas Jornadas o un Congreso, cuyas Actas se han publicado casi siempre. Permítaseme que añada algunos datos más concretos.

Ya he aludido al acto fundacional, el Congreso de Almagro de 1990. Allí mismo se anunció que se convocaría para 1992, también en Almagro, otro Congreso sobre las "Relaciones entre Spinoza y España", que completara el anterior. No se quiso, sin embargo, que pasaran dos años sin ninguna actividad. De ahí que Eugenio Fernández García, haciendo honor a su cargo de Vicepresidente, organizó la Asamblea de 1991 en la Universidad Complutense de Madrid, junto con una serie de conferencias y un seminario, todo ello en torno al tema "*B. Spinoza: ética y política*".

La Asamblea de 1992 coincidió con el ya anunciado Congreso de Almagro, celebrado del 5 al 7 de noviembre. Aunque, en principio, sólo se preveía la participación española, se invitó también a tres o cuatro extranjeros. Sus veintisiete ponencias, editadas también por mi Universidad bajo el título *Spinoza y España* (Cuenca, 1994, 348 p.), tocan cuatro puntos centrales: como marco general, sendos trabajos de síntesis sobre la presencia de Spinoza en Francia, Holanda, Italia y Portugal; un primer esbozo de la presencia de España en Spinoza, tomando como guía su biblioteca y otras fuentes; una segunda aproximación a la presencia de Spinoza en España, desde la Ilustración a nuestros días; y una bibliografía general sobre el tema, con especial atención a la que yo suelo llamar (*sit venia verbi*) "biblioteca española de Spinoza".

Nuestro amigo Romano García no podía haberse ido sin haber organizado, desde aquel bello rincón de Cáceres, una reunión con el grupo de spinozistas. Por razones personales no pude asistir; pero quienes lo hicieron, como el Secretario del *Seminario Spinoza*, Julián Carvajal, y el propio Luis Machado, nos han contado varias veces la cálida acogida que les hizo a todos y la tertulia interminable en la parte antigua de la

ciudad, la noche del 16 al 17 de noviembre de 1993. Sus compañeros del Dpto. de Historia sienten hacia su persona y su quehacer el mismo afecto y respeto; y por eso, después de un acto de homenaje personal, ya celebrado, preparan un número especial de la *Revista de Extremadura*, que llevará por título "Romano García y el Tercer Milenio".

Otras dos bellas ciudades fueron sede de las Asambleas de 1994 y 1995, que sirvieron de colofón a sendos ciclos de conferencias. En Salamanca, Cirilo Flórez eligió como tema central *Spinoza y el Barroco* y como fecha la semana del 21 al 26 de noviembre. También allí estaba el fiel amigo Romano García, y él fue el encargado de hacer una sencilla *Evocación de Emilia Giancotti* que acababa de desaparecer. En Cuenca, Javier Espinosa prefirió proyectar a Spinoza sobre un marco más amplio, acorde con los intereses de estudiantes no filósofos, como muestra el lema por él elegido, *Semana de filosofía actual*, cuyos textos fueron publicados en un pequeño volumen por nuestra Universidad (Cuenca, 1996). La ciudad de "las casas colgadas", impresionante mirador sobre las hoces del río Huécar, seguirá despertando en muchos el deseo de volver.

Y después de Almagro, Cáceres, Salamanca y Cuenca, el camino spinozista también llegó a Santiago de Compostela. Jesús Blanco aprovechó la cercanía y las históricas relaciones entre Galicia y Portugal para dar a la séptima Asamblea un ámbito internacional. Bajo el modesto y sugestivo título de *Encuentro Hispano-Portugués. Ética y política*, organizó un auténtico Congreso, en el que participaron gran parte de los profesores y estudiantes de su Universidad, un nutrido grupo de spinozistas portugueses y españoles, y otras figuras del campo de la ética. Los peregrinos spinozianos realizamos un auténtico maratón filosófico, pues en solo tres días, del 5 al 7 de marzo de 1997, escuchamos y debatimos más de treinta comunicaciones. Ahora, todos esperamos con cierta ansiedad el volumen que las recoge, pues hace varios meses que sabemos que ha salido limpio de las prensas y sólo espera ponerse el traje de fiesta para dejarse ver en la calle.

Finalmente, Ramón Rodríguez Aguilera fue el encargado de recibir en la Universidad de Sevilla a la octava Asamblea. En la bellísima ciudad de la Giralda y del Guadalquivir, nos reunimos un pequeño grupo el 21 de febrero de 1998 y escuchamos tres breves conferencias, una de ellas a cargo del primer hispano-americano que se hace miembro del *Seminario Spinoza*: Humberto Giannini, profesor de la Universidad de Santiago de Chile. Y de Sevilla, de nuevo a Madrid. En el marco del multitudinario "Congreso Ibero-Americano de Filosofía", sus organizadores no olvidaron reservar un hueco para distintas asociaciones. El 25 de septiembre, por la tarde, un grupo numeroso de profesores y estudiantes, de muy varia procedencia, asistimos a las tres disertaciones organizadas por el *Seminario Spinoza*. Cuatro de ellos ya han solicitado su inscripción.

Dos nuevos datos para terminar. Aparte de los cuatro volúmenes de Actas citados, se han publicado diez números de los *Cuadernos del Seminario Spinoza*, cuyo contenido damos en nota<sup>1</sup>. Bajo la coordinación de Eugenio Fernández, se ha comenzado a publicar el "Boletín de Bibliografía Spinozista" en los *Anales del Seminario de H.<sup>a</sup> de la Filosofía* (Madrid, Universidad Complutense), del que acaba de aparecer el segundo número.

En ocho años de andadura, el *Seminario Spinoza* ha contribuido a avivar el estudio de un filósofo de sangre ibérica y de fuerte contextura teórica. La radicalidad de sus críticas a la cultura clásica corre pareja con su profunda inspiración ética y política. Si su obra no ha pasado nunca indiferente, lo pasa menos en nuestros días. Seguramente que a unos les apasiona y a otros les irrita más de lo que quizá reconozcan. Buena prueba de que sus ideas son necesaria referencia para todo pensador no mediocre, que se atreve, como hiciera Jacob, a luchar con el ángel (*Génesis*, 22, 25-33). Y el ángel del filósofo es, como intuyera Unamuno, el propio destino. En esa lucha, Unamuno y Spinoza se enfrentan al mismo ángel, pero también el uno al otro. "Leed su *Ética* como lo que es, como un desesperado poema elegíaco, y decidme si no se oye allí, por debajo de las escuetas y, al parecer, serenas proposiciones expuestas *more geometrico*, el eco lúgubre de los salmos proféticos. Aquella no es la filosofía de la resignación, sino de la desesperación. Y, cuando escribía lo de que el hombre libre en todo piensa, menos en la muerte, y es su sabiduría meditación, no de la muerte, sino de la vida humana (,) sentíase, como nos sentimos todos, esclavo, y pensaba en la muerte; y para libertarse, aunque en vano, de este pensamiento, lo escribía"<sup>2</sup>.

Esta idea me trae a la mente el poema "*Homenaje a Spinoza*" del portugués Jorge de Sena, cuya copia nos fue entregada en Aveiro y que casi emula al de Borges. Permítaseme recogerlo aquí como contrapunto de Unamuno e insuperable colofón a mis palabras.

<sup>1</sup> Javier Peña Echeverría: *Libertad y comunidad en Espinosa*, 1992, 24; (2) Miquel Beltrán: *El antipredestinacismo de Spinoza*, 1992, 20; (3) Eugenio Fernández: *El poder de la imaginación*, 1994, 31; (4) Francisco José Martínez: *El poder constituyente de la imaginación en Espinosa como respuesta a la crisis política del Barroco*, 1994, 17; (5) Vidal Peña: *Espinosa. Categorías jurídicas y ontología dinámica*, 1995, 28; (6) Luciano Espinosa Rubio: *Sobre razón y naturaleza en Spinoza*, 1996, 35; (7) Javier Espinosa: *La religión natural en Spinoza*, 1996, 26; (8) Humberto Giannini: *El desplazamiento del sujeto*, 1998, 1-10; (8) Práxedes Caballero: *El "caso Spinoza". Un asunto (también) político*, 1998, 13-27; (9) Ramón Rodríguez Aguilera: *El cuerpo del mundo*, 1998, 26. (10) Atilano Domínguez: *Catálogo de la Colección Spinoza (1785-1921) de la Real Academia de Jurisprudencia y otras bibliotecas de Madrid*, 1998, 20. Se observará que aún no está impreso un texto de 1995.

<sup>2</sup> *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. 2, al final (Espasa Calpe, Madrid, p. 49). Según Unamuno, Spinoza sería ateo, como Nietzsche, por no haber sabido salvar la inmortalidad personal: pp. 30-31, 42, 44, 52-53, 54, 93-94, 100-103, 133-4, 183, 202-3.

## **Homenagem a Spinoza**

*Lentes poliu para de Holanda os míopes,  
que delas precisavam para a escrita  
comercial do açúcar, e saborearem  
os cantos delicados das pinturas.  
Judeu sem sinagoga e sem península  
ibérica de avós, moral geómetra  
os ângulos mediu aos teoremas  
da vida humana em lentes tão convexas  
que até o latim lhe é como hebraico morto.  
E sem de deus teólogo, traçou  
as linhas da cidade constituída  
segundo as leis dos anjos da razão.  
E Bento se chamava este coitado  
da suma gentileza de existir-se  
e de pensar-se em glória a paciência triste  
de polir lentes sem ter deus nem pátria.  
Mas só assim é que os cristais flamejam  
em pura transparência apavorada.*

*(22 de nov. 1970)<sup>3</sup>*

---

<sup>3</sup> Jorge Sena, *Poesia* — III. Lisboa, Ed. 70, 1989, p. 154.

## Homenaje a Spinoza

*Para de Holanda miopes pulió lentes  
que les sirviesen de ayuda a la escritura  
comercial del azúcar y al deleite  
del canto tenue de cada pintura.  
Judío sin sinagoga y sin ritual,  
sin patria ibera, geómetra moral  
midió los ángulos a los teoremas  
de humana vida en tan convexas lentes  
que hasta el latín cual muerto hebraico fuera.  
Sin teólogo de dios trazó su mente  
líneas de la ciudad así formada  
como ángeles de la razón dictaban.  
Bendito este buen hombre se llamaba  
por el supremo don de la existencia,  
por en gloria verter la gris paciencia  
de así lentes pulir, sin dios ni patria.  
Mas sólo así el cristal resplandecía  
en pura transparencia estremecida.  
(22 de nov. 1970)*

(Trad. de Carlos de Miguel Mora)

# Sobre a liberdade do pensar. Apenas uma digressão

*José Barata-Moura*

Universidade de Lisboa

## 1.

Agradeço penhorado o honroso convite para tomar a palavra em mais esta edição de um seminário luso-espanhol em torno de Spinoza.

No desempenho de funções reitorais, não é o tempo, nem a ocasião, nem a necessidade que faltam para exercitar o pensar; o que, por vezes, desconcerta e perturba, mas também desafia, é a aplicação *in concreto* do pensar a domínios e problemáticas em que pode não ser imediatamente evidente, clara e distinta a sua componente filosófica.

Mal andariam os reitores se não pensassem; mas bem coarctados se encontram na sua pendência filosofante.

Em qualquer caso, e porque a Universidade se não restringe à sua administração, é sempre gratificante poder ocupar algum tempo com aquilo de que verdadeiramente gostamos.

Renovo, por isso, os meus agradecimentos pela oportunidade que os organizadores deste colóquio generosamente entenderam conceder-me.

## 2.

É sobejamente conhecida a desconfiança de Spinoza relativamente às universidades financiadas por dinheiros públicos; tal como assinala no *Tratado Político*: "As academias que são fundadas a expensas do Estado [*Respublica*] são instituídas não tanto para cultivar os engenhos mas para os reprimir [*coercere*]"<sup>1</sup>.

Em conformidade e tal como no parágrafo que citamos adiante se refere, Spinoza mostra-se mais favorável a que, "num Estado livre" (*in libera Republica*), posto o

---

<sup>1</sup> "Academiae, quae sumptibus Reip. fundantur, non tam ad ingenia colenda, quam ad eadem coërcenda instituuntur.", Benedictus SPINOZA, *Tractatus Politicus*, VIII, 49; *Opera quotquot reperta sunt*, ed. J. Van Vloten e J.P.N. Land (doravante: O), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1914<sup>3</sup>, vol. II, p. 69.



desígnio de que "as ciências e as artes" (*scientiae et artes*) se desenvolvam, seja concedida "a licença de ensinar publicamente" (*venia publice docere*) a quem a solicitar, exercendo esse magistério "a expensas suas e com o perigo da sua fama" (*suis sumptibus, suaque famae periculo*).

Do ponto de vista histórico e institucional, Spinoza privilegia aqui uma como abordagem defensiva, tingida de reservas e de cautelas perante o maquinismo dos poderes estabelecidos. Toma como ambiente de referência fáctico uma circunstância em que o Estado assoma e funciona, não tanto como comunidade social de interesses fundamentais, mas como tutela que instrumentaliza os dispositivos ao seu alcance (designadamente, de endoutrinamento) para a consecução e reforço dos seus objectivos próprios de dominação.

Na verdade, o contorno próximo destes pronunciamentos acerca da assunção financeira da educação superior não aponta para um estádio (democrático) em que "o homem seja um deus para o homem" (*hominem homini Deus esse*), porque os humanos vivem "sob a conduta da razão" (*ex ductu Rationis*)<sup>2</sup>; reflecte, sim, uma estratégia de demarcação e oposição relativamente a um "governo" (tendencialmente) "violento" (*imperium violentum*) que "quer prescrever aquilo que há que abraçar como verdadeiro e que repelir como falso" (*praescribere vult, quid tanquam verum amplecti, et tanquam falsum rejicere*), imiscuindo-se, assim, de modo abusivo, no exercício humanamente constitutivo de uma "faculdade de livremente raciocinar e de ajuizar das coisas quaisquer que elas sejam" (*facultas libere ratiocinandi, et de rebus quibuscunque judicandi*)<sup>3</sup>.

Do ponto de vista subjectivo, o fundo subjacente a este posicionamento spinozano de distanciação relativamente a uma tutela estatal do magistério universitário prende-se, por um lado, com a reivindicação principal de uma "libertas philosophandi" — de que se entende não abdicar, mas que, do mesmo passo se reconhece poder "perturbar a religião publicamente estabelecida" (*publice stabilitam Religionem perturbare*)<sup>4</sup> —, e, por outro lado, sublinha a exigência incontornável de um empenhamento pleno, e por isso assumindo os riscos correspondentes, na tarefa da procura e da exposição da verdade, "escopo" (*scopus*) de toda a actividade filosófica<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> cf. SPINOZA, *Ethica, ordine geometrico demonstrata*, IV, 35, scholium; O, vol. I, p. 206.

<sup>3</sup> cf. SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus*, XX; O, vol. II, p. 305.

<sup>4</sup> Estes pontos são claros na resposta em que Spinoza declina o convite para ensinar na Universidade de Heidelberg, onde aliás também se acrescentam outros motivos de natureza privada. cf. SPINOZA, *Epistolae*, XLVIII; O, vol. III, pp. 170-171.

<sup>5</sup> "O escopo da filosofia, com efeito, não é nada mais do que a verdade" — "Philosophiae enim scopus nihil est praeter veritatem", SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus*, XIV; O, vol. II, p. 249.

### 3.

A "liberdade do filosofar" — enquanto exercício não alienado e comunicativo de racionalidade em demanda do verdadeiro — é, por conseguinte, um nuclear e relevante tema spinozano.

A proclamada e realizanda finalidade do Estado (*finis Reipublicae*) não é "dominar" (*dominari*) nem "reprimir pelo medo" (*metu retinere*) — isto é, "converter os homens de seres racionais, em bestas ou autómatos" (*homines ex rationalibus bestias vel automata facere*) —, mas, bem pelo contrário, a promoção esclarecida da "liberdade" (*libertas*), por recurso persistente a um uso dialogado e comunitário da razão<sup>6</sup>.

Diversificadamente, este tópico transparece e irradia, aliás, como preocupação e ocupação, em todo o programa ocidental da modernidade filosófica, segundo as acentuações peculiares dos tempos e das doutrinas.

Subjaz a toda a luta secular contra o império do preconceito e da autoridade cega, desenha os rumos poli-orientados de uma investigação franca dos processos mundanos; sublinha traços constituintes e cuidados permanentes de uma convivência social democrática; assinala a base estruturante e a perspectiva reitora de uma autonomia racional do ético; desdobra e estende o território ontológico a perscrutar, em que um destino de humanidade se insere e intervem — como modalidade específica de mediação, agência e transformação — no curso histórico do ser.

É, de algum modo por tudo isto que Hegel no — marco dos supostos em que se move e no horizonte doutrinário a que aporta — não deixa de nos apresentar "a liberdade do pensar" (*die Freiheit des Denkens*) como "condição do começo" (*Bedingung des Anfangs*) da própria filosofia e da sua história<sup>7</sup>.

Estimulado pela riqueza sugestiva da problemática — e ensaiando um itinerário algo solto de justificações textuais para as interlocuções que subtendem cada passo da meditação —, seja-me permitido aqui passar a adiantar, esquematicamente, algumas teses ou orientações, porventura propiciadoras de algum aprofundamento do debate acerca da conjugação de liberdade e de pensar.

---

<sup>6</sup> cf. SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus*, XX; O, vol. II, p. 306.

<sup>7</sup> cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Einleitung; *Theorie Werkausgabe*, red. Eva Moldenhauer e Karl M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, vol. 18, pp. 115-117.

## 4.

Como observação preliminar lembraria que o *filosofar* é uma *modalidade específica do pensar*. Não é seguramente a única nem provavelmente merece — em termos culturais — exclusivos títulos de privilégio.

De qualquer modo, o conjunto de actividades teóricas reuníveis sob a designação genérica de "pensar filosófico", recortando-se na processualidade do real, em que se inscreve, e não dispensando um emprego autónomo e criativo da racionalidade, estabelece *questionações* que rompem a carapaça rígida da imediatez na aparência intransponível, desenvolve a vigilância crítica que permite revelar a complexidade e contraditoriedade de que o ser se tece e entretece, busca o registo da *fundamentação* que nos desvenda a bateria de supostos e estruturas que comandam a fenomenalização deveniente e as suas rotas de futuro, perscruta o *horizonte de possibilidades* que cada existência adiante de si projecta, isto é, obnubila e prepara.

Esboçado este rápido enquadramento tópico, seja-me permitido, então, avançar para uma elucidação telegráfica, meramente indicativa, de algumas teses susceptíveis de pontuar um adentramento pelo tema da conjunção de "liberdade" e pensar".

## 5.

*Todo o pensar é um exercício de liberdade.*

Pela opção que representa, pelo elemento em que respira, pela força que lhe conduz a indagação. Desde logo, porque se constitui como forma de determinar, ou de autodeterminar, o que fazemos com o viver.

Enquanto actividade teórica, o pensar corresponde a uma modalidade tensional em que o viver se plasma, no quadro deveniente de uma interacção complexa e dialéctica com outras das suas determinações e envolvências. Neste sentido, é uma destinação ou ocupação de tempo e energias para uma tarefa específica de sopesamento das realidades e do seu curso, em que a dimensão re-flexiva introduz ou abre um espaço de consciência, de distanciamento, de questionação — potencialmente, de crítica —, apontado a uma transgressão da mera positividade sofrida.

A decisão pelo pensar, posto que nunca incondicionada, é, não obstante, acto de liberdade — agenciamento autónomo de um itinerário vital, no horizonte sempre de um conjunto de determinações e de processos que lhe definem o contorno de génese, de movimento e de realização.

## 6.

*O exercício esclarecido da liberdade não dispensa o pensar.*

Pelo contrário: reclama-o, cita-o, fornece-lhe um campo plástico de exigências, de enquadramento, de intervenção.

Porque espontaneidade livre não é psitacismo cego; porque autonomia não é automaticidade; porque a determinação concreta de um acto não abstrai do seu teor — a liberdade convoca o momento do pensar, como vector constitutivo de mediação e de enriquecimento da racionalidade das atitudes e dos comportamentos.

Estruturalmente *humana*, a liberdade interpela todos os homens e concita o homem todo. Por isso, a demanda de esclarecimento tem de enformar as suas actuações.

## 7.

*Importa estarmos livres para o pensar*, isto é disponíveis e despertos para o exercer em termos de radicalidade, de vigilância crítica, de problematização prospectiva.

Acolher o desafio do pensar significa romper com a dominação inquestionada da imediatez, que na sua facticidade menospreza e ameaça bloquear uma inquirição funda dos seus supostos, um ajuizamento consequente do seu teor, uma exploração criativa dos seus possíveis, uma dinamização da negatividade em horizonte tendencialmente transformador.

Acolher o desafio do pensar significa dar combate à debilitação da iniciativa induzida pelo reinado do preconceito reciclado e das pulsões irresistidas de conformação ou formatação, associando, num movimento integrado e com projecto, a denúncia, a crítica e a propositura de orientações novas e sustentáveis a empreender.

Acolher o desafio do pensar significa, em suma, abrir-se proactivamente às interpelações históricas do ser, assumindo o cuidado de uma lucidez que, na teoria como na prática, entreteça o corpo da razão.

## 8.

*Importa que o pensar assome e frutifique num ambiente de liberdade*, isto é, e desde logo, que constrangimentos exteriores abusivos lhe não asfixiem a respiração, embotem o gume e enfraqueçam o caminhar.

Porque autonomia não é autarcia, a liberdade é sempre uma tarefa de relação, que no, do e para o interior de uma teia de relacionamentos — com uma base determinada, vicissitudes várias e algum espaço de maleabilidade a explorar — ganha estação e projecto.

Solitário em algum momento, o pensar é também, por constituição intrínseca acto solidário, já que, sem uma dinâmica de comunicação e um prospecto de cooperação, nem sequer disporia dos elementos que vivifica, do contorno em que pro-duz, do campo sobre que se rebate.

A publicidade do pensar, o uso público da razão, emerge neste horizonte — nas figuras do diálogo, da conflitualidade, do apuramento de convergências, dissensões e linhas polideterminadas de actuação dos poderes — como condição seminal e estruturante a que não apenas há que atender, como também se impõe estimular e fazer progredir.

## 9.

*Livre e liberto, o pensar não é um mero débito incontinente de opiniões ou de sentimentos.* Por isso, a demanda de saber — mesmo em condições e contextos de que a perplexidade, a cautela ou a revisibilidade se não encontram liminarmente removidas —polariza e enforma o seu porfiar.

Trabalho concreto de racionalidade, o pensar não se limita a afirmar (de antemão, avulsamente, ao acaso das ocasiões): pergunta, escuta, examina, acolhe e pesa a contraditoriedade, adianta nos respondimentos uma positividade sobre que a crítica não deixará de voltar a debruçar-se.

O pensar atende e cultiva a mediação que sustenta e conduz ao resultado expresso; não se atém em exclusivo, não se detém somente, na sua proclamação como emblema derradeiro do que apenas houvesse que reter.

Neste sentido, é incontornavelmente, processo — afectivo também — de procura de um dar razão, ao longo e como decorrência do qual o próprio sentido, os sentidos, tranquila ou inquietadoramente, se perfilam, formam, desenham, sedimentam.

## 10.

*Pensada e pensante, a liberdade avoca sequênciã e consequênciã: prolonga-se na prática,* num elemento prático onde começa por engendrar-se, ganhar viso, poder destinante, e ao qual reverte cumprindo itinerários de materializaçãõ.

Nem o pensar se esgota numa interioridade ebúrnea de teoria sobrepairante; nem a liberdade se confina à intimidade ética de um puro momento subjectivo.

É dentro e de dentro do real que vivemos; é na deveniênciã trabalhada desse mundo que pensamos e agimos, inscrevendo nas realidades o sulco da nossa presença. Neste quadro, a prática corresponde ao processo humano de transformação material das realidades.

Liberdade e pensar são funções reais, justamente, porque num marco de realidade se firmam e afirmam, carregando um passado e um presente de determinações,

modelando e transformando as existências, condicionando e rasgando possibilidades e caminhos de porvir.

O destino prático do pensar é num exercício humano de liberdade que, quotidiana e socialmente, se concretiza.

## 11.

*A liberdade e o pensar são, por conseguinte, ingrediência humana e humanizante da historicidade do ser, enquanto modalidades de uma agência que como prática se materializa.*

Em termos ontológicos, na totalidade em processo em que o real consiste e devém, liberdade e pensar, enraizados em práticas que os corporizam, constituem vectores de humanidade na modelação e configuração da história.

Não se trata de instâncias estranhas, suplementares ou sobre-acrescentadas; não é um "excesso" de "espírito" ou de "acção" para que se volta um olhar esperançado e que se pretende convocar para fainas desatendidas; é do próprio âmago de um real que comporta humanidade — como instância específica do seu membramento, determinação e dinâmica — que se erguem e intervêm.

Daí o exigente *campo de responsabilidade* que se desdobra ao comportamento — colectivo, grupal, individual — dos humanos, no cunho a imprimir à tomada a cargo da sua destinação num contorno que, radicalmente, é o do próprio ser que integram.

Na verdade e com efeito, é da *qualidade* da nossa inscrição de humanidade no real que temos de curar; preocupando-nos e ocupando-nos com ela.

## 12.

Aqui chegados, poderíamos, para rematar, reverter a Spinoza e à sua permanente — transformada e transformanda — fonte de inspiração.

Com alguma frequência, e no âmbito de uma leitura que tende a privilegiar um registo de evidência, costuma interpretar-se a injunção de "actuar de acordo com a razão" como articulada a um marco essencial — por vezes, essencialista — de compreensão antropológica, ou ético-antropológica.

Efectivamente, é Spinoza mesmo que nos lembra: "Agir a partir da razão não é senão fazer aquelas coisas que se seguem com necessidade da nossa natureza considerada nela só"<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> "Ex Ratione agere nihil aliud est, quam ea agere, quae ex necessitate nostrae naturae, in se sola consideratae, sequuntur", SPINOZA, *Ethica*, IV, 59, Demonstratio; O, vol. I, p. 226.

Ora, talvez haja que radicalizar o tópic, inscrevendo-o num vector ontológico de escritura do próprio ser pelas colectividades de humanos.

A "natureza humana" não é apenas uma essência formal abstracta, isolada em algum enunciado definitório que lhe estipule e fixe os contornos; fundamentalmente, ela é uma condição de humanidade tecida num conjunto complexo de relações sociais que na história se dão, determinam e desenvolvem.

A "natureza humana", em termos ontológicos de raiz, é a *Natureza humana*, o ser humanizado ou humanamente trabalhado, o ser comportando os traços e as dinâmicas de uma humanidade que é ingrediência e agência sua.

Ou, como Spinoza também não se esquece de sublinhar: "não pode ocorrer que o homem não seja parte da Natureza"<sup>9</sup>.

Na realidade, é neste contexto ontológico deveniente que a operosidade humana se firma, desdobra, projecta. É aí também que continua a desafiar-nos o chamamento a um exercício livre do pensar.— para que uma liberdade pensada dê forma, e corpo, e respiração a uma prática de transformação que modele o devir à altura das possibilidades e anseios do nosso estádio de humanidade, em percurso de construção.

Lisboa, Novembro de 1998.

---

<sup>9</sup> "Fieri non potest, ut homo non sit Naturae pars", SPINOZA, *Ethica*, IV, 4; O, vol. I, p. 187

# O indivíduo e o Estado na filosofia de Espinosa

Diogo Pires Aurélio

Universidade Nova de Lisboa

Num artigo injustamente esquecido sobre Espinosa, Stanley Rosen, chama a atenção para o facto de o autor do *TP* designar por democracia, "não o número de vontades que escolhem os que vão governar, mas sim o haver leis que determinam especificamente quem terá o direito de votar". E acrescenta Rosen: "Na própria concepção da democracia, o acento é posto nas instituições e não nos indivíduos"<sup>1</sup>.

O que esta observação vem sublinhar, antes de mais, é o desvio que sofre, no pensamento espinosano, o conceito de democracia, tradicionalmente associado à implicação de todos os homens livres nas decisões sobre assuntos públicos. Ser governado por um, por vários, ou por todos, foi sempre o critério por que se distinguiram classicamente os regimes. É, pois, à revelia de semelhante critério que Espinosa escreve: "Se for estabelecido por lei que só os adultos que tenham atingido determinada idade, ou que só os primogénitos, assim que a idade lhes permitir, ou que só aqueles que pagam ao Estado certa quantia, têm direito a votar no Conselho Supremo e a gerir os assuntos de Estado, em todos esses casos o Estado deve chamar-se democrático, ainda que possa alguma vez acontecer que no Conselho Supremo estejam menos cidadãos do que estão quando o Estado é aristocrático, tal como antes o descrevemos"<sup>2</sup>. Não interessa o número de vontades ou de governantes, interessam as regras, as instituições por que se guia a actividade política. A diferença de instituições é que define os regimes e distingue os Estados uns dos outros.

É certo que a um maior número de governantes podem estar associadas diversas vantagens. No *TTP*, a democracia é apreciada, entre outras razões, por reduzir a probabilidade de leis absurdas, mediante a livre expressão das opiniões. Idêntico argumento surge no *TP*, quando o autor alega não haver perigo de "escravidão humilhante" por a plebe

---

<sup>1</sup> S. Rosen, "Benedict Spinoza", in L. Strauss and J. Cropsey (ed.), *History of Political Philosophy*, (Chicago, 1963), p. 442.

<sup>2</sup> "Si igitur jure institutum sit, ut Seniores tantummodo, qui ad certum ætatis annum pervenerunt, vel ut soli primogeniti, simulatque per ætatem licet, vel qui certam pecuniæ summam Reipublicæ contribuunt, jus suffragii in supremo Concilio, et imperii negotia tractandi habeant, quamvis hac ratione fieri posset, ut supremum Concilium ex paucioribus civibus componeretur, quam illud imperii Aristocratici, de quo supra egimus, erunt nihilominus hujusmodi imperia Democratia appellanda," *TP*, XI, 2, G III, 358.



confiar integralmente o *imperium* a um Conselho de aristocratas, abandonando a protecção que antes encontrava nas corporações medievais de artesãos e mercadores, as famosas *gilden* mencionadas por Espinosa e contra as quais se haviam insurgido os De Witt e outros regentes. "Com efeito, a vontade de um Conselho suficientemente grande não pode estar tão determinada pelos desejos quanto pela razão; porque os homens oscilam ao sabor das paixões, e não podem conduzir-se como que por uma só mente enquanto não desejarem o que é honesto ou, pelo menos, o que tem aspecto de o ser"<sup>3</sup>.

Uma soma de opiniões permanece, obviamente, no estrito plano da imaginação, onde cada um fala a partir da sua própria sensibilidade, da sua experiência, dos seus interesses e do seu "engenho". Mas o alargamento do número de vontades alarga o espectro de "engenhos" implicados. A igualdade que a todos é reconhecida recusa a qualquer deles o privilégio de traduzir isoladamente a lei. E o aplanar das rugosidades que assomam à superfície do tecido social, ou seja, a eliminação dos "Estados dentro do Estado", é o método para um confronto de opiniões todas elas aspirando a fazer lei e a ser poder, o qual contrasta com o tradicional confronto entre opiniões que já são poder, o confronto entre seitas ou grupos de interesses, patenteado ainda nos vestígios corporativos da sociedade medieval que se prolongaram até tarde na Alemanha e na Flandres. Entregues cada um ao seu próprio ponto de vista, os decisores só produzirão decisões estáveis à medida que se aproximarem do que é comum a todos, ou porque é "honesto" e, por conseguinte, universal e justo, ou porque assim parece à maior parte. Não é, em resumo, a quantidade de vontades que em si mesma faz a superioridade das decisões. É a virtual impessoalidade garantida por seu intermédio que as torna aceitáveis pelo maior número e, tanto quanto possível, estáveis.

A estabilidade é um valor invariavelmente associado à impessoalidade na formação dos Estados modernos. Conforme sublinha o historiador J. R. Strayer, uma das condições para o aparecimento destes é "que se estabeleçam instituições políticas impessoais e relativamente permanentes. [...] São necessárias instituições que possam sobreviver à mudança dos chefes e à flutuação da vontade de colaboração dos sub-grupos, instituições que permitam uma certa especialização na condução dos assuntos públicos e, portanto, uma maior eficácia do processo político, e que reforcem o sentimento de unidade política do grupo"<sup>4</sup>. Em quase toda a Europa, este incremento das instituições,

<sup>3</sup> "Nam Concilii adeo magni voluntas non tam a libidine, quam a ratione determinari potest; quippe homines ex malo affectu diverse trahuntur, nec una veluti mente duci possunt, nisi quatenus honesta appetunt, vel saltem quæ speciem honesti habent." *TP*, VIII, 6, G III, 326.

<sup>4</sup> J. R. Strayer, *On the medieval origins of the modern State* (1970), trad. franc. *Les Origines Médiévales de L'État Moderne* (Paris, 1979), p. 18. Sobre esta matéria, cfr. igualmente, além dos incontornáveis trabalhos de Weber, R. Mandrou, *L'Europe "Absolutiste", Raison et raison d'État, 1649-1775* (Paris, 1977); D. Reynié, "Le regard souverain, Statistique sociale et raison d'État au XVIIe siècle", in C. Lazzeri e D. Reynié (dir.), *La raison d'état: politique et rationalité* (Paris, 1992), pp. 43-82. No que toca à excepção ou "anomalia" holandesa, vide J. Huizinga, *Dutch Civilization in the 17th Century* (London, New York, 1968); S. Schama, *The Embarrassment of Riches* (New York, 1987), que apresenta abundante bibliografia; e H. Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza* (Paris, 1990). A designação de "anomalia"

ou daquilo a que hoje chamaríamos "aparelho de Estado", ocorre em simultâneo com o reforço das monarquias absolutas. Sendo embora a unidade do soberano que confere à multidão personalidade jurídica e política — *status civilis* —, é através das instituições que se faz a articulação dos vários membros do corpo que se representa na pessoa do soberano. *L'État c'est moi*, a famigerada frase atribuída a Luis XIV, traduz exactamente esse triângulo formado pela multidão, o Estado e a soberania, tal como foi evidenciado pela interpretação de L. Marin<sup>5</sup> e tal como Hobbes, de resto, já havia pressentido: "a Soberania é uma *alma* artificial, que dá vida e movimento a todo o corpo; os *Magistrados* e outros *Funcionários*, judiciais ou executivos, são articulações artificiais"<sup>6</sup>. No *TP*, contudo, a unidade da soberania e o seu carácter absoluto, já teorizados por Bodin e consensualmente aceites na teoria jurídica do sec. XVII, vão incorporar, não só a experiência politicamente original das Províncias Unidas, como também a ontologia imanentista de Espinosa.

A experiência holandesa é, como se sabe, a experiência de cidades e sociedades emancipadas da ordem feudal, primeiro, e do domínio castelhano, depois, cidades e sociedades cujos habitantes, no dizer de Famiano Strada, jesuíta partidário de Filipe II e autor de uma *Histoire de la guerre des Pays Bas*, "são mais fervorosos que o necessário a defender as suas liberdades e têm por glorioso preferi-las a tudo o mais"<sup>7</sup>. Transpor esta experiência, como faz Espinosa, para o quadro jurídico-político antecipado por Grotius e Hobbes exige, antes de mais, pensar a possibilidade de uma homogeneização e estabilização das potências individuais e da afectividade avulsa dos vários membros do agregado. Com efeito, o apego à independência e o sentimento difuso da liberdade, o que Famiano Strada se refere, não derivam daquela atitude racional, tantas vezes invocada por Espinosa e que leva quantos a adoptam a encontrarem-se na realização do interesse comum. Pelo contrário, exprimem-se frequentemente em simples manifestações de rebeldia, na aparência espontâneas, mas na realidade manipuladas pela intolerância de seitas que querem fazer da superstição de minorias a lei da maioria. Ora, se a política, por definição, é apuramento de plataformas de consenso e procura de uma concórdia com vantagens mútuas, como conseguir, pergunta Espinosa, na Parte IV da *Ética*, "que os

---

remete, além disso, para a consagrada obra de Antonio Negri, *L'Anomalia Selvaggia* (Milano, 1981), em cujo primeiro capítulo se articula a "revolução burguesa" e a acumulação à escala mundial, evidenciada na Companhia das Índias, com a ideologia de cariz renascentista e neo-platónica do chamado "círculo espinosista".

<sup>5</sup> Em continuação do estudo de Kantorowicz para a Monarquia medieval, Marin propõe para o absolutismo "clássico" a seguinte hipótese: "Le roi n'a plus qu'un seul corps, mais ce corps unique en vérité en réunit trois, un corps historique physique, un corps juridique politique et un corps sacramentel sémiotique, le corps sacramentel, le "portrait" opérant l'échange *sans reste* (ou tentant d'en éliminer tout reste) entre le corps historique et le corps politique." L. Marin, *Le portrait du roi* (Paris, 1981), pp. 20-21.

<sup>6</sup> "...the sovereignty is an Artificial soul, as giving life and motion to the whole body; the magistrates, and other officers of judicature and execution, artificiall joyns;" *Leviathan*, "Introduction", *EW*, III, pp. IX-X.

<sup>7</sup> Cit. por H. Méchoulan, *Op. cit.*, p. 18.

homens, necessariamente submetidos aos affectos [...], inconstantes e volúveis [...], possam oferecer garantias e confiar uns nos outros"<sup>8</sup>? A resposta, acrescenta de imediato o autor, terá de ir procurar-se à teoria geral dos affectos, segundo a qual nenhum affecto pode ser contrariado a não ser por um outro, oposto e mais intenso<sup>9</sup>, o que leva a que os indivíduos se abstenham de fazer o mal quando receiam que daí lhes venha um mal maior. A sociedade, em suma, só estará consolidada se tiver "o poder de prescrever uma regra de vida comum, de fazer leis e de as fazer respeitar, não pela razão, que não pode reprimir os affectos, [...] mas por ameaças. Tal sociedade, consolidada por leis e pelo poder de se manter, chama-se Estado (*civitas*)"<sup>10</sup>.

Nos alicerces do Estado há, por conseguinte, a força, a potência de exercer represálias em caso de incumprimento das leis: é a força que realmente advém à multidão pelo facto de cada um reear o que todos os outros juntos lhe podem fazer. "Este direito que se define pela potência da multidão", diz Espinosa, "costuma chamar-se Estado (*Imperium*)"<sup>11</sup>. Em relação ao exterior, aos outros Estados, um tal direito ou potência apresenta-se como força dissuasora, igual à soma das potências individuais conjugadas na respectiva defesa. Efectivamente, o único direito que vigora entre os Estados é o direito de natureza, onde os mais fortes, os que podem, anexam os mais fracos, e apenas são independentes ou livres os que têm meios suficientes para não "alienarem o seu direito", ou seja, para não acatarem a "lei do estrangeiro". Mas, no plano interno, a potência da multidão paira também sobre cada um dos seus titulares como uma ameaça ou força de contenção, única forma de exprimir o desejo de segurança que todos sentem. Para tanto, ela vai, literalmente, transfigurar-se, assumir a figura de uma *potestas* separada da verdadeira potência que a constitui. É nesta figura, instituída no momento em que

<sup>8</sup> "...homines, qui affectibus necessario sunt obnoxii [...] atque inconstantes, et varii [...] possint se invicem securos reddere, et fidem invicem habere," *E*, IV, prop. 37, escólio 2, G II, 238.

<sup>9</sup> Cfr. *E*, III, prop. 39 e *E*, IV, prop. 7.

<sup>10</sup> "...quæque adeo potestatem habeat communem vivendi rationem præscribendi, legesque ferendi, easque non ratione quæ affectus coërcere nequit [...] sed minis firmandi. Hæc autem Societas, legibus, et potestate sibi conservandi firmata, Civitas appellatur," *E*, IV, prop. 37, scholium 2. Como se pode reparar, não levamos aqui em conta o problema das oscilações de vocabulário político, em Espinosa como, de resto, nos autores seus contemporâneos e até posteriores, matéria que excede em muito o horizonte do presente trabalho. Dado o grau insatisfatório a que chegaram múltiplas tentativas de encontrar uma significação autónoma para designações como as de *imperium*, *Civitas*, *Respublica* e *status civilis* (vide A. Dominguez, *Spinoza, Tratado Político*, (Madrid, 1986) p. 99, n. 54) remetemos para o excelente artigo de P.-F. Moreau, "La notion d'imperium dans le *Traité Politique*", in E. Giancotti (ed.) *Proceedings of the First Italian Congress in Spinoza*, pp. 355-371, o qual sugere que existe, não propriamente uma equivalência dos termos, mas um seu uso flexível (*souple*) que põe em contacto registos diferentes (*ibid.*, p. 364). Seria, em nosso entender, desnecessário, comprometendo até a clarificação do essencial, destrinçar aqui, de forma sistemática, o Estado enquanto sociedade politicamente organizada (*Civitas*), do Estado enquanto poder "organizador" ou aparelho legislativo, executivo e judicial (*imperium*). Julgamos, além disso, que o "Estado" é o vocábulo que mais se aproxima de qualquer dos termos que Espinosa utiliza, pelo que, no presente contexto, omitimos deliberadamente os diversos matizes que, sem dúvida, estão por detrás de cada um deles.

<sup>11</sup> "Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, Imperium appellari solet." *TP*, II, 17, G III, 282.

todos receiam ou desejam a mesma coisa, que se concentra a efectiva potência da multidão e reside a génese da obediência que os cidadãos devem àqueles que, por direito, isto é, por potência, se alçaram ao lugar da *Summa Potestas*, unificando os demais sob o seu comando. Em rigor, ou melhor, em teoria, nenhum direito especial lhes assiste. Na prática, assiste-lhes todo o direito, enquanto forem assistidos pelo medo que os outros lhes têm ou pela esperança que neles depositam. A única e verdadeira condição é que o poder assim instituído — o Estado — mantenha a capacidade de inspirar o temor ou a esperança que faz dos súbditos cidadãos e refaz, em cada momento, a unidade em torno da lei. Porque no momento em que o poder concede a cada um ou mesmo só a alguns dos cidadãos o direito de viver conforme lhes apraz, "destrói-se a si mesmo e nada mais resta da sociedade, voltando tudo ao estado de natureza"<sup>12</sup>.

Há, portanto, uma cisão, inerente a toda a *pólis*, entre aquele ou aqueles que estão investidos da *Summa Potestas* e aqueles que lhes têm de obedecer. Uma tal cisão, contudo, não restabelece, de modo algum, a transcendência do direito soberano. Se é certo que em termos jurídicos o Estado é senhor das leis que ele próprio estabelece para manter a ordem interna e afirmar-se no plano externo, tal não significa que tenha por única lei o próprio arbítrio. Na realidade, a potência soberana continua a ser potência da multidão, o poder constituinte não aliena o poder que ele próprio constituiu, a causa, enfim, permanece imanente aos sucessivos efeitos. E se, por um lado, esta imanência resulta numa certa contingência e finitude dos Estados, por outro, é dela também que deriva a possibilidade de pensar as suas condições de sobrevivência. Porque "há circunstâncias em que os súbditos sentem respeito e temor ao Estado e que, uma vez desaparecidas, desaparece o temor e o respeito e, com estes, o próprio Estado"<sup>13</sup>. Por outras palavras, há atitudes, comportamentos e palavras de ordem por parte dos que detêm o poder soberano que são contraditórias com a própria condição de titular da potência da multidão. Esta, com efeito, é por natureza gerada na unidade e geradora da coesão. Se, em vez disso, as palavras ou gestos de quem exerce o poder geram indignação e revolta nos súbditos, em rigor, já não são palavras ou gestos de poder, são, pelo contrário, gestos de impotência. Por seu intermédio, aumentará o temor que a multidão inspira ao soberano, ou seja, inverter-se-á o sentido da acção política: "Assassinar os súbditos, espoliá-los, raptar virgens e coisas análogas transformam o temor em indignação e, conseqüentemente, o estado político em estado de hostilidade"<sup>14</sup>.

O "maquiavelismo" patente em enunciados como este é mais superficial do que pode parecer. Sem dúvida, a recomendação de uma determinada prudência na gestão da autoridade releva da frequência dos "políticos" e da leitura do florentino. Os famosos

---

<sup>12</sup> "...eo ipso sese destruxit, nec manet amplius Civitas, sed redeunt omnia ad statum naturalem," *TP*, III, 3, G III, 285.

<sup>13</sup> "...sed quod quædam circumstantiæ occurrant, quibus positus ponitur subditorum erga Civitatem reverentia, et metus, et quibus sublatis metus, et reverentia, et cum his Civitas una tollitur." *TP*, IV, 4, G III, 293.

<sup>14</sup> "...subditos deinde trucidare, spoliare, virgines rapere, et similia, metum in indignationem, et consequenter statum civilem in statum hostilitatis vertunt." *Ibidem*.

segredos de Estado — os *arcana imperii* — condensam em boa parte os dados de uma experiência subtraída ao vulgo e marginal às "ciências práticas", apesar de imprescindível à boa condução dos assuntos públicos. Mas nem Maquiavel, nem tão-pouco Hobbes, aludem à racionalidade que está subjacente a tais "segredos" e que explica o respectivo sucesso. Maquiavel não descortina no horizonte de irracionalidade que as paixões semeiam outra coisa para além da *fortuna*, o vaivém inacessível dos tempos que só a *virtù* emergente do Príncipe poderá domar, *come donna*. Hobbes, por sua vez, quer trazer a razão à cidade e sentar nela, de uma vez por todas, o soberano, isto é, suprimir toda a controvérsia, perseguir os "delitos" de opinião, "explicar" nas escolas o fundamento e vantagens do poder absoluto, sacrificar, em resumo, todo o desregramento passional e transformar assim a política numa *fabrica* de segurança e num permanente esconjuro do medo. O que Espinosa contrapõe é que não existe um Príncipe, ou uma razão, que do exterior se acrescente à "comum natureza humana", governada pela pura desordem passional; existe, sim, uma racionalidade inerente à própria oscilação das paixões em que são arrastados soberanos e súbditos. Conforme se lê no *TP*, "a espada ou direito do soberano é, na realidade, a vontade da própria multidão ou da sua parte mais forte"<sup>15</sup>. É isso que explica a interdependência entre uns e outros, a qual assume foros de verdadeira lei da natureza: "se o Estado não estivesse sujeito a nenhum tipo de leis ou normas, sem as quais não seria o que é, haveria que conceber o Estado como uma quimera e não como uma coisa natural"<sup>16</sup>. E Espinosa explica: pelo facto de os indivíduos dependerem do Estado, não perdem a sua natureza, nem passam a respeitar o que, no íntimo, lhes provoca o riso ou a náusea<sup>17</sup>.

As leis que estão na génese do Estado são, pois, a leis que fazem com que ele "seja aquilo que é", a sua razão de ser, e só nesse sentido se deve entender a frase em que Espinosa afirma que o Estado, "quando actua contra a razão, é infiel a si mesmo, ou peca"<sup>18</sup>. Peca porque se arruina; é infiel a si mesmo porque, em vez da convergência dos cidadãos no respeito ou na confiança perante as autoridades, a actuação destas provoca divergências e contraria assim a actividade autopoietica através da qual o Estado, conduzindo-se como por uma só mente, se reconstitui em permanência. A razão de Estado não reside, por conseguinte, numa razão estratégica onde se juntassem a astúcia e a força, tal como não reside numa ordem superior, teológica ou jurídica, através da qual as paixões se subordinassem ao verdadeiro interesse da cidade: a razão de Estado é a própria lógica subjacente à imaginação e às paixões de governantes e de governados, à forma como reciprocamente se representam e aos movimentos que derivam de cada uma dessas representações e da representação que cada um possui do conjunto. Daí que

<sup>15</sup> "...Regis gladius, sive jus sit revera ipsius multitudinis, sive validioris ejus partis voluntas," *TP*, VII, 25, G III, 319.

<sup>16</sup> "Nam si Civitas nullis legibus, seu regulis, sine quibus Civitas non esse Civitas, adstricta esset, tum Civitas non ut res naturalis, sed ut chimera esset contemplanda." *TP*, IV, 4, G III, 292.

<sup>17</sup> *Ibidem*, G III, 293.

<sup>18</sup> "...quatenus igitur contra rationem agit, eatenus sibi deficit, seu peccat." *TP*, IV, 4, G III, 293.

Espinosa, um pouco ao arripio de Maquiavel, privilegia na política as instituições em vez dos indivíduos, súbditos ou chefes, com as consequências a que já se aludiu<sup>19</sup>.

A primeira dessas consequências, recorde-se, é a irrelevância das motivações pessoais dos governantes. De um ponto de vista político, o prestígio de que se revestiam os "espelhos de príncipes" e toda a literatura destinada a moldar o carácter dos futuros soberanos é puro equívoco, na medida em que toma por essencial o que é acessório. Na verdade, seja por vanglória ou por espírito de missão, por gosto de mandar ou por caridade, que eles se dedicam aos assuntos de Estado, o que importa é que estes sejam bem geridos<sup>20</sup>. Mais ainda, tais assuntos nem devem sequer estar dependentes da eventual boa-fé daqueles a quem são confiados. Muito pelo contrário, "há que organizar de tal forma o Estado que tanto os que governam como os que são governados, queiram ou não, façam todos o que exige o interesse comum"<sup>21</sup>. Em síntese, é necessário que as instituições sejam verdadeiras mediações da unidade. E, não o podendo ser exclusivamente pela força, visto ser impossível governar contra a vontade e a potência conjugada da maior parte, é necessário que as mesmas instituições convertam no interesse comum a procura do interesse privado a que inevitavelmente cada um se entrega. De pouco adianta apelar à dedicação do Príncipe, dos conselheiros e dos governantes em geral, se daí não resulta nada que seja em seu proveito ou que eles considerem como tal. Por um lado, "exigir a outrem o que ninguém pode pedir a si mesmo, a saber, que zele mais pelo próximo do que por si, é uma loucura"<sup>22</sup>. Por outro lado, "a natureza humana é constituída de tal modo que cada um [...] só defende a causa dos outros na medida em que, por essa mesma via, crê beneficiar-se a si próprio"<sup>23</sup>.

A segunda consequência deste privilégio teórico atribuído na política às instituições é a revelação de uma dinâmica que lhes está subjacente e contrária a dinâmica do interesse individual dos governantes. Impelidos pela dinâmica do poder pessoal, os Estados tendem a ficar nas mãos de cada vez menos governantes: as democracias tornam-se aristocracias, porquanto os direitos que inicialmente cabiam a todos por igual vão sendo negados aos imigrantes, ao mesmo tempo que, das famílias de "fundadores", umas vão-se extinguindo, outras perdem o interesse pelos assuntos públicos. Depois, e na sequência das inevitáveis guerras entre facções e famílias, o Estado passa de aristocracia

---

<sup>19</sup> Ressalve-se, no entanto, a original interpretação que Espinosa faz de Maquiavel, ao apresentá-lo como defensor das instituições republicanas e da liberdade: "Preterea ostendere forsán voluit, quantum libera multitudo cavere debet, ne salutem suam uni absolute credat," (Quizá quis mostrar quanto uma multidão livre deve temer entregar a um só, e de modo absoluto, o interesse colectivo) *TP*, V, 7, G III, 297.

<sup>20</sup> Cf. *TP*, I, 6.

<sup>21</sup> "...imperium necessario ita instituendum est, ut omnes, tam qui regunt, quam qui reguntur, velint nolint, id tamen agant, quod communis salutis interest," *TP*, VI, 3, G III, 298.

<sup>22</sup> "Et sane stultitia est ab alio id exigere, quod nemo a se ipso impetrare potest, nempe, ut alteri potius, quam sibi vigilet," *TP* VI, 3, G III, 298.

<sup>23</sup> "...cum humana natura ita comparatum est, ut unusquisque [...] alterius causam eatenus defendat, quatenus rem suam eo ipso stabilire credit," *TP*, VII, 4, G III, 309.

a monarquia. Por fim, conclui Espinosa, o Estado arrisca-se à destruição<sup>24</sup>. Em contrapartida, a dinâmica impessoal das instituições, onde se incarna a razão de Estado ou potência da multidão, implica progressivamente mais cidadãos no exercício do poder. Na monarquia, os Conselhos reais, ou Cortes, além de alargarem o espaço de deliberação, reduzem a instabilidade e asseguram a continuidade das políticas. Como diz Espinosa, "os reis são mortais, os Conselhos são eternos"<sup>25</sup>. A aristocracia, por sua vez, exige que "o Estado não passe, pouco a pouco, a ter um número mais reduzido [de governantes] mas que, pelo contrário, o seu número aumente na mesma proporção do Estado; [...] e que o poder dos patrícios ou do Conselho seja maior do que o da multidão, mas de maneira que isto não redunde em prejuízo desta"<sup>26</sup>.

Face a uma tal dinâmica das instituições, cabe perguntar qual o seu verdadeiro suporte, que o mesmo é dizer, qual a natureza ontológica do próprio Estado. A hipótese de uma qualquer razão a trabalhar subterraneamente a realidade, qual "mão invisível" ou "velha toupeira", está, já o dissemos, afastada. Na realidade, a dinâmica que favorece a neutralidade e a consequente sustentação de instituições impessoais, contrariando assim a dinâmica do interesse individual ou de grupos vocacionados para se tornarem "um Estado dentro do Estado", consubstancia, ela própria, uma rede de movimentos passionais da multidão. Como Espinosa repete várias vezes ao longo do *TP*, o direito do Estado é a potência da multidão regida como que por uma só mente, não podendo sequer pensar-se, por contraditório, um Estado ao sabor de vários comandos. Basta, porém, uma unidade sob um mesmo afecto para haver a "razão suficiente" do Estado. E excluída que está uma política alicerçada na convergência permanente da multidão em torno da verdade, temos de concluir que a razão de ser do Estado reside na manutenção da convergência no temor ou na esperança, consoante se trate de um Estado que uma multidão livre instaurou, ou de um Estado de que alguém se apoderou por direito de guerra e conquista<sup>27</sup>.

Temor perante a autoridade do soberano; esperança de obter vantagens pessoais: num caso, temos cidadãos livres, no outro, pior do que súbditos, teremos escravos. A distância entre uma situação e outra é, seguramente, abissal. E, no entanto, apesar da diversidade, quer de meios, quer de fins, "se considerarmos apenas os respectivos direitos, não há nenhuma diferença essencial entre o Estado criado por uma multidão livre e aquele que é conquistado por direito de guerra"<sup>28</sup>. De um ponto de vista político, como

<sup>24</sup> *TP*, VIII, 12.

<sup>25</sup> "Reges mortales sunt, concilia contra æterna." *TP*, VIII, 3, G III, 325.

<sup>26</sup> "...ne paulatim ad pauciores deveniat imperium, sed contra, ut pro ratione incrementi ipsius imperii eorum augeatur numerus [...] ut Patriciorum, seu Concilii major sit, quam multitudinis, sed ita, ut nihil inde multitudo detrimenti patiatur." *TP*, VIII, 11, G III, 329.

<sup>27</sup> "Libera enim multitudo majori spe, quam metu, subacta autem majori metu, quam spe ducitur:" (Uma multidão livre guia-se mais pela esperança que pelo medo, enquanto uma subjugada se guia mais pelo medo que pela esperança) *TP*, V, 6, G III, 296.

<sup>28</sup> "...inter imperium, quod a libera multitudine creatur, et illud, quod jure belli acquiritur, si ad utriusque jus in genere attendamus, nulla essentialis detur differentia," *Ibidem*.

até de um ponto de vista ontológico, ambos combatem pela sua razão de ser, isto é, pela sua sobrevivência, recriando a cada momento as condições para as expectativas positivas dos súbditos ou para a eliminação dos factores de desagregação.

Dir-se-ia, portanto, que existe como que um *conatus* estatal e que a multiplicidade de indivíduos (*multitudo*) que se congregam numa unidade ou "corpo político", dotando-se de instituições legitimadas pela potência comum, forma, por sua vez, um outro indivíduo. Até que ponto esta individualidade é real ou, pelo contrário, é simplesmente metafórica? O problema tem suscitado alguma discussão<sup>29</sup>, na sequência sobretudo da obra de A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, onde se defende claramente a existência de uma individualidade, natural e ontológica, do Estado. O Estado, diz Matheron, "é exactamente um indivíduo no sentido espinosista da palavra". Qualquer indivíduo, acrescenta, implica dois aspectos diferentes: "o número e a natureza dos elementos que o compõem" e "a lei segundo a qual eles comunicam entre si os seus movimentos". No caso do Estado, prossegue o autor, o primeiro destes aspectos corresponderia à *societas* ou "conjunto dos grupos humanos que habitam o território"; o segundo corresponderia ao *imperium* ou "estrutura global segundo a qual se coordenam, numa interacção circular auto-reguladora, as actividades e os poderes das unidades de base da *societas*"<sup>30</sup>. E Matheron, poucas linhas mais adiante, conclui: "Não há, pois, nenhuma diferença, entre leis jurídicas e leis físicas: umas e outras são regras uniformes em que se exprime a vida de uma essência individual [...]. O *imperium*, da mesma forma que o homem, não é um Estado dentro do Estado; pelo contrário, à semelhança do homem e de qualquer outro ser, constitui uma totalidade fechada sobre si e dotada, por esta razão, de uma autonomia relativa: mesmo deformada pela acção do meio, é o seu *conatus* que o faz agir"<sup>31</sup>.

Semelhante leitura, que tem sido comum, nas últimas décadas, entre os intérpretes de Espinosa<sup>32</sup>, é, no entanto, refutada por Den Uyl e por Lee Rice, que lhe contrapõem uma interpretação metafórica da individualidade que o autor atribui ao Estado. Aquilo que resulta da combinação de potências individuais, afirma Den Uyl, "não é um novo

<sup>29</sup> Para um levantamento sistemático das posições e argumentos de uma parte e doutra, vide P.-F. Moreau, *Spinoza, L'expérience et l'éternité* (Paris, 1994), pp. 441-459, que toma posição a favor da primeira hipótese — o Estado é "naturalmente" um indivíduo complexo.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 347. Vale a pena citar, pela sua expressividade, os termos com que Matheron descreve o Estado espinosista: "L'État est un système de mouvements qui, fonctionnant en cycle fermé, se produit et reproduit lui-même en permanence. Les individus répartis sur le territoire, armés ou désarmés, éprouvent des désirs dont l'orientation et les limites sont déterminés par le régime de propriété; ces désirs, par l'intermédiaire de la sélection des dirigeants, parviennent jusqu'au Consultatif qui les communique au Souverain; celui-ci en extrait le dénominateur commun et les transforme en lois". *Ibidem*, p. 346.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 348.

<sup>32</sup> Cfr., nomeadamente, L. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza* (Paris, 1976), p. 146; E. Balibar, *Spinoza et la politique* (Paris, 1985), pp. 79-80; P.-F. Moreau, *Spinoza, L'expérience et l'éternité*, (cit.), pp. 441-459; L. Bove, *La stratégie du conatus* (Paris, 1997), p. 238, *passim*; Michiel A. Keyzer, "Conatus, Freedom and the Market", *Studia Spinozana*, 8, pp. 121-149, em especial p. 128.



indivíduo, é antes uma utilização mais efectiva ou eficiente dos poderes possuídos pelos indivíduos que se relacionam"<sup>33</sup>. Lee Rice, por seu turno, explicita assim a mesma objecção: "em termos genuinamente espinosistas, um indivíduo é superior à soma das suas partes (tem mais *conatus* do que a soma dos seus elementos conativos). Mas o Estado não é um indivíduo no sentido genuinamente espinosista, representando mesmo um exemplo da situação em que um indivíduo é muito menos que a soma das suas partes. É com base nesta concepção que Espinosa preserva o direito natural ou poder das pessoas no interior da sociedade civil, e evita a dificuldade, quer do totalitarismo, quer da reificação metafísica dos agregados sociais"<sup>34</sup>.

A questão, em nosso entender, pode encarar-se a três níveis distintos: ao nível do texto, ao nível da concepção espinosana do indivíduo e ao nível do pensamento político do autor. Ao nível textual, parece incontornável a restrição semântica que representam os termos *veluti* ou *quasi*, utilizados na maioria esmagadora das referências de Espinosa a uma individualidade do Estado, a uma sua mente hipotética e até a um corpo hipotético. O soberano é *como se fosse* a mente do Estado; o Estado é a multidão enquanto conduzida *como que* por uma só mente: esta é a linguagem habitual de Espinosa, com raras excepções, que não chegam, manifestamente, para sustentar, em base textual, a tese de um naturalismo do corpo político<sup>35</sup>.

Argumentar-se-á que o texto não é, neste particular, fiel à "lógica do sistema"<sup>36</sup> e que, tanto em coerência com a ontologia espinosista, como de acordo com a sua concepção do indivíduo, os Estados constituem, efectivamente, "individualidades complexas", tendo por componentes os seres humanos, ligados por instituições, e integrando esse indivíduo global que é a *facies totius universi*. Cada Estado, de acordo com os defensores de semelhante interpretação, possuiria assim a sua mente e o seu *conatus* próprios, distintos das mentes e dos *conatus* individuais que o constituem. P.-F. Moreau, por exemplo, sustenta que a "união das mentes", objectivo perseguido por qualquer Estado, tem a ver apenas com um exponenciar ao máximo a potência do mesmo Estado, através da efectivação da *animorum unio*, e não com a criação da sua mente, visto que esta existiria desde o momento em que existem as instituições políticas. Dito de outro modo, a união da multidão, *una veluti mente*, traduziria a busca da coincidência

<sup>33</sup> *Power, State and Freedom* (Assen, 1983), p. 70.

<sup>34</sup> "Individual and Community in Spinoza's Social-Psychology", in E. Curley and P.-F. Moreau (ed.), *Spinoza, Issues and Directions* (Napoli, 1985), p. 282. No mesmo sentido, cf. o artigo de D. Garber, "Descartes and Spinoza on Persistence and Conatus", *Studia Spinozana*, 10, pp. 43-67, onde se podem ler as seguintes palavras: "But consider a flock of sheep; there is no structure, no characteristic ratio of motion and rest that is maintained either externally or internally, even if we have a sheep dog to keep unruly animals in order. [...] There may be things in Spinoza's world that don't count as individuals, for example, groups of individual bodies..." *Ibidem*, p. 58.

<sup>35</sup> P.-F. Moreau (*op. cit.*, p. 445) é de opinião contrária.

<sup>36</sup> P.-F. Moreau, *Ibidem*.

dos desejos individuais com o bem representado na mente comum, objectivo que todo o Estado persegue mas cuja realização é sempre relativa<sup>37</sup>.

A fundamentação de uma tal leitura do espinosismo é reconhecidamente difícil<sup>38</sup>, uma vez que Espinosa não refere outro exemplo de "indivíduo complexo" a não ser o homem, sendo que, neste caso, embora seja particularmente expressiva a relação apresentada entre o composto e cada um dos seus elementos, não aparece qualquer alusão a individualidades superiores outras que não a totalidade da natureza. Pelo contrário, na célebre carta a Oldenburg, imagina-se um verme a viver no interior do sangue de alguém, sujeito às leis do choque e da interdependência com os corpúsculos circundantes, mas a analogia que o autor apresenta é de imediato entre a posição do verme perante o sangue e do homem perante o universo, não do homem perante qualquer individualidade intermédia: este animal "viveria no sangue como nós vivemos nesta parte do universo, e consideraria cada partícula do sangue como um todo e não como uma parte; seria, além disso, impossível saber como todas as partes estão reguladas pela natureza geral do sangue e obrigadas por ela a ajustar-se umas às outras de maneira a harmonizar-se entre si segundo uma determinada razão"<sup>39</sup>. Tal como o verme, conhecendo a regularidade (as leis) da interacção das partículas do sangue, desconhece que ela é consequência das leis que regulam o comportamento do sangue no interior de um organismo mais complexo que é o ser humano, assim este é determinado na mais ínfima das suas acções ou movimentações pelas leis da natureza, de modo a conservar-se invariável na infinidade do universo a proporção de movimento e repouso<sup>40</sup>. Ora, para que o Estado se conceba como um indivíduo, mais complexo que cada um dos seus cidadãos, e não como um simples agregado das suas potências individuais com vista à obtenção de fins comuns, seria necessário entender as leis e as instituições sociais como uma estrutura orgânica onde estariam subsumidas as leis que regulam o comportamento natural dos seres humanos. Essas leis, conforme Lee Rice demonstra<sup>41</sup>, são, todavia, diferentes das leis de que se fala em política.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p.452.

<sup>38</sup> M. Gueroult, cuja interpretação de Espinosa é claramente detectável na origem desta leitura naturalista ou realista do Estado, detem-se face à ausência ou os silêncios do texto: "Enfin, puisqu'on doit concevoir entre l'Individu du premier degré et la Nature entière une série infinie d'Individus de complication croissante, on devrait concevoir entre le Corps humain et le corps de la Nature une série infinie de corps de plus en plus complexes, et, par conséquent, entre l'Âme humaine et l'idée de ce corps une série d'âmes de plus en plus parfaites. Cependant cette vue — propre à Leibniz — n'apparaît pas ici, expressément du moins.", *Spinoza, L'Âme* (Paris, 1974), pp. 169-170. Em anotação a esta passagem, Gueroult refere que "les sociétés civiles sembleraient devoir être comptées parmi ces Individus plus élevés". Conclui, no entanto, que nos enunciados do *TP* e da *Ética*, onde tal poderia estar presente, não há senão uma "analogia": *é como se*.

<sup>39</sup> "Ille quidem in hoc sanguine, ut nos in hac parte universi, viveret, et unamquamque sanguinis particulam, ut totum, non vero ut partem, consideraret, nec scire posset, quomodo partes omnes ab universalis natura sanguinis moderantur, et invicem, prout universalis natura sanguinis exigit, se accommodare congiuntur, ut certa ratione inter se consentiant." *Ep.* 32, a H. Oldenburg, G IV, 171.

<sup>40</sup> *ibidem*, G IV, 173, l. 1 e 2.

<sup>41</sup> "Even if there were "laws of politics" (and I doubt that there are, and am sure that Spinoza doubted their existence as well) the laws of human psychology would not be reducible to them or deducible from them." Cfr. *Op. cit.*, p. 277.

É certo que Espinosa parece considerar também como indivíduo o resultado de uma simples conjugação de esforços individuais, quando afirma: "se vários indivíduos concorrem para uma acção, de modo que são em conjunto causa de um mesmo efeito, considero-os a todos, enquanto tal, como uma só coisa singular"<sup>42</sup>. Aqui, porém, a questão reside em saber se todos os conjuntos de que resulta um mesmo efeito podem, e em que medida, considerar-se como uma coisa singular, reificada ao ponto de se lhe atribuir um *conatus* específico, como fazem os que interpretam literalmente a individualidade do Estado. Na refutação que apresenta da tese de Matheron, Den Uyl objecta que um grupo de homens que levantam em conjunto uma pedra não pode considerar-se como um indivíduo. Há neles uma potência singular, mas é uma potência relativamente apenas àquele efeito — um poder *ad aliud*, ou *relative to* —, não uma potência autónoma ou um novo indivíduo — um poder *per se*<sup>43</sup>. Da mesma forma, também o Estado não pode encarar-se como um indivíduo, mas como "um conjunto organizado de relações", razão pela qual "a unidade no pensamento político de Espinosa é uma questão de harmonia, não de individuação"<sup>44</sup>.

É precisamente neste ponto que se encadeiam o segundo e o terceiro níveis de abordagem que tínhamos sugerido, a saber, a definição do indivíduo em Espinosa e a sua concepção da política. Uma concepção individualista da sociedade, como é a que Den Uyl ou Lee Rice atribuem ao autor da *Ética*, dificilmente se compagina com uma concepção do Estado como organismo ou super-indivíduo. A. Matheron alega, em réplica aos argumentos de Den Uyl, que a caracterização do Estado feita por este (um conjunto organizado de relações) não é diferente da definição que Espinosa apresenta do indivíduo, a seguir à proposição 13 da Parte II da *Ética*. Assim sendo, Den Uyl teria provado que "o Estado não é um indivíduo no sentido *substancialista* da palavra, nem no sentido antropomórfico, o que basta para impossibilitar uma interpretação *totalitária* da teoria política de Espinosa"<sup>45</sup>. Ou seja, a argumentação de Den Uyl não refutaria a interpretação literal defendida por Matheron, contrariamente ao que pretende o autor, pela simples razão de que a individualidade segundo Espinosa não se esgota no modelo a que habitualmente anda associada, a saber, o homem. Resta, no entanto, provar que a individualidade em Espinosa se restringe a uma alusão tão ambígua como é o "conjunto organizado de partes".

<sup>42</sup> "Quod si plura Individua (of bezonderen/Singularia) in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus, ut unam rem singularem, considero." *E*, II, prop. 7, G II, 85.

<sup>43</sup> *Power, State and Freedom*, cit., p. 73. Aplicando o exemplo, Den Uyl acrescenta: "When an individual faces the power of the state, he is not facing another individual, but rather an organization of individuals which manifests a single power with respect to himself." *Ibidem*, p. 74.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>45</sup> A. Matheron, recensão ao livro de Douglas J. Den Uyl, *Power, State and Freedom*, in *Studia Spinozana*, I, pp. 422-426, cit. p. 425.

A nosso ver, ela apresenta-se mais restritiva e implica um tipo de integração e um princípio de inter-relação e coesão<sup>46</sup> impossíveis de transferir para os agregados humanos, a menos que se reduzisse a noção espinosana de indivíduo a um grau de abstracção tal que tornaria despiciendo o seu uso. Deste modo, a expressão *una veluti mente* terá de ser tomada como indicadora de uma instância apenas análoga à singularidade do indivíduo complexo, como Espinosa o define no esboço de física da Parte II da *Ética*, sem no entanto com ele se identificar. Não quer dizer que o Estado ou sociedade se reduzam a uma soma de elementos atomisticamente justapostos e artificialmente organizados, como poderia inferir-se da interpretação individualista e metafórica, nos termos em que Den Uyl e Lee Rice a apresentam. Quer uma quer outra das interpretações, a literal e a metafórica, têm, aliás, subjacente a mesma "polarização conceptual" e a mesma "utilização reificante" de conceitos tais como o indivíduo e a sociedade, que Norbert Elias critica em várias das suas obras: "De um lado, há um sistema de crença social cujos adeptos defendem antes de mais a "sociedade"; do outro, há aqueles que defendem o "indivíduo" como valor absoluto. Assim se enraiza na consciência contemporânea a ideia de que a esses valores diferentes devem corresponder dois objectos diferentes, cada um deles existindo separadamente"<sup>47</sup>. Ora, a expressão espinosana *una veluti mente*, ao fazer o Estado aproximar-se do estatuto de coisa singular e, ao mesmo tempo, assinalar a margem que o separa desse estatuto — *veluti* —, furta-se à polarização apontada por Norbert Elias e parece antes remeter para o que este designa por "configuração". Tal como vimos, pensar a autonomia do indivíduo fora da sociedade, na ausência de um "direito comum", é, no dizer de Espinosa, uma opinião ou ficção, mais do que uma realidade<sup>48</sup>. Em contrapartida, o *TTP* afirma claramente que a natureza "não cria nações, cria indivíduos, e estes são de nacionalidades distintas em virtude apenas da diversidade da língua, das leis e dos costumes herdados"<sup>49</sup>. Indivíduo e nação, ou Estado, não representam, pois, entidades separadas que pudessem pensar-se independentemente uma da outra. A comparação que N. Elias estabelece com um jogo de cartas é, a este respeito, esclarecedora. Embora um pouco extensa, vale a pena citar a seguinte passagem:

---

<sup>46</sup> Recordem-se os termos de Espinosa: "Cum corpora aliquot ejusdem, aut diversæ magnitudinis a reliquis ita coercentur, ut invicem incumbant, vel si eodem, aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, et omnia simul unum corpus, seve Individuum componere," (Quando alguns corpos, da mesma ou de diversa grandeza, são forçados pelos restantes a juntarem-se uns aos outros, ou se eles se movem, com igual ou diferente velocidade, de tal maneira que comunicam reciprocamente os movimentos segundo uma determinada razão, dizemos que esses corpos compõem todos juntos um só corpo ou indivíduo) *E II*, def. a seguir à prop. 13, G II, 99-100.

<sup>47</sup> *Qu'est-ce que la sociologie*, trad., (Paris, 1991), p. 156.

<sup>48</sup> Cf. *TP*, II, 15.

<sup>49</sup> "...hæc [natura] sane nationes non creat, sed individua, quæ quidem in nationes non distinguuntur nisi ex diversitate linguæ, legum et morum receptorum," *TTP*, XVII, G III, 217.

*"Quatro homens sentados à volta de uma mesa a jogar às cartas formam uma configuração. Também neste caso, é o emprego do substantivo "jogo" que faz crer que o "jogo" possui uma existência própria. Podemos dizer: "o jogo progride lentamente". Mas qualquer que seja a objectividade dos termos utilizados, é evidente que o desenrolar do jogo deriva das interpretações dos actos de um grupo de indivíduos interdependentes (...). O jogo também não é uma ideia, um tipo ideal a partir do qual um sociólogo pudesse extrair generalidades, estudando o comportamento de cada um dos jogadores, para em seguida deduzir, de certas particularidades comuns a todos, a lei do comportamento individual. Nem o "jogo", nem os "jogadores" são abstracções (...). Se o termo concreto possui um sentido, pode dizer-se que a configuração que formam estes jogadores, e os próprios jogadores, são igualmente concretos. O que deve entender-se por configuração é a figura global, sempre a mudar, que formam os jogadores e que inclui, não só a sua mente, mas toda a sua pessoa, as acções e as relações recíprocas"<sup>50</sup>.*

---

<sup>50</sup> *Qu'est-ce que la sociologie*, cit., p. 157. Para uma análise mais desenvolvida do conceito de "configuração", cfr. N. Elias, *The Society of Individuals* (Oxford, 1991); e Norbert Elias, *on Civilization, Power and Knowledge* ed. by S. Mennell and J. Goudsblom (Chicago, 1991).

# Espinosa, Hobbes e a Condição feminina\*

Maria Luísa Ribeiro Ferreira

Universidade de Lisboa

*"Quanto à política, a diferença entre mim e Hobbes acerca da qual me interrogas, consiste nisto: é que eu dou larga cobertura ao direito natural e considero que, numa qualquer cidade, não cabe ao Supremo magistrado mais direito sobre os súbditos do que a justa medida do poder, pela qual supera os súbditos; o que tem sempre lugar no estado de natureza."*

*Ep. L a Jarig Jelles<sup>1</sup>*

A afinidade entre Espinosa e Hobbes no que respeita à política tem dado azo a inúmeros comentários. Instado por Jarig Jelles a demarcar-se do filósofo inglês, Espinosa reage aproximando-se dele explicitamente, parecendo mesmo subestimar as diferenças ao sobrevalorizar as semelhanças. Num outro texto tentei demonstrar que a sintonia é mais aparente do que real<sup>2</sup>. Sem dúvida que o autor da *Ética* admirou Hobbes pelo arrojo das suas propostas, tendo usado o aparato conceptual do filósofo inglês e trabalhado a partir dos seus conceitos básicos. No entanto, há divergências fundas que não se podem ignorar<sup>3</sup>. Com o presente texto pretendo dar realce a uma dessas diferenças, a saber, o modo específico como cada um dos filósofos encarou a natureza feminina. Não obstante tratar-se de um tópico menor na economia dos seus sistemas, é no entanto um tema que os questiona, que põe em causa a consistência interna dos mesmos e que, como tal, desestabiliza algumas certezas que o estudioso da filosofia moderna poderia considerar adquiridas.

---

\* Texto escrito para ser integrado numa homenagem a Francisco Vieira Jordão, *Da Natureza do Sagrado* e publicado em *O que os filósofos pensam das mulheres*, organização de Maria Luisa Ribeiro Ferreira, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998.

<sup>1</sup> "Quantum ad Politicam spectat, discrimen inter me, et Hobbesium, de quo interrogas, in hoc consistit, quod ego naturale Jus semper fartum tectum conservo, quodque Supremo Magistratui 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 a Jarig Jelles, Spinoza, in Spinoza Opera, ed. Carl Gebhardt, (G) Heidelberg, 1972, GIV, pp. 238-9.*

<sup>2</sup> "Espinosa e Hobbes: implicações de uma divergência", comunicação feita no *Encontro Hispano-Português de Filosofia. Espinosa: Ética e Política*, Universidade de Santiago de Compostela, 5 a 7 de Março de 1997.

<sup>3</sup> Para o tratamento deste tema lembramos o interesse de *Studia Spinozana*, 3, Alling, Walther und Walther Verlag, 1987.

Depois de uma breve apresentação do que entendo por uma filosofia no feminino começarei por trabalhar as representações espinosana e hobbesiana da mulher. Levantarei para cada filósofo alguns problemas quanto à compatibilidade entre as concepções que defendem sobre a natureza feminina e outras temáticas por eles relevadas, com as quais eventualmente pareça haver colisão. Resolvidas (?) as aparentes incongruências e solucionadas algumas dificuldades de percurso, a conclusão evidenciará que, embora a condição das mulheres não tenha sido expressamente tematizada na modernidade, houve contributos bastantes para o seu ulterior aprofundamento, contributos que se podem ir buscar a filósofos que pouco escreveram sobre o assunto, que talvez não se interessassem por ele, mas cujas abordagens, mesmo que fugazes, deverão ser tomadas em consideração. Quem pretenda ter uma visão global do pensamento de Hobbes e Espinosa ou quem se interesse pela génese de conceitos essenciais de uma filosofia no feminino, como por exemplo as noções de igualdade e diferença, público e privado, sexo e género, não poderá ignorar o que estes filósofos explícita ou implicitamente pensaram sobre a mulher.

## 1. A legitimidade de uma leitura feminina dos filósofos

O interesse por uma *filosofia no feminino* tem sido crescente. Iniciando-se com o desenvolvimento dos "Gender Studies" nos anos sessenta e setenta, foi muitas vezes identificada com uma *filosofia feminista*, com a qual inegavelmente partilha alguns pontos. Contudo, para evitar ulteriores confusões, parece-me útil proceder a um esclarecimento prévio do modo como entendo ambos os conceitos. Assim, considero *filosofia feminista* aquela que se debruça essencialmente sobre a temática dos direitos da mulher, tendo como fim último denunciar abusos, identificar preconceitos e anular injustiças. É uma designação abrangente pois inclui uma multiplicidade de perspectivas diferentes. Na sequência de Janet Radcliffe Richards<sup>4</sup> delas realço duas vertentes: o feminismo igualitário e o radical. O primeiro inclui teses que se organizam em torno dos direitos das mulheres, sustentando que deverão ser iguais aos dos homens. O seu objectivo é detectar situações em que a mulher é injustiçada ou menosprezada e procurar corrigi-las. O segundo defende uma alteração do "status quo", propondo uma maneira especificamente feminina de perspectivar os problemas e de os resolver. Muitos dos valores, conceitos e critérios dominantes da cultura ocidental são postos em causa devido ao seu pendor masculinizante. Há que empreender uma profunda mutação na ciência, na moral, na estética, e noutros domínios filosóficos tradicionalmente construídos por filósofos e em função dos interesses dos mesmos.

Sendo objectivo imediato da *filosofia feminista* uma intervenção social reivindicativa e por vezes mesmo agressiva, perguntar-se-á se é legítimo entendê-la como

---

<sup>4</sup> Janet Radcliffe Richards, *The Sceptical Feminist. A Philosophical Enquiry*, London, Routledge and Kegan Paul, 1980, Harmondsworth, Penguin Books, 1994. Veja-se especialmente o Appendix 2, "The Great Gulf of Feminism", pp. 384 e segs.

uma disciplina filosófica. A minha resposta a tal interrogação é afirmativa pois a base que sustenta as teorias feministas é crítica, argumentativa e racionalmente fundamentada. As pretensões defendidas assentam (ou deveriam assentar) numa reflexão sobre problemas inequivocamente filosóficos, poderíamos mesmo dizer problemas clássicos da tradição ocidental, como por exemplo a questão antropológica do que é um ser humano, ou as temáticas metafísicas da essência ou natureza, ou da igualdade e da diferença.

Uma *filosofia no feminino*, cruzando-se muitas vezes com uma filosofia feminista, não tem o carácter aguerrido desta, não se afirma como movimento, não visa imediatamente uma alteração do "status quo". É certo que o trabalho que desenvolve é o material consistente que as feministas utilizam para dar força aos seus argumentos e para racionalizar as suas pretensões. Contudo os problemas para que remete e a metodologia que utiliza são pautados pelo ritmo da biblioteca e não da "ágora", as águas em que se move privilegiam o ensaio em detrimento da notícia jornalística. Sendo seu objectivo dar visibilidade às mulheres num domínio em que aparentemente tiveram um estatuto de sombras, a sua tarefa é eminentemente re-constitutiva, quer desvelando a presença oculta (porque indirecta) da mulher na história da filosofia, quer destacando no território filosófico coordenadas femininas que dele estiveram afastadas, quer mostrando a produção filosófica das mulheres pela divulgação de textos que por várias razões se mantiveram desconhecidos. Numa palavra, uma filosofia no feminino inclui todas as linhas que permitam relevar a presença da mulher na filosofia.

É minha intenção destacar neste artigo uma dessas linhas, ou seja, a maneira como os filósofos pensaram as mulheres, o que sobre elas escreveram e a possibilidade de interpretar esses textos de molde a que eventualmente tragam uma nova luz para o pensamento dos seus autores. Passada a fase de misoginia, no âmbito da qual se têm feito alguns estudos interessantes<sup>5</sup> ingressa-se actualmente na fase da redescoberta, da re-escrita da história da filosofia perspectivada em função de uma optica bem determinada — a do papel das mulheres<sup>6</sup>. Papel que se manifesta numa dupla hermenêutica pois não só interessa perspectivar o tema do ponto de vista do autor dos textos mas também interpretá-lo a partir do seu leitor, sobretudo quando este é uma leitora. O problema é não só perceber o que os filósofos pensaram das mulheres e porque o fizeram mas também qual o eco previsível dessas concepções em leitoras femininas. É uma temática para a qual fui alertada por Nancy Tuana, na sua obra *Woman and the History of*

---

<sup>5</sup> Tal como aconteceu no âmbito da história das mulheres, também no campo filosófico tem havido estudos que relevaram o menosprezo dos filósofos pelo sexo feminino, atribuindo-lhes uma grande responsabilidade pelo afastamento das mulheres da filosofia. Vj. entre outras Tuana, Nancy, *Woman and the History of Philosophy*, New York, Paragon, 1992; Lloyd, Geneviève, *The Man of Reason. Male and Female in Western Philosophy*, London, Routledge, 1993; Green, Karen, *The Woman of Reason. Feminism, Humanism and Political Thought*, Cambridge, Polity Press, 1995.

<sup>6</sup> É o caso de Waithe, Mary Ellen (ed.), *A History of Women Philosophers*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991 (4 vols).



*Philosophy*<sup>7</sup>. Tuana questiona a neutralidade sexual dos textos filosóficos, quer por parte de quem os produz, quer por parte de quem os recebe. Para esta filósofa a mulher tem dificuldade em identificar-se com a maioria dos textos da filosofia ocidental, na medida em que neles aparece excluída, quando não inferiorizada. A proposta de Tuana é de uma re-leitura da história da filosofia a partir do lugar da mulher no interior dos diferentes sistemas. Segundo ela, o estatuto atribuído à natureza feminina não pode ser considerado como um pormenor irrelevante no pensamento de um filósofo. Há que verificar a consistência interna das várias temáticas abordadas, constatando até que ponto as diferentes reflexões se compatibilizam mutuamente. E o problema da mulher aparece quase sempre como um espinho, pela reformulação que obriga a fazer no que respeita à coerência global do pensamento de certos autores.

Independentemente das conclusões alcançadas por Tuana sobre seis filósofos, interessou-me o método proposto. Sempre defendi uma apropriação pessoal dos pensadores de outras épocas, considerando que só uma leitura viva dos mesmos lhes será fiel e lhes prestará a homenagem devida. Respeitando-se embora o contexto, há que ler um filósofo passado a partir do presente que é o nosso, das inquietações que nos movem, dos pressupostos que nos en(de)formam, da situação concreta que vivemos. Ora a situação concreta de uma leitora de filosofia não se identifica com a de um leitor, o impacto que certos textos filosóficos têm numa mulher é inevitavelmente diferente daquele que têm num homem. Perante o mito platónico das almas caídas ou o conceito aristotélico da fêmea como um macho imperfeito<sup>8</sup> é habitual que um homem reaja brandamente, justificando essas teses como fruto da mundividência em que surgiram, desculpando-as mesmo pelo pouco peso que tiveram no pensamento do filósofo em causa. Não creio que alguma mulher as possa ler sem se sentir perturbada. Tal facto em nada diminui o apreço pelos referidos filósofos, mas não é fácil nem pacífico conjugar a consideração, o respeito e o amor que nos habituámos a ter por eles com o modo como encararam as mulheres. À busca das razões que levaram alguns pensadores a escrever desta ou daquela maneira sobre a condição feminina, junta-se agora outro problema: a recepção desses textos por parte de um público não masculino, problema que muito concretamente formulo na seguinte interrogação: como ler certos textos de filosofia do ponto de vista de uma mulher?

## 2. Espinosa e a desigualdade natural das mulheres

No contexto da modernidade Espinosa impõe-se enquanto homem universal, defensor acérrimo da liberdade de expressão e das instituições democráticas. Como acontece com a maior parte dos filósofos coevos o tema da mulher não é nele relevante,

<sup>7</sup> Nancy Tuana, ob. cit. pp. XIII-XV e 113-121.

<sup>8</sup> São estes os exemplos referidos por Nancy Tuana para mostrar como o filão platónio-aristotélico tem sido dominante no modo como os filósofos perspectivaram a mulher.

manifestando-se em vagas referências, todas elas pouco lisonjeiras. Assim, na *Ética* explica a paixão da inveja pela associação da mulher amada com os "pudenda" e "excrementa" de outros homens (*Et. III*, prop. XXXV, schol.); fala com condescendência da piedade feminina ("mulieribi misericordia") para a qual remete determinadas superstições (*Et. IV*, prop. XXXVII); refere como um dado frequente a inconstância das damas, característica relevada pelos apaixonados quando mal recebidos e logo esquecida no caso de reconciliação (*Et. V*, prop. X, schol.). O *Tratado Teológico Político* mantém o mesmo olhar condescendente, assinalando a propensão feminina para o choro — "lachrimis mulieribus" (*TTP*, Pref.) bem como o falso dom da profecia que algumas dizem possuir (*TTP*, II). O tom pejorativo é uma constante, concretizando-se no diminutivo por vezes usado de "mulherzinhas" ("mulierculae")<sup>9</sup>.

O parágrafo final do *Tratado Político*, ao propor-se analisar a eventual participação da mulher num governo democrático detem-se mais sobre este tema. As considerações que o autor nele tece sobre a mulher são esclarecedoras, revelando a existência de uma reflexão sobre o assunto e impedindo que atribuamos as expressões acima referidas à mundividência seiscentista ou mesmo que as entendamos como uma levandade sem grandes consequências. E isto porque, ao analisar o regime democrático, o filósofo defende peremptoriamente a exclusão da mulher de qualquer cargo governativo, sustentando que a sua acção é causadora de paixões e como tal disruptiva. Veremos no ponto 3 que, embora não mencione Hobbes, é a posição do filósofo inglês que está em causa. Limitamo-nos por agora a analisar o texto espinosano, seguindo-o a par e passo. E o que nos diz ele? Em primeiro lugar constatamos que Espinosa inicia o parágrafo com um problema ainda hoje recorrente nos estudos sobre as mulheres — o da igualdade e da diferença:

*"Mas talvez que alguns perguntem se as mulheres estão por natureza, ou por instituição, sob a autoridade dos homens. Se é por instituição, nenhuma razão nos obriga a excluir as mulheres do governo. Se, contudo, apelamos para a experiência, veremos que isto provém da sua fraqueza (...)."*<sup>10</sup>

A resposta do filósofo é inequívocamente partidária da diferença e para dar força à sua tese fundamenta-a na natureza ("ex natura"). Não é pois por convenção ("ex instituto") que as coisas se passam deste modo; não se trata de um acordo provisório, nem de um costume ou de uma moda passageira. O pendor nominalista do filósofo que desconfia de Platão e Aristóteles<sup>11</sup> não o impede de neste ponto aderir a uma perspectiva

<sup>9</sup> "(...) imo mulierculae etiam, ut Hagar ancilla Abrahami, dono Prophetico fuerunt praeditae." *Tractatus Theologico Politicus (TTP)*, II, G III, p. 29.

<sup>10</sup> "Sed forsitan rogabit aliquis, num foeminae ex naturâ, an ex instituto sub potestate virorum sint. Nam, si ex solo instituto id factum est, nulla ergo ratio nos coegit foeminas a regimine secludere. Sed si ipsam experientiam consulamus, id ex earum imbecillitate oriri videbimus." *Tractatus Politicus*, XI, § 4, G III, pp. 359.

<sup>11</sup> Ep. LVI a Hugo Boxel, G IV, p. 261.

essencialista: é a essência feminina que determina as mulheres a colocar-se "sob a autoridade dos homens". A razão que mantém este "status quo" parece ser uma razão forte, natural. Daí a sua inalterabilidade.

Ao reforçar experiencialmente a tese da submissão o filósofo recorre à "fraqueza". O termo utilizado é "imbecillitas". Deixei cair a tradução literal e escolhi entre as traduções possíveis a que me pareceu mais consentânea com o sentido do texto, ou seja, "fraqueza", não especificando se ela se refere à mente ou ao corpo<sup>12</sup>.

A experiência, seja ela vaga ou "ex auditu" leva o filósofo a concluir que a coabitação governamental entre homens e mulheres nunca existiu. E mesmo se atendermos ao caso das Amazonas, a que Hobbes parece ter dado credibilidade, verificamos que não há qualquer parceria pois ao matarem os machos, sempre governaram sózinhas, nunca partilhando o poder:

*"Com efeito, em nenhuma parte da terra homens e mulheres reinaram conjuntamente, mas em toda a parte, onde se encontram homens e mulheres, vemos que os homens reinam e que as mulheres são governadas, e que, desta maneira os dois sexos vivem em boa harmonia; pelo contrário, as Amazonas que, segundo uma tradição, outrora reinaram, não admitiam que os homens permanecessem no seu território, não alimentavam senão os indivíduos do sexo feminino e matavam os machos que tinham gerado (...)."*<sup>13</sup>

A prática política exige determinadas características próprias da virilidade, ligadas à força, à afirmação de si ou mesmo à astúcia ou ao engenho. A natureza das mulheres não é propícia ao exercício de tais funções, essa natureza pela qual se distinguem dos homens e que as leva certamente a outras ocupações que não as do mando:

*"Se as mulheres fossem por natureza iguais aos homens, se tivessem no mesmo grau a força de alma e o engenho em que consiste maximamente a potência humana, e, conseqüentemente, o direito, com certeza, entre*

<sup>12</sup> O termo "imbecillitas" pode ser traduzido de várias maneiras. Seleccionei a que me pareceu mais adequada — a fraqueza. Aliás cotejando as várias traduções verifica-se que há uma quase unanimidade na escolha deste termo.

Se entendermos que se trata de fraqueza física, estamos perante uma mera questão de facto, algo que se constata e que não podemos deixar de aceitar — é verdade que a mulher tem de um modo geral menos força que o homem. Se traduzirmos o termo por fraqueza psíquica aceitamos o sentido literal de imbecilidade e temos que admitir uma incontestável má vontade do filósofo para com as mulheres. É uma tese que se afigura incompatível com a defesa da dignidade individual, recorrente em toda a obra de Espinosa. Como tal, deixamo-la cair.

<sup>13</sup> "Nam nullibi factum est, ut viri, & foeminae simul regnarent, sed ubicunque terrarum viri, & foeminae reperiuntur, ibi viros regnare, & foeminas regi videmus, & hâc ratione utrumque sexum concorditer vivere. Sed contrâ Amazonas quas olim regnasse famâ proditum est, viros in patrio solo mora non patiebantur, sed foeminas tantummodò alebant, mares autem, quos pepererant, necabant(...)". *TP*, p. 360.

*tantas nações diferentes, não poderia deixar de se encontrar umas em que ambos os sexos reinassem igualmente, e outras em que os homens fossem governados pelas mulheres e recebessem uma educação própria para diminuir o seu engenho. Mas como isto nunca se viu em parte alguma, pode-se afirmar, em termos gerais, que as mulheres por natureza não têm o mesmo direito que os homens mas que deverão necessariamente ceder aos homens, e também que é impossível que ambos os sexos reinem igualmente e, muito menos, que os homens sejam regidos pelas mulheres (...)."<sup>14</sup>*

O texto fala da natureza feminina mas nada nos diz sobre ela, apenas a contrapondo às características masculinas. Quanto a estas o filósofo é mais explícito pois refere a sensualidade e o modo como o desejo interfere numa apreciação objectiva. Levado pela paixão o homem não atende ao engenho da mulher amada nem à sua sapiência, apenas sendo afectado pela sua aparência exterior, pela sua beleza. A consequência deste relacionamento de superfície é o envolvimento passional em certos afectos perturbadores como a inveja ou o ciúme. Daí a impossibilidade de se considerar válida a hipótese de uma paridade governativa entre mulheres e homens:

*"Se além disso, considerarmos os afectos humanos, se reconhecermos que, quase sempre o amor dos homens pelas mulheres não tem outra origem senão o affecto libidinoso, de tal modo que não estimem nelas o engenho e a prudência, mas as qualidade de beleza que têm, que não admitem que as mulheres amadas tenham preferência por outros que não eles, veremos sem esforço, que não se poderia instituir o reinado igual dos homens e das mulheres sem grande detrimento para a paz. Mas basta sobre este assunto."<sup>15</sup>*

Um texto destes não oferece dúvidas. A sua escrita não é (não foi) sexualmente neutra. A leitura também não o poderá ser. Com ele verificamos que o filósofo tem ideias seguras sobre sexo e sobre género, considerando o primeiro determinante do segundo.

---

<sup>14</sup> "Quòd si ex naturâ feminae viris aequales essent, & animi fortitudine & ingenio in quo maximè humana potentia, & consequenter jus consistit, aequè pollerent, sanè inter tot, tamque diversas nationes quaedam reperirentur ubi uterque sexus pariter regeret, & aliae ubi a foeminis viri regerentur, atque ità educarentur, ut ingenio minùs possent: quo cum nullibi factum sit, affirmare omninò licet, foeminas ex naturâ non aequale cum viris habere jus, sed eas viris necessariò cedere, atque adeò fieri non posse, ut uterque sexus pariter regat, multò minus, ut viri a foeminis regantur (...)." ibidem.

<sup>15</sup> "Quòd si praeterea humanos affectûs consideremus, quòd seilicet viri plerumque ex solo libidinis affectu foeminas ament, & earum ingenium & sapientiam tanti aestiment, quantùm ipsae pulchritudine pollent, & praeterea quòd viri aegerrimè ferant, ut foeminae, quas amant, alio aliquo modo faveant, & id genus alia, levi negotio videbimus non posse absque magno pacis detrimento fieri, ut viri, & foeminae pariter regant. Sed de his satis." ibidem.

Para Espinosa não é por instituição (convenção) que o estatuto da mulher se define mas sim por natureza. Um autor que pensávamos conhecer, que profundamente admirávamos pelo empenhamento na luta contra o obscurantismo, que nos habituáramos a considerar como um iconoclasta dos "praejudicia", afinal, no que respeita à condição feminina aparece como veiculador dos mais primários preconceitos. Como integrar esta posição num sistema que sempre foi caracterizado pelos aspectos inovadores nomeadamente no que concerne ao respeito pelas liberdades individuais? Como ler este excerto (e com ele a filosofia de Espinosa) na perspectiva de uma mulher?

### 3. Hobbes e a desigualdade convencional das mulheres

Também Hobbes comunga da atmosfera masculinista própria da modernidade. Assim é natural que, quase inconscientemente, veicule certos estereótipos. É curiosa a semelhança entre os casos citados por Espinosa e aqueles que o filósofo inglês refere: Em *A Natureza Humana* as mulheres são comparadas às crianças pois como elas são propensas ao choro (*Natureza Humana*, cap. IX, § 14); o capítulo V do *Leviatã* fala das histórias absurdas que as mulheres contam para explicar o nascimento; o cap. XXI da mesma obra considera próprio da feminilidade a pouca coragem demonstrada na guerra, etc. etc. Contudo, o texto mais significativo está longe de reforçar os preconceitos machistas. Refiro-me à tese hobbesiana sobre a regulação do poder paternal, apresentada no cap. XX do *Leviatã* e reforçada nos caps. IX do *De Cive* e IV do *De Corpore Politico*.

Tomemos como ponto de referência o texto do *Leviatã*. Ao falar do modo como os pais adquirem domínio sobre a sua descendência — o domínio por geração — Hobbes surpreende-nos com a seguinte tese: os pais não têm direito sobre os filhos pelo facto de os terem procriado mas sim porque entre eles, explícita ou implicitamente, se estabeleceu um contrato:

*"E [esse direito] não deriva da geração, como se o pai tivesse direito sobre o seu filho pelo facto de o ter procriado, mas sim do consentimento do filho, quer expressamente quer por outros argumentos suficientemente explícitos."<sup>16</sup>*

O vínculo de domínio que se institui entre pais e filhos não é dado mas construído. A sua consolidação passa pelo consentimento, seja ele tácito ou expresso, dos subordinados. Estes têm um papel a desempenhar nas relações de poder. Não é portanto a natureza que leva à supremacia do homem no que se refere ao poder paternal. Se recorressemos a esse critério teríamos que fazer jus ao outro elemento responsável pela procriação, ou seja à mulher, que o filósofo denomina de colaboradora ou ajudante:

<sup>16</sup> "(...) And is not so derived from the generation, as if therefore the parent hath dominion over his child because he begat him; but from the child's consent, either express, or by other sufficient arguments declared."

Hobbes, *Leviathan in The Collected Works of Thomas Hobbes*, (CWTH) ed. William Molesworth, reprt. Aalen, Scientia, 1971, vol. III,1, Cap. XX, p.186.

*"No que respeita à geração quis Deus que o homem tivesse uma colaboradora e há sempre dois que são igualmente pais."<sup>17</sup>*

O texto do *De Cive* referente ao poder paternal utiliza os mesmos argumentos dando-se nele um particular destaque à posição da mãe e concedendo-se a esta uma primazia exclusiva no poder que exerce sobre a criança:

*"Pelo direito de natureza o domínio sobre uma criança pertence àquele que primeiro sobre ela exerce poder. Ora é manifesto que o recém-nascido antes de qualquer outro poder está sob o da mãe, de modo que esta por direito e por sua livre vontade pode educá-lo ou abandoná-lo."<sup>18</sup>*

"*Partus ventrem sequitur*" aparece como a norma reguladora que se impõe tanto aos animais como aos homens (ibidem §3).

O *De Corpore Politico* traz mais uma achega à tese da supremacia materna:

*"A habilitação ao domínio sobre um filho não procede da geração do mesmo mas da sua preservação."<sup>19</sup>*

Aqui, antecipando a valorização de uma ética de cuidado (da "ethics of care" como dizem os filósofos contemporâneos de língua inglesa), reconhece-se que a mãe, tendo capacidade de assegurar a manutenção dos filhos, é a pessoa que mais poder tem sobre eles. Assim, no estado de natureza, não há dúvida de que o poder "paternal" pertence à mãe. No estado civil há que decidir quem exerce tal poder com maior eficácia. Ora, as mais das vezes, tal decisão recai sobre o homem. Como explicar esta defesa da supremacia paterna? A justificação hobbesiana nunca recorre a propensões especiais masculinas para o mando ou para a autoridade. O filósofo desmitifica expressamente qualquer defesa da superioridade masculina. Sustenta no *Leviatã* que:

*"E quanto àqueles que atribuem o domínio apenas ao homem pelo facto de ser do sexo mais excelente estão totalmente enganados."<sup>20</sup>*

Apressa-se mesmo a falar de mulheres dotadas de força e prudência necessárias para lhes granjear autoridade suficiente sobre os filhos:

---

<sup>17</sup> "For as to the generation God hath ordained to man a helper; and there be always two that are equally parents:"  
ibidem.

<sup>18</sup> "By the right therefore of *nature*, the dominion over the infant first belongs to him who first hath him in his power. But it is manifest that he who is newly born, is in the *mother's* power before any others; insomuch as she may rightly, and at her own will, either breed him up or adventure him to fortune."  
*De Cive*, IX, § 2, in *CWTH*, vol. II, pp. 115-6.

<sup>19</sup> "The title to dominion over a child, proceedth not from the generation but from the preservation of it; *De Corpore Politico*, IV, §3, *CWTH*, vol.IV, p.155.

<sup>20</sup> "And whereas some have attributed the dominion to the man only, as being of the more excellent sex; they misreckon it."  
*Leviathan*, Cap. XX, pp. 186-7.

*"Porque nem sempre se verifica essa diferença de força e de prudência entre o homem e a mulher de maneira a que o direito possa ser determinado sem luta."<sup>21</sup>*

O *De Cive* refere estados europeus onde as mulheres exercem com êxito o direito de soberania (§III). É verdade que Hobbes prefere a sucessão por via masculina mas as duas razões que aduz no § XVI são deliberadamente fracas. A primeira é que "os homens são quase sempre (mas nem sempre) mais aptos para os grandes empreendimentos, sobretudo para a guerra."<sup>22</sup> A segunda baseia-se no costume, apresentado como factor de estabilidade e que, como tal, não interessa contrariar. É a lei, criada pelos homens no interior de um Estado, que favorece o estatuto masculino; é ela que determina a entrega de poderes ao pai, tendo o filósofo o cuidado de esclarecer que tal decisão não é universal. Sem Estado, ou seja, antes da existência de pactos ou de convenções, nada indica quem terá supremacia. Por isso no estado de natureza reina uma igualdade de direitos entre homens e mulheres em todos os domínios. Resumindo: no que respeita à tese da supremacia masculina verificamos que Hobbes contraria a ideologia coeva. Enquanto os seus contemporâneos se escudam em razões religiosas para secundarizar a condição feminina<sup>23</sup>, ele avança com um modelo explicativo, com uma hipótese forjada — o estado de natureza. E no estado de natureza as mães têm um papel privilegiado na organização familiar. Só a mulher tem a certeza de que os filhos são realmente seus; só ela está segura de quem é o pai da sua prole. Daí a conclusão de que, naturalmente, é a mãe que tem poder sobre os filhos.

A sociedade seiscentista está longe do estado de natureza. Nela a mulher está submetida ao marido e, conseqüentemente, a mãe surge como mediadora entre os filhos e o pai. Mas nos casos em que o marido se submete à mulher, a obediência deve-se a esta e não ao pai. O *Leviatã* defende que:

*"Se a mãe estiver submetida ao pai, o filho está em poder do pai, e se o pai estiver submetido à mãe, o que acontece quando uma rainha soberana casa com um dos seus súbditos, o filho fica submetido à mãe, visto que o pai também a ela está submetido."<sup>24</sup>*

<sup>21</sup> "For there is not always that difference of strength, or prudence between the man and the woman, as that the right can be determined without war."  
ibidem, p. 187.

<sup>22</sup> "(...) for the most part although not always, they [males] are fitter for the administration of greater matters, but specially of wars;"  
*De Cive*, IX, § 16, in *CWTH*, vol. II, p. 124.

<sup>23</sup> É o caso de Robert Filmer que recorre ao Antigo Testamento para defender uma sociedade patriarcal. Vj. *Patriarca and Other Political Writings of Sir Robert Filmer*, ed. Peter Laslett, Oxford, Basil Blackwell, 1949.

<sup>24</sup> "If the mother be the father's subject, the child is in the father's power; and if the father be the mother's subject, as when a sovereign queen marrieth one of her subjects, the child is subject to the mother; because the father also is her subject."  
*Leviathan*, Cap. XX, pp. 188.

Trata-se de uma verdadeira desmitificação do poder paternal, justificado pelo recurso a um objectivo pragmático: a construção de uma sociedade harmoniosa e pacífica. O sacrifício imposto às mulheres, privando-as de certos direitos, é o preço para que as instituições funcionem e para que o Estado se constitua. Se aos homens é pedido que abduquem do seu direito natural em nome de uma ulterior realização, tendo em vista a felicidade, às mulheres é exigido um despojamento suplementar. Mas ambos os sexos renunciam a algo, em função de valores mais altos.

#### 4. Estará vedado às mulheres o "amor Dei intellectualis"? O âmbito da "imbecillitas" feminina em Espinosa

Nas posições que considerámos tanto Espinosa como Hobbes abordam a condição feminina na perspectiva da diferença. Daí, homens e mulheres desempenharem papeis específicos na *Civitas*. Vimos que as justificações apresentadas por cada um remetem para universos conceptuais muito próprios: o filósofo inglês aceita a desigualdade mas denuncia o carácter convencional da mesma; o autor da *Ética* alega que a diferença sexual marca os indivíduos e que estes são por natureza sujeitos a percursos diferentes. Analisemos então as consequências que decorrem destes modos de encarar a condição feminina. Consideremos em primeiro lugar o texto espinosano do *Tratado Político*. Poderemos a partir dele concluir que para o filósofo judeu a mulher é um ser inferior sendo-lhe vedada uma realização plena? No caso afirmativo, como compatibilizar esta tese com a defesa por ele empreendida das liberdades individuais? E no caso negativo qual o âmbito da "imbecillitas" feminina?

Um possível modo de resolver a questão seria realçar o inacabamento do *Tratado Político*. Estamos perante uma obra inconclusa que termina precisamente com uma passagem infeliz sobre as mulheres. Por que não admitir que, com algum tempo de maturação, este excerto seria corrigido, refeito ou pelo menos justificado? Na verdade, a referência às mulheres surge abruptamente e não é minimamente desenvolvida nem fundamentada. Num filósofo tão cuidadoso quanto Espinosa, seria de esperar que uma tese deste teor merecesse ulterior desenvolvimento, podendo-se deduzir que só uma morte prematura o impediu de prosseguir com tal tarefa. Num artigo intitulado "Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste", Alexandre Matheron, eminente comentador de Espinosa, sugere ironicamente que a morte do filósofo teria surgido como castigo pela falta cometida<sup>25</sup>.

Uma segunda hipótese seria considerar que, tratando-se de uma problemática de pouco peso na globalidade do sistema, o filósofo não se interessou em aprofundá-la, não tendo qualquer pejo em repetir lugares comuns. Espinosa colocar-se-ia como mais um

---

<sup>25</sup> Matheron, Alexandre "Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste", *Revue Philosophique* II, Avril/Juin, (1977), pp. 181-200.



dos pensadores que perfilharam sem grandes preocupações a visão negativa da mulher institucionalizada por Platão e Aristóteles e exaustivamente reiterada.

Nenhuma das interpretações permite integrar congruentemente as considerações tecidas sobre a natureza feminina na totalidade do sistema espinosano. Há que procurar uma linha de leitura que leve à integração deste passo no pensamento do filósofo, surgindo este como um todo consistente, sem falhas, sem exceções. Que a democracia convictamente defendida por Espinosa deixe de lado um sector importante da humanidade levanta graves problemas à sua proposta de realização individual. Será vedado à mulher o desafio colocado a todo o ser dotado de razão, de "fruir eternamente de uma suprema e contínua alegria" (*Tratado da Reforma do Entendimento*, §1)? Estarão as mulheres excluídas da salvação? Ou haverá no pensamento do filósofo uma possibilidade de ultrapassar este escolho e de encontrar uma solução final em que a mulher não saia diminuída?

Seguindo o conselho de António Sérgio para quem "se achar uma ideia no texto de um Mestre que lhe pareça de fácil refutação, — conclua que ele próprio [o leitor] é que a não percebe, e que o pensar do autor deverá ser mais fino, mais meandroso, mais facetado, mais verrumante, do que ao primeiro relance se lhe afigurou"<sup>26</sup>, procurei ultrapassar a primeira impressão provocada tentando desdramatizar a leitura do fragmento. E na verdade, se atendermos exclusivamente ao que nele se refere, o que de imediato se interpreta negativamente para a mulher revela-se a uma observação mais atenta como uma desmesura, uma "hybris", um poder — o poder de provocar paixões. Diz-nos Espinosa que os homens não são sensíveis às qualidades intelectuais e morais das mulheres (ao "engenho" e "à prudência") mas que são perturbados pelos seus dotes físicos. Reforça o sentimento masculino de posse constatando que os homens exigem exclusivismo amoroso por parte das mulheres amadas. Se há alguém inferior esse alguém é o homem que não consegue fugir às solicitações passionais que o universo feminino lhe provoca. Diríamos que, para o filósofo, o afastamento das mulheres da governação deve-se a algo que elas possuem e que os homens não têm. Não se trata portanto de uma falha mas pelo contrário de um excesso.

Continuando a seguir a norma sergiana, procurei penetrar agora no pensamento "mais meandroso e facetado" do filósofo para investigar se nele a mulher é segregada. Sendo a liberdade o valor que Espinosa mais presa, há que verificar se o filósofo menciona quaisquer impedimentos que se levantem às mulheres no que respeita ao acesso a este estádio. Ora nas poucas passagens em que o filósofo se debruça sobre a condição feminina, nada nos diz de uma hipotética exclusão. Pelo contrário, há na *Ética* uma referência à liberdade que manifestamente inclui homens e mulheres — o cap. XX do Apêndice do livro IV. Neste passo, ao referir-se ao verdadeiro amor conjugal, Espinosa diz-nos que ele não visa apenas a beleza física mas sobretudo a liberdade da alma. E esta

<sup>26</sup> Sérgio, António, Prefácio a *Problemas da Filosofia* de Bertrand Russell, Coimbra, Arménio Amado, 1974.

é algo que tanto o homem como a mulher podem alcançar<sup>27</sup>. Ficamos com a certeza de que a mulher — tal como o homem — pode ser livre. Mas levanta-se-nos agora o problema quanto ao sentido da "imbecillitas" mencionada no *Tratado Político*.

Para situarmos o fragmento em causa num contexto mais vasto, temos que considerar a proposta ética e gnosiológica que Espinosa inicia no *Tratado da Reforma do Entendimento* e que concretiza na *Ética*. O que nos leva a atender às várias etapas do itinerário salvífico espinosano, na vertente gnosiológica e ética que o constituem. O texto do *TP* diz-nos que a mulher não é por natureza compatível com o exercício da governação. Impõe-se perceber qual o lugar que a política desempenha em Espinosa. Ora quando fala de política o filósofo distingue várias acepções<sup>28</sup>. Temos por um lado a *prática política* que parte da experiência e que recusa modelos prévios. Mas temos também a *ciência política* que joga com as paixões, orientando-as em função da utilidade. Finalmente há a *filosofia política*, ou seja, um pensar reflexivo sobre a própria política, traçando a génese e explicando os fundamentos do Estado pois este é o território privilegiado onde os indivíduos tomam consciência da sua natureza racional<sup>29</sup>. Tentando ordenar esta polissemia podemos dizer que o conceito espinosano de política acolhe três sentidos: a política que se vive, a política que se exerce e a política que se pensa.

Para ilustrar a primeira acepção teríamos o homem comum, a "multidão", que obedece aos decretos do Estado e que neles encontra a possibilidade de se realizar. Para tal não lhe é exigido o conhecimento dos mecanismos sociais; basta-lhe um saber "ex auditu" dos factos, quanto muito uma "experientia vaga" dos mesmos.

O político representa a concretização de uma prática que se exerce e que se vai desenrolando num quotidiano. O seu objectivo é a utilidade. O político sabe que os governos são desigualmente eficazes. Como tal, faz tudo para que vinguem formas governativas que assegurem aos cidadãos uma vida estável. Consegue-o pelo conhecimento dos factos e pelo confronto dos eventos aos quais a sua acção se circunscreve. Um tal conhecimento basta-lhe para "evitar a maldade humana"<sup>30</sup>. A política que se vive tal como a que se exerce, situam-se para o filósofo no registo da paixão e da imaginação, naquilo que designa por conhecimento do primeiro género — um conhecimento frágil, "ex auditu" e "ab experientia vaga". Ora é precisamente ao nível da paixão que a mulher é um objecto, algo que se possui e face ao qual se desencadeiam

---

<sup>27</sup> "(...) et praeterea si utriusque, viri scilicet et foeminae, Amor non solam formam, sed animi praecipue libertatem pro causa habeat."

*Ethica*, IV, Appendix, cap. XX, G II, p. 272

<sup>28</sup> Para as diferentes acepções do conceito espinosano de política veja-se Maria Luisa Ribeiro Ferreira, *A Dinâmica da Razão na Filosofia de Espinosa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, pp. 489 e segs.

<sup>29</sup> Lucien Mugnier-Pollet, "Nature et Société selon Spinoza", *Revue de Synthèse*, Paris, 99 (1978) pp. 56-66.

<sup>30</sup> "... donec Homines Humanam igitur malitiam praevinire..."

*TP*, I, §2, G III, p. 268.

os mais diversos sentimentos. Tal como de todas as coisas que amamos, há maneiras de fugir ao seu domínio. É no registo da paixão que as mulheres são maltratadas. Nele é peremptoriamente afirmado que a vivência política não convém à mulher pois a fraqueza que lhe é inerente a impede de participar no governo. Contudo, tal facto não implica que lhe estejam vedadas outras formas de realização.

Para o sábio, o registo da paixão no qual se situa a política, tem regras que importa conhecer. É a abordagem filosófica que permite a superação do arbitrário e do efémero. Por ela alcançamos as leis que regem os factos (pelo conhecimento de razão) e percebemos o papel insubstituível de cada indivíduo no todo (pela ciência intuitiva). Só o filósofo radica a política na metafísica, estabelecendo pontes entre os poderes humanos ("potestates") e a potência ("potentia") em que todos e cada um deles se filia. Espinosa privilegia a razão e a intuição. E estes domínios abrem-se a todos, homens e mulheres. Se há discriminação sexual no que respeita ao primeiro género de conhecimento, onde imperam a experiência vivida e a paixão, ela não se faz sentir no conhecimento de segundo género, em que a dedução prevalece. Como também não há exclusão no grau da ciência intuitiva, correspondente à etapa suprema, ao conhecimento do terceiro género.

É verdade que o problema de uma libertação sexuada é omissa em Espinosa. Mas tal não quer dizer que não se façam ilações a partir do que explicitamente refere. O filósofo fala-nos de uma reforma do entendimento, de uma "emendatio" individual, personalizada. No itinerário salvífico que propõe, atende ao corpo particular, aos poderes que este detem e ao modo de os incrementar<sup>31</sup>. Diferindo os corpos da mulher e do homem, certamente que terão percursos salvíficos próprios. Sabemos pela negativa que nenhum deles passa pela honra, pela glória ou pela luxúria. Pela positiva podemos postular, como consequência lógica do sistema espinosano, que esse percurso, levando cada um ao seu melhor, atenderá às diferenças individuais, entre as quais se encontra o sexo. Cada homem e cada mulher poderá chegar ao "Amor intellectualis Dei", a meta suprema, a partir de um caminho de aprofundamento do seu ser.

Espinosa não exclui as mulheres da sociedade dos sábios. Exclui-as sim da sociedade dos políticos, entendidos estes como os que se regem pela experiência. A política não constitui uma meta última, é um meio e não um fim. A mulher é explicitamente afastada dos meios. Mas nada é dito dos fins.

## 5. A desmitificação hobbesiana do poder paterno — a mulher como cidadã

Tal como Espinosa, Hobbes critica uma visão hierarquizada da realidade. No estado de natureza que no *Leviatã* apresenta como modelo interpretativo, todos são iguais:

<sup>31</sup> *Ethica*, V, prop. XXXIX, dem. e schol, G II, p.305.

"A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa igualmente aspirar."<sup>32</sup>

Embora não refira explicitamente as mulheres, é óbvio que o termo "homem" as inclui. Homens e mulheres irmanam-se numa mesma pertença à natureza humana. Esta define-se quer pelo desejo (de viver) quer pelo medo (de morrer). Para uns e para outras a pior sorte será a de morrer às mãos de alguém, uma ameaça que urge anular a todo o custo. Não há fortes nem fracos; todos possuem como virtualidade a capacidade de matar, todos são potenciais assassino(a)s:

"No que respeita à força do corpo, o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte..."<sup>33</sup>

À semelhança de Espinosa, também Hobbes é explicitamente anti-aristotélico embora continue a mover-se num universo conceptual herdado da escolástica e utilize os termos filosóficos tradicionais. Sem dúvida que a divergência maior se coloca relativamente à tese aristotélica do homem como "Zôon politicon". Mas para além desta grande ruptura, determinante para o rumo que o filósofo inglês imprime às suas teorias sobre o Estado e sobre o poder, há outros pontos em que contraria o filósofo grego. Um deles é a concepção da natureza feminina. Para o estagirita a fraqueza feminina é biologicamente determinada. Em *Da Geração dos Animais* realça o carácter óbvio das deficiências corpóreas da mulher<sup>34</sup>. Desta inferioridade física deriva como consequência uma menoridade psicológica que afasta definitivamente o mundo feminino da actividade nobre da política.

Hobbes não partilha a tese aristotélica da mulher como "homem mutilado"<sup>35</sup>. Para o autor do *Leviatã* ela é tão forte quanto o homem, ou melhor, tão frágil como ele.

---

<sup>32</sup> "Nature hath made man so equal, in the faculties of the body, and mind; as that though there be found one man sometimes manifestly stronger in body or of quicker mind than another; yet when all is reckoned together, the difference between man and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himself any benefit, to which another may not pretend as well as he."

*Leviathan*, cap. XIII, p. 110.

<sup>33</sup> "For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest..."  
ibidem.

A mesma tese é defendida em *De Corpore Politico* I,2 e *De Cive*, I,3.

<sup>34</sup> "a palidez e a ausência de vasos sanguíneos salientes é sempre muito visível e é óbvio o deficiente desenvolvimento do seu corpo comparado com o do homem."

Aristóteles, *Da Geração dos animais*, I, 19,727a, 24-25, trad. a partir de *Loeb Classical Library.Aristotle*, XIII, *Generation of Animals*.

<sup>35</sup> "Porque a mulher é um homem mutilado..." *Da Geração dos animais*, 737a, 27-28.

Possuindo todos as mesmas possibilidades de matar e morrer todos são fracos e todos são igualmente perigosos. Assim, há que encontrar para cada um as estratégias que levem quer à superação da sua fraqueza quer ao apagamento definitivo da sua perigosidade. As capacidades físicas tornam-se irrelevantes pois o que conta é a astúcia, a força psíquica que leva os indivíduos a servirem-se de ardis para dominarem outrem ou para se defenderem de ataques. É pois a força psíquica que devemos temer. Os textos alusivos à regulação do poder paterno podem ser compreendidos como concretização dessas estratégias no que diz respeito à situação da mulher.

Os textos do *Leviatã*, do *De Corpore Politico* e do *De Cive* referidos no ponto 3, são desmitificadores a vários níveis. Como já vimos, a primeira e mais óbvia desmistificação diz respeito à hipotética superioridade natural do homem. De facto, contrariamente a Espinosa para quem é sob o domínio das paixões que as mulheres são inferiorizadas, o filósofo inglês considera que numa sociedade totalmente regida pela paixão não haveria diferenças. Aliás, se lermos os textos atentamente, verificamos que eles apontam mesmo para uma superioridade feminina, detectada a dois níveis: biológico e social. A superioridade biológica verifica-se no facto de ser a mulher quem assegura a sobrevivência da prole. Há um potencial poder feminino no que respeita à continuidade da espécie: numa sociedade de carências (e podíamos estender estas carências à época de Hobbes em que a sobrevivência das crianças nos primeiros tempos de vida era assegurada pelo aleitamento) a vida humana está nas mãos das mulheres. Hobbes di-lo explicitamente quando afirma que a humanidade pereceria se as mães recusassem amamentar os filhos. A superioridade social manifesta-se na própria organização da sociedade pois as mulheres têm a última palavra na determinação das linhagens e no estabelecimento das relações de parentesco. A força das mulheres reside no poder determinante que detêm na atribuição de paternidade.

Verificamos assim que, se o verdadeiro perigo consiste na força psíquica, na astúcia, no modo ardiloso como é possível engendrar a morte ou aniquilação de um inimigo, as mulheres são tão temíveis quanto os homens. E pelas razões imediatamente aduzidas são ainda mais do que eles. É natural que o poder das mulheres suscite reacções de medo e de defesa por parte dos homens. É precisamente a fortaleza das primeiras que leva os homens a procurar meios que as consigam subjugar. A subordinação das mulheres ao domínio dos maridos não encontra outra justificação que não seja uma medida de precaução masculina quanto a uma superioridade feminina, superioridade esta que, embora não seja explicitamente defendida é implicitamente postulada.

Os textos hobbesianos são reveladores quer no que respeita à desigualdade quer no que concerne a uma pseudo fundamentação ética da moral ou da organização social e política. Com eles verificamos que se anulam muitos dos preconceitos dominantes na época. Não só o texto bíblico é ignorado, mostrando que o "status quo" nada deve a justificações religiosas, como também se anulam todas as interpretações moralisantes que fazem do homem um altruísta defensor dos mais fracos. O que rege a vida política são

valores utilitários e não propriamente morais. Os valores são instituídos por contrato, são posteriores ao contrato e, como tal, não o podem determinar.

Se confrontarmos a posição hobbesiana com a de outros filósofos seus contemporâneos vemos que ela é bem mais favorável à mulher. É o caso de Robert Filmer que, baseado na moral cristã e nos textos sagrados, sustenta que a esposa deve obediência ao marido. A posição de Sir Robert é contestada por Locke que lhe critica a exclusiva subordinação aos preceitos bíblicos. No entanto, as teses defendidas pelo liberal autor dos *Tratados do Governo* ficam muito aquém, no que respeita às mulheres, das sustentadas pelo dogmático teórico do poder absoluto. Enquanto este contesta quaisquer razões que proclamem a superioridade masculina, Locke continua a defender a natural inferioridade da mulher, advogando a força moral do marido e a sua maior sensatez. Assim, posto que reconheça uma igualdade de direitos a homens e mulheres no que respeita ao domínio público, para ele, na esfera do privado, a mulher é nitidamente inferior:

*"Mas o Marido e a Mulher, embora tenham uma única preocupação, tendo no entanto diferentes perspectivas, sem dúvida que terão algumas vezes vontades diferentes; se portanto for necessário colocar algures a última determinação, isto é, a regra, naturalmente que ela caberá ao homem, enquanto que ele é o mais apto e o mais forte."*<sup>36</sup>

Se atendermos às justificações apresentadas é óbvio o contraste com Hobbes. É verdade que este também nos diz ser mais forte a posição do marido. Contudo não tenta justificar esta situação, limitando-se a constatar-la.

Na relação homem/mulher o filósofo verifica que a sociedade em que vive é regida por homens mas que nem sempre o foi. O facto de Hobbes aceitar pacificamente este estado de coisas poderia num primeiro momento levar-nos a acusá-lo de misoginia. Contudo, integrada no pensamento geral do filósofo, a injustiça desta situação dilui-se. O contraste entre a secundarização política das mulheres e o potencial poder das mesmas evidencia uma falha, um hiato, algo que não é explicado e que se nos afigura incompreensível: como se passou de um regime matriarcal para uma sociedade em que o homem domina? Hobbes é omissivo quanto à génese de um processo que levou metade da humanidade a ficar privada dos seus direitos. De uma hipótese — o predomínio das mulheres no estado de natureza — passa para um facto — a sua subordinação ao poder masculino — sem se preocupar com o que ocorreu entretentes.

<sup>36</sup> "But the Husband and Wife, though they have but one common Concern, yet having different understandings, will unavoidably sometimes have different wills too; if therefore being necessary, that the last Determination, *i.e.* the Rule, should be placed somewhere, it naturally falls to the Man's share, as the abler and the stronger."

John Locke, *Second Treatise*, §82, in *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge University Press, 1996, p.321.

Veja-se tb. §§ 52 e 53 do mesmo Tratado.

Colocados perante esta incongruência poderíamos concluir como Susan Okin que se trata de uma incoerência radical na teoria hobbesiana<sup>37</sup>, uma das muitas inconseqüências do seu pensamento. Também é possível ler esta omissão enquanto significativa de uma denúncia, ou seja, com ela Hobbes pretenderia mostrar a deficiente fundamentação de uma sociedade patriarcal. A interpretação que se me afigura mais correcta é, tal como foi anunciada no ponto 1, a que possibilita integrar o tema específico da mulher na totalidade do pensamento hobbesiano de modo a que haja sintonia entre o particular e o geral. E assim, a obediência que Hobbes constata na relação da mulher com o seu conjuge apenas seria uma modalidade ou concretização da obediência imprescindível a todo o súbdito para a aquisição da cidadania. Numa sociedade de direito ninguém é livre pois cada um transferiu para outrem o poder que inicialmente detinha. Dado que todos os cidadãos devem obediência aos governantes, não faz sentido falar da inferioridade da mulher nem da sua fraqueza. No âmbito da filosofia hobbesiana ela não é mais fraca do que os restantes indivíduos. Apenas na obediência que lhe é exigida há mediações que a desviam de uma subordinação directa a um soberano ou a uma assembleia. É isto que leva certas filósofas contemporâneas a relevar o contributo do filósofo inglês no que respeita à condição feminina<sup>38</sup>. A subordinação da mulher ao marido defendida por Hobbes é por elas entendida como uma conquista de cidadania. É verdade que o estatuto de cidadã implica um preço mas também é certo que, diferentemente do que acontece noutros pensadores coevos, o direito de cidadania a ninguém é negado<sup>39</sup>. E deste modo a posição hobbesiana acaba por beneficiar mais a causa das mulheres do que a posição de Locke que lhes dá direitos públicos mas que, no foro privado, lhes retira.

Para Hobbes há um nivelamento dos sexos, no facto de todos serem súbditos e na consequente obediência que a todos é exigida. O filósofo não se preocupa abertamente com a cidadania feminina mas as teorias que desenvolve sobre a transferência de poderes, o direito de representação e a soberania, acabam por fazer delas cidadãs de pleno direito. Também as mulheres abdicam dos seus direitos, também elas delegam aquilo que lhes é mais precioso para que através dessa cedência se construa uma sociedade estável. É verdade que não transferem os seus poderes directamente para os governantes mas sim para os maridos, mas haverá grande diferença relativamente ao que se passa com os outros súbditos? Pede-se aos homens e às mulheres que renunciem à igualdade que beneficiavam no estado de natureza, em prol da segurança que só encontrarão num Estado

<sup>37</sup> Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p.199.

<sup>38</sup> Vj. Teresa Brennan e Carole Pateman, " "Mere auxiliaries to the Commonwealth": Women and the Origins of Liberalism" in *Political Studies*, 27 (1979), pp. 183-200; Carole Pateman, "God hath ordained to Man a Helper": Hobbes, Patriarchy and Conjugal Right" in Mary Shanley and Carole Pateman (eds.) *Feminist Interpretations of Political Theory*, Pennsylvania State University Press, 1991, pp. 53-73; Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity Press, 1988; Karen Green, *The Woman of Reason*, ed. cit.

<sup>39</sup> Vj. Karen Green, ob. cit., p. 63.

organizado. Não é lícito falar da injustiça de uma situação que se revela eficaz para manter a tranquilidade social. O melhor modo que as mulheres encontraram para assegurar a sua sobrevivência foi submeterem-se aos maridos. Trata-se de estratégia e não de ética.

Se reflectirmos sobre o modo como Hobbes entende a liberdade verificamos que a mulher, tal como os restantes cidadãos, não é livre. Para que todos gozem de uma sociedade livre cada um terá que renunciar à sua liberdade individual. O acesso à cidadania implica uma transferência de poderes. O sexo determina o interlocutor a quem se delega o poder. Mas excepto o governante, não há ninguém que não se subordine a outrem por laços de obediência. A condição da mulher é a de todos os cidadãos da *Commonwealth*.

### **Conclusão: O (involuntário) contributo de Espinosa e Hobbes para uma filosofia no feminino**

Nem Espinosa nem Hobbes se preocuparam com a condição feminina. Aparentemente as teses que defendem não ultrapassam os preconceitos da sua época, contribuindo mesmo para o seu reforço. Deles não se pode dizer que tenham valorizado a mulher. Contudo, as poucas passagens que lhe dedicam, chamam a atenção para problemas que hoje nenhum estudioso destes temas ignora. Um deles é o da igualdade e da diferença, relativamente ao qual as posições de ambos são, como vimos, quase opostas. No que respeita à natureza humana, Espinosa é partidário da diferença. Para ele a desigualdade biológica entre os sexos traz como consequência modos diferenciados de ser e de estar, quer nos planos psíquico e comportamental, quer nos planos social e político que deverão organizar-se em função dessas diferenças.

Hobbes destaca a igualdade. Sem dúvida que se apercebe da especificidade sexual mas considera-a irrelevante face ao instinto comum de conservação e de defesa. Homens e mulheres prezam acima de tudo a manutenção de uma vida que, tanto quanto possível, desejariam pacífica. É em função desse desiderato que se lhe exigem renúncias. Contudo, o importante não é o aspecto pontualmente sexualizado das cedências mas sim o objectivo comum das mesmas.

Também no que respeita às relações entre sexo e género o posicionamento dos filósofos é paradigmático. Espinosa que, como vimos na Carta a Jelles, defende a continuidade entre estado de natureza e sociedade civil, mantem-se continuista no que se refere às relações entre biológico e cultural. O sexo tem implicações directas na construção social do género. O tratamento diferenciado que a sociedade atribui a homens e mulheres justifica-se em função de uma natureza específica, biologicamente determinada. O afastamento da mulher de cargos políticos tem uma explicação sexual — a fraqueza feminina. Fraqueza essa que, pelas reacções que provoca nos homens, se revela perigosa. Ignorar tal facto levaria às maiores perturbações.



A posição hobbesiana evidencia o carácter construído do género e a convencionalidade de certos comportamentos sociais relativamente às mulheres. Tal como na passagem do estado de natureza para o estado civil é evidente a ruptura, também no que se refere ao sexo e ao género há um corte. A representação social da mulher não se justifica por uma qualquer diferença mas sim devido a critérios utilitários. É importante que numa sociedade livre todos tenham um lugar bem definido. Cabe à mulher renunciar a certos papéis pois desse modo contribui para a felicidade e estabilidade de todos. Mas como não há outras razões para justificar tal renúncia, torna-se por demais evidente o carácter não só injusto como absurdo da mesma. Abre-se deste modo um campo de investigação e de reivindicação insuspeito a Hobbes mas que outros filósofos e filósofas posteriormente desenvolveram.

Também no que respeita à temática hoje tão discutida da distinção entre público e privado Espinosa e Hobbes deram o seu contributo. O primeiro distingue uma realização a dois níveis — político e individual. O Estado oferece a todos a possibilidade de uma vida racional, convidando à integração numa sociedade organizada e tornando democraticamente acessível um "modus vivendi" que, fora do Estado, só alguns, os mais fortes, conseguiriam alcançar. A cada um, contudo, é proposto um caminho individual de libertação. O estatuto da mulher é diferente consoante se coloca no domínio público ou no privado. No primeiro caso são-lhe vedados certos cargos pela perigosidade que representariam para a manutenção da paz. No segundo abrem-se-lhe todas as portas nada obstando a que, com o esforço que é exigido a todo o ser humano, alcance a beatitude.

Hobbes anula a distinção entre público e privado. Para ele, homens e mulheres realizam-se publicamente como cidadãos. Cada um tem o seu caminho próprio, ou seja, a obediência que em última instância devem aos governantes, implica mediadores diferentes consoante o sexo. Mas para além da cidadania nenhum valor mais alto se ergue. Ao foro privado é dado o estatuto de opinião e o seu papel é minimizado na obtenção da felicidade pessoal. É na *Commonwealth* que a salvação individual se processa.

\* \* \*

Perspectivadas a partir de uma mente feminina as teses de Espinosa e de Hobbes levantam novos problemas, exigem um novo olhar, colocam questões que uma leitura sexualmente neutra passaria em branco. E este exercício de redescoberta de dois filósofos que pensávamos conhecer bem, permitiu-nos concluir que vale a pena testar a coerência interna de um sistema. Mesmo que o questionamento deste se perspective a partir de um problema nele aparentemente tão irrelevante como é o conceito de natureza feminina.

# Estado actual dos estudos espinosistas em Portugal

*Luís Machado de Abreu*

Universidade de Aveiro

O objectivo desta comunicação é, como diz o título, registar e avaliar a situação dos estudos espinosistas em Portugal, na actualidade. Mas como nenhuma actualidade é digna de si, se não for capaz de assimilar a vida e a história que lhe dá sentido e a faz existir, tomaremos em consideração o que tem sido até hoje o percurso e a presença de Spinoza na história da cultura portuguesa. Alguma informação e documentação sobre esse tema encontra-se no ensaio "A recepção de Spinoza em Portugal", publicado igualmente nestas actas.

Antes de prosseguir, vejamos o que se entende aqui por "estado actual". A expressão remete para a situação tal como se encontra hoje, mas não pode esquecer os variados enquadramentos de natureza política e cultural, os bloqueios, as resistências, os apoios que a tornaram possível. Deste modo, na actualidade reflecte-se sempre uma experiência histórica que nenhum instantâneo ou olhar de relance conseguem apreender. Por isso, o estado actual dos estudos sobre Spinoza, em Portugal, corresponde à fixação selectiva da nossa atenção numa concreção que deve ser sempre vista como momento de um processo que não começou agora e agora não termina.

A actualidade em questão corresponde ao período posterior ao 25 de Abril de 1974. As transformações políticas, sociais e culturais, desde então verificadas em Portugal, concretizaram-se através de modificações nas instituições de ensino, na investigação e nas mentalidades, modificações essas que foram determinantes para a evolução mais recente dos estudos espinosistas no país.

## **1. Situação actual de Spinoza e do espinosismo na investigação**

O lugar ocupado pela obra e filosofia de Spinoza durante os últimos vinte e cinco anos, na investigação portuguesa, tem de ser considerado notável. Se atendermos às múltiplas condicionantes e limitações da realidade do país, no campo da investigação filosófica, constitui acontecimento relevante que, entre 1987 e 1994, tenham sido apresentadas três teses de doutoramento sobre o pensamento de Spinoza, nas Universidades de Coimbra, Aveiro e Lisboa, respectivamente.

Francisco Vieira Jordão defendeu na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, em Maio de 1988, a tese intitulada *Salvação e História em Espinosa*. Este trabalho deu origem a duas publicações: *Espinosa: História, Salvação e Comunidade* editada pela Fundação C. Gulbenkian, em 1990, e *Sistema e Interpretação em Espinosa* editada pela Castoliva, na Maia, em 1993. A tese defendida pretende mostrar que a "proposta [espinosana] de resolução do problema da felicidade ou salvação humana só pode ser claramente compreendida quando analisada no enquadramento epocal que a emoldurou."<sup>1</sup> Estes propósitos são trabalhados em quatro partes. Na que foi publicada em 1990 apresentam-se "a dinâmica universalista da História Judaica" e "a dinâmica comunitária da vivência religiosa". A obra de 1993 oferece-nos o sistema ético de Spinoza, a sua teoria interpretativa da Sagrada Escritura "com a finalidade de estabelecer a relação entre Religião e Filosofia, condição essencial para a plena compreensão do processo da salvação que nos propôs."<sup>2</sup> Em *Sistema e Interpretação em Espinosa*, o autor prometia ainda abordar a questão da felicidade ao nível individual, na perspectiva da parte V.<sup>a</sup> da *Ética*. Remetia então para um projecto denominado "Mística e Filosofia". A morte, implacável, privou-nos dos desenvolvimentos anunciados.

Em Junho de 1991, Luís Machado de Abreu apresentou à Universidade de Aveiro uma tese intitulada *Spinoza — A Utopia da Razão*, que, em 1993, seria publicada por Vega/Universidade, editora de Lisboa. Partindo de pressupostos metodológicos inspirados na Sociologia do Conhecimento, esta tese procura valorizar o potencial de transgressão contido no conjunto da obra de Spinoza, tendo em mira a tensão utópica que nela está em jogo. Daí que a construção desta leitura de Spinoza se faça a partir de três instâncias, a que correspondem outras tantas partes: a sociedade vivida, o conhecimento praticado e a metafísica da visão espinosana do mundo. Nessas instâncias sublinham-se as roturas, as críticas e os vislumbres de uma humanidade e de uma sociedade outras, nas quais se perfaz e consuma a dimensão utópica do projecto de Spinoza.

Maria Luísa Ribeiro Ferreira defendeu na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, em 1994, uma tese de doutoramento sobre *A Dinâmica da Razão na Filosofia de Espinosa*. Com o mesmo título, foi publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian e pela Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, em 1997. Esta tese parte da "incontestabilidade do racionalismo espinosano". Mas recusando que o racionalismo em abstracto e rígido possa ser estabelecido como "pedra fundante do sistema espinosano" valoriza o percurso dinâmico, construtivo, de um racionalismo que se constitui como prática, em que "a razão se mistura com o irracional, servindo-se dele, usando-o ou mesmo dando-lhe valor. Assim, a dialéctica razão/"não razão" está presente no espinosismo"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Francisco Vieira Jordão, *Espinosa História Salvação e Comunidade*. Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1990, p. 59.

<sup>2</sup> F. Vieira Jordão, *Ibid.*

<sup>3</sup> Maria Luísa Ribeiro Ferreira, *A Dinâmica da Razão na Filosofia de Espinosa*. Lisboa, F. C. Gulbenkian/ Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997, p. 17.

A este generoso tempo de colheita devemos juntar o aparecimento da primeira tradução portuguesa do *Tratado Teológico-Político* levada a cabo por Diogo Pires Aurélio e editada pela Imprensa Nacional/Casa da Moeda, em 1988. Além da versão rigorosa do texto espinosano, o tradutor transformou essa edição em precioso instrumento de análise, sobretudo da filosofia política de Spinoza, ao antepor ao texto uma elucidativa introdução e ao explicá-lo com abundantes notas críticas.

É claro que todos estes trabalhos se inscrevem em projectos académicos tornados possíveis devido às novas condições criadas aos docentes universitários, após 1974. Nos casos referidos houve, é importante registá-lo, projectos e trabalhos de investigação de base individual. Nem o espírito de equipa nem a existência de projectos de investigação colectivos tiveram qualquer peso na produção destes resultados de pesquisa. Tudo aconteceu, sem que previamente tivesse existido algo que, ao menos longinquamente, se parecesse com orientação ou tendência controlada. Nalguns casos, o tema de tese de doutoramento parece dar seguimento a trabalhos de licenciatura ou de mestrado. O que também não se pode minimizar como factor desse interesse convergente pela filosofia de Spinoza é o facto de a produção intelectual na Europa, nomeadamente em França, se voltar significativamente para os estudos espinosistas, sobretudo no contexto da celebração do terceiro centenário da morte do filósofo, em 1977.

Quando percorremos os ficheiros de teses de licenciatura realizadas antes de 1974, também encontramos algumas que tomaram para tema de dissertação diferentes aspectos da filosofia de Spinoza. Sem a pretensão de sermos exaustivos, enumeremos algumas:

- Joaquim Eugénio Filgueiras Soares, *A noção de liberdade na filosofia de Espinosa*. Lisboa, Fac. de Letras, 1962, 112 ff.
- José Francisco Graça Costa, *"Amor Dei intellectualis" e imortalidade da alma em Espinosa*. Lisboa, Fac. de Letras, 1965, 115 ff.
- Lia Carreira Maia de Oliveira e Carmo, *A teoria do conhecimento na filosofia de Baruk de Spinoza*. Lisboa, Fac. de Letras, 1967, 288 p.
- António Norberto Azevedo Rosa, *O significado gnoseológico e moral da afecção na Ethica de Espinosa*. Lisboa, Fac. de Letras, 1968, 128 p.
- José Fernando Vasconcelos Cabral Pinto, *O pensamento político de Espinosa*. Coimbra, Fac. de Letras, 1971, 212 p.

Estes trabalhos, reveladores de alguma atenção prestada a aspectos importantes de teoria do conhecimento, filosofia política e metafísica em Spinoza, não foram precedidos nem seguidos no imediato por qualquer iniciativa de aprofundamento, animada de maior alento investigativo e crítico.

## 2. Situação actual de Spinoza e do espinosismo no ensino

Qual o lugar de Spinoza no ensino secundário e superior em Portugal? Para responder a esta questão com alguma objectividade recorri a dois procedimentos principais: a análise dos programas e, sobretudo, dos manuais e compêndios utilizados no ensino da disciplina de Filosofia, por um lado, e o envio de um pequeno questionário a docentes de faculdades ou departamentos onde existem licenciaturas em Filosofia. Os resultados confirmaram em linhas gerais as minhas suspeitas: Spinoza está praticamente ausente dos manuais de Filosofia do Ensino Secundário; no ensino superior, a disciplina de História da Filosofia apaga Spinoza ao amarrá-lo à sombra dos cartesianismos. Vejamos um pouco mais em pormenor cada um destes aspectos.

Do exame a que foram submetidos dúzia e meia de manuais de Filosofia correspondentes aos 10.º e 11.º anos, editados ao longo dos últimos vinte anos, resulta que o silêncio é quase universal no respeitante a Spinoza e à sua obra. As excepções são muito escassas e, por isso, registam-se aqui.

Ocorrem na *Introdução à Filosofia, 10.º*, de Leonel Ribeiro dos Santos e outros, onde a páginas 276, 277 e 288 se refere Spinoza de quem se mencionam o *Tratado da Reforma do Entendimento* e a *Ética*. Aparecem igualmente referências a Spinoza no manual *Rumos da Filosofia 10.º Ano*, de A. Reis e M. Pissarra. Em *Filosofia. 1 Dimensão da Actividade Humana*<sup>4</sup>, 10.º Ano, a posição de Spinoza relativamente a Deus e à Natureza é considerada paradigmática e representativa do panteísmo. Como documentação textual reproduzem-se alguns excertos provenientes, sobretudo, da primeira parte da *Ética*.

No compêndio da autoria de António Marques e Leonel R. dos Santos, *Filosofia 2*, para o 11.º Ano, existe também uma apresentação fugidia de Spinoza, que vem caracterizado como representante exemplar do racionalismo e como promotor de "um panteísmo naturalista ou mesmo de um materialismo mecanicista e ateu"<sup>5</sup>.

Este regime de silêncio torna-se mais eloquente quando confrontamos o panorama dos manuais de filosofia posteriores ao 25 de Abril de 74 com o panorama dos manuais anteriores. A *Filosofia* para o 7.º Ano, de Augusto Saraiva<sup>6</sup> menciona Spinoza a propósito de questões de *Ontologia* e de *Teodiceia*. Afirma-se aí que a ontologia de Descartes enfrenta dificuldades que os pensadores subsequentes, especialmente Spinoza e Leibniz, vão procurar resolver. Conforme diz Augusto Saraiva: "Spinoza pretende eliminar as contradições latentes no dualismo cartesiano, reduzindo a dupla substância a uma só: a substância divina.. O pensamento e a extensão não são substâncias. Não existem por si, mas apenas como atributos duma substância única e infinita, Deus, ou antes, Deus-

<sup>4</sup> Isabel Marnoto, Luísa Ribeiro Ferreira, Manuel Garrão, *Filosofia. 1 Dimensões da Actividade humana* 10.º Ano. Lisboa, Texto L.ª, 1987, p. 134-136.

<sup>5</sup> António Marques, Leonel Ribeiro dos Santos, *Filosofia 2*. 6.ª ed. Lisboa, Ed. O Livro, s. d., p.260.

<sup>6</sup> Augusto Saraiva, *Filosofia*, 7.º Ano. 8.ª Ed. Porto, Ed. Educação Nacional, 1973.

-Natureza, na qual encontram a unidade que Descartes lhes negara."<sup>7</sup> Na *Teodiceia*, reaparece Spinoza como representante do panteísmo idealista: "Segundo Spinoza, existe uma única substância, necessária e infinita, que é Deus. Esta substância divina, única e infinita, desenvolve-se em uma infinidade de atributos. Mas destes apenas conhecemos dois: o pensamento e a extensão. As coisas particulares são modos dos atributos divinos: os espíritos são os *modos* do Pensamento, os corpos são os *modos* da Extensão."<sup>8</sup> Situação análoga ocorre no manual de *Filosofia* da autoria de Bonifácio da Silva.

No importante *Pequeno Manual de Filosofia* de Vasco de Magalhães-Vilhena<sup>9</sup>, que, contudo, nunca gozou do favor de texto oficial para os liceus, Spinoza está presente em variados contextos de exposição doutrinal. O autor apresenta o filósofo da *Ética* no contexto da análise da origem e natureza do conhecimento, como racionalista, entre os "que acentuam a actividade criadora do conhecimento" e entre os idealistas que realçam a "criatividade da razão, o carácter operatório do entendimento humano"<sup>10</sup>. A propósito da verdade, Magalhães-Vilhena retoma o *verum index sui* de Spinoza, de quem cita o *Tratado da Reforma do Entendimento*. Desenvolve o mesmo tema insistindo no facto de "o que faz uma ideia ser verdadeira é a coerência intrínseca dos seus caracteres distintivos"<sup>11</sup>. Na *Metafísica*, a propósito do "paralelismo psicofisiológico", contrapõe ao dualismo o monismo substancialista de Spinoza.<sup>12</sup> Ainda na *Metafísica*, a propósito de "a ideia de Deus", Spinoza vem identificado como representante do *Deus imanente*: "Deus é a substância única que contém em si tudo o que existe: fora de Deus nenhuma substância pode ser concebida; é a causa imanente de todas as coisas. Esta concepção da natureza de Deus é designada comumente por *panteísmo*."<sup>13</sup>

E se recuarmos um pouco mais no tempo, e nos dermos ao cuidado de folhear a *Filosofia Elementar*, de Mendes dos Remédios, cuja 3.<sup>a</sup> edição data de 1928, descobrimos numerosas menções de Spinoza a propósito de temas como as inclinações humanas, o determinismo, o princípio do direito, o cepticismo, a definição de substância e do seu lugar na história do cartesianismo.

Este quase abandono do filósofo da *Ética*, nos manuais posteriores a 1974, fica bem ilustrado pelo que se passa nas antologias de textos filosóficos. Na *Breve Antologia Filosófica* II.º vol., organizada por Joel Serrão e Rui Grácio<sup>14</sup>, figuram três longos textos extraídos das obras de Spinoza: "Bem supremo e Razão", texto extraído das páginas iniciais do *Tratado da Reforma do Entendimento*; "Necessidade e liberdade", texto

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>9</sup> V. de Magalhães-Vilhena, *Pequeno Manual de Filosofia*. 5.<sup>a</sup> Ed. Lisboa, Sá da Costa, 1977.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 550-552 (*passim*).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 563.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 605.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 617.

<sup>14</sup> Joel Serrão e Rui Grácio (org.) *Breve Antologia Filosófica II Volume Filosofia Teoria do Conhecimento Ética Estética Metafísica*. 6.<sup>a</sup> ed. Lisboa, Sá da Costa, 1973.

constituído pela definição 7.<sup>a</sup>, e pelas proposições 32 e 67 da primeira parte da *Ética*; "Panteísmo", longo excerto tirado do *Tratado Breve*. Pelo contrário, na antologia da responsabilidade de Maria Luísa Guerra<sup>15</sup> intitulada *Temas de Filosofia 10.º Ano* (2.<sup>a</sup> edição de 1983), não aparece nenhum texto de Spinoza.

Será a situação no ensino superior menos melancólica do que a que acabamos de descrever no ensino secundário? Vejamos.

O instrumento utilizado foi um pequeno questionário onde se inquiria acerca do pensamento e obra de Spinoza, no ensino universitário e na investigação, em Portugal. Esse questionário foi enviado às Universidades Estatais, onde funcionam licenciaturas em Filosofia, e ainda à Universidade Católica. Foram recebidas sete respostas.

Na primeira questão perguntava-se se, nos planos de estudo de cursos existentes na Faculdade ou Departamento, existe alguma cadeira cujo conteúdo programático é *inteiramente* preenchido com o estudo de Spinoza. A resposta foi unanimemente negativa. Numa segunda alínea, perguntava-se o mesmo, mas em vez de conteúdo programático "*inteiramente* preenchido" com o estudo de Spinoza, dizia-se antes "*em parte importante* preenchido" com Spinoza. A esta alínea foram dadas apenas três respostas negativas. Os que respondem afirmativamente indicam as cadeiras seguintes, onde se aborda o pensamento de Spinoza: Filosofia Moderna, Filosofia Social e Política, História da Filosofia Moderna, História das Ideias Políticas e Sociais, com a particularidade de esta cadeira, na Universidade do Minho, figurar nas licenciaturas de Relações Intenacionais, Sociologia das Organizações, Comunicação Social, Gestão de Empresas, Administração Pública.

As respostas às perguntas 2 e 3 do questionário são redondamente negativas. No entanto, uma das respostas à segunda questão lembra o que já foi referido atrás, a propósito das três teses de doutoramento de Vieira Jordão, de Luís Machado de Abreu e de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Outra resposta informa que, ainda recentemente, um trabalho final de licenciatura em Filosofia, na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, analisou o tema "Spinoza e a imanência".

Nas respostas à terceira questão encontramos a informação sobre uma tese de doutoramento prestes a ser entregue, que se ocupa de filosofia política, com especial relevo para Spinoza, e a notícia vinda da Faculdade de Letras do Porto, segundo a qual uma sua colaboradora prepara, neste momento, uma tese de doutoramento em França, sob a orientação de Jacqueline Lagrée.

A este panorama, que parece reflectir, de modo muito aproximado, a realidade e é, salvas as brilhantes excepções, muito pobre, acrescentarei a nota positiva presente nos dois volumes da obra *Didáctica da Filosofia*, publicada em 1990 pela Universidade Aberta e coordenada por Isabel Marnoto. Neste guião, a didáctica da filosofia é lida a partir do "caso Spinoza": "1. A diferença radical entre dois tipos de conhecimento (sobre

<sup>15</sup> Maria Luísa Guerra, *Temas de Filosofia 10.º Ano*. 2.<sup>a</sup> ed.. Porto, Porto Ed., 1983.

as coisas, sobre o sujeito). 2. A perspectiva genética. 3. Carácter processual da aprendizagem. 4. Valorização da acção. 5. A pura dedutibilidade do conhecimento verdadeiro. 6. Carácter globalizante da aprendizagem."<sup>16</sup> Transcreve-se até um longo texto extraído do *Tratado da Reforma do Entendimento*. No segundo volume da mesma obra, a análise das relações entre filosofia e método percorre os temas: "1.1 Spinoza e o ensino da Filosofia. 1.2. Spinoza e Descartes. A questão do Método e as suas implicações na Expressão literária e no Ensino da Filosofia."<sup>17</sup>

A avaliação do acolhimento que uma obra de pensamento encontra em determinado espaço cultural pode fazer-se auscultando a sua presença no *campo editorial*. A fortuna de Spinoza na edição portuguesa dos últimos anos, sem ser notável, pode considerar-se bastante digna.

Se às três teses de doutoramento, anteriormente referidas e todas elas publicadas, juntarmos o trabalho de F. Cabral Pinto intitulado *A Heresia Política de Espinosa*, editado, em 1990, bem como a tradução da obra de Yovel, *Espinosa e outros Hereges*, editada, em 1993, pela Imprensa Nacional, que aparece depois de traduções ligeiramente anteriores de obras de Deleuze, Chartier, Joseph Moreau e Pierre-François Moreau, ficamos com um panorama interessante. Tanto mais que Spinoza não é, como ficou provado, um autor presente nos programas nem nos manuais. Além disso, devemos acrescentar as muitas dezenas de trabalhos, mais ou menos eruditos, publicados por autores nacionais, ao longo dos últimos vinte e cinco anos, em revistas e obras colectivas.

Há, sem dúvida, grandes lacunas. Entre elas, merece registo a falta notória de traduções portuguesas de grande parte da obra de Spinoza, e a diminuta qualidade e falta de informação crítica em muitas das traduções que existem. O exemplo dado pelo Professor Atilano Domínguez e pela Alianza Editorial, pondo à disposição do leitor de língua castelhana toda a obra de Spinoza, bem merece ser seguido em Portugal.

Não se considerou aqui a investigação e ensino de Spinoza, nem a correspondente questão editorial, dentro do horizonte geográfico e cultural do Brasil. Reconhece-se, no entanto, a importância de tal perspectiva e o enriquecimento que dela pode resultar se, graças ao conhecimento e intercâmbio de investigadores portugueses e brasileiros, se conseguir passar à colaboração em iniciativas e projectos comuns, por exemplo, a edição em língua portuguesa de toda a obra de Spinoza.

De tudo quanto acaba de ser exposto há, com certeza, proveitosas lições a tirar. Conclua o leitor por si o que houver por bem. Mas se os já largos anos de trato assíduo com os textos de Spinoza nos podem conferir algum crédito, usá-lo-emos para difundir a convicção de que o estudo da obra e a meditação da filosofia do autor da *Ética* são reconfortantes experiências de humanidade e de sabedoria.

<sup>16</sup> Isabel Marnoto (coord.) *Didáctica da Filosofia*. 1. Lisboa, Universidade Aberta, 1990, p. 29 -32 (*passim*).

<sup>17</sup> *Op. cit.*, vol. 2, p.13-20 (*passim*).



# A recepção de Spinoza em Portugal\*

*Luís Machado de Abreu*

Universidade de Aveiro

A recepção de Spinoza em Portugal inscreve-se nos ritmos de abertura e retraimento, vigilância e permissividade, ortodoxia e livre-pensamento, criação e seguidismo que marcam o compasso da história da cultura portuguesa. Intervêm nesse processo factores de natureza política e religiosa, fenómenos de gosto individual, correntes de opinião, fervores de militância ideológica. Tentaremos dar atenção a esses elementos sem perder de vista a riqueza interpretativa e a diversidade de situações a que elas respeitam.

A fenomenologia da recepção esconde frequentemente, sob aparências de linearidade e transparência, situações hermenêuticas de enorme complexidade. O esforço por deslindar os fios com que se tece essa rede produz, às vezes, resultados tão inesperados como fecundos, do ponto de vista da história das ideias.

Vamos procurar definir e caracterizar os momentos mais importantes da presença de Spinoza nas letras portuguesas, tentando evidenciar os mecanismos culturais que actuam em cada uma dessas fases.

Podemos esquematizar o percurso de Spinoza na cultura portuguesa, até á actualidade, em quatro períodos que designaremos por silêncio, anátema, simpatia com reservas, conhecimento e cumplicidade. Embora façamos corresponder a cada fase determinações cronológicas bem precisas, não perderemos de vista que se trata, sobretudo, de atitudes mentais socialmente documentadas e que, nessa medida, podem manifestar-se fora do tempo em que são predominantes.

## 1. O silêncio

O nome de Spinoza deve ter sido conhecido em Portugal, desde finais do século XVII, pelos manuseadores dos índices expurgatórios, pelo pessoal das embaixadas junto

---

\* Este estudo retoma com numerosas alterações e complementos o texto "La recepción de Spinoza en Portugal" publicado em A. Domínguez (dir.), *Spinoza y España. Actas del Congreso Internacional de Filosofía "Relaciones entre Spinoza y España"*. Cuenca, Ed. de la Universidad de Castilla — La Mancha, 1994, p. 107-119.

das cortes do centro da Europa e por alguns curiosos mais ousados, leitores se não das obras do judeu de Amesterdão, pelo menos de obras de críticos seus que se foram multiplicando a partir da década de 1670, ano de publicação do anónimo *Tractatus Theologico-Politicus*.

Se déssemos crédito a Camilo Castelo Branco, a entrada de Spinoza em Portugal ter-se-ia dado tardiamente, na companhia dos filósofos franceses, nomeadamente na do Barão d’Holbach, em tempos do Marquês de Pombal. Essa entrada estaria mais destinada a servir de apoio ideológico à sanha antijesuítica do Marquês do que a fazer parte integrante de uma opção cultural de política das Luzes.<sup>1</sup>

Mas a opinião de Camilo a este respeito não merece mais crédito do que outras por ele expendidas com superficialidade e precipitação, por exemplo, a opinião segundo a qual a incredulidade europeia remonta a Spinoza.

Sabemos que alguma informação sobre Spinoza tinha chegado a Portugal muito antes de Pombal ser primeiro ministro. Assim aconteceu, de modo flagrante, com a obra sobre história da filosofia da autoria de João Baptista Capasso, impressa em Nápoles, em 1728, e dedicada com grande ênfase ao Senhor D. João V, Rei de Portugal. Spinoza é apresentado ao longo de meia dúzia de páginas, em que são reproduzidas como síntese do sistema espinosista as oito definições, os sete axiomas e dez proposições da primeira parte da *Ética*.<sup>2</sup>

Em língua portuguesa, Manuel de Azevedo Fortes desenvolve, em livro editado em 1744, uma crítica à noção espinosana de substância cujo fundamento seria o carácter abstracto, e por isso não real, do termo substância.<sup>3</sup> Em língua portuguesa também, Spinoza é referido em 1746 por Verney, no *Verdadeiro Método de Estudar*.

Estas e outras presenças de Spinoza, em bibliotecas portuguesas ou nas mesas de trabalho de eruditos nacionais, não são mais do que a excepção que confirma a regra do silêncio triunfante, excepção que também prepara o signo do anátema sob o qual se fará a divulgação em Portugal do nome e obra de Spinoza, na segunda metade do século XVIII. Capasso apresenta Spinoza como o primeiro filósofo que dotou com sistematização e métodos novos o ateísmo de todos os tempos. Essa doutrina vem classificada como execranda e pestilenta, e o seu autor como inovador desavergonhado. Além disso, a informação que Capasso se propõe difundir acerca da doutrina de Spinoza não visa a difusão de novas concepções filosóficas, mas tão só a "perpétua confusão do

<sup>1</sup> Ver a nota de Camilo Castelo Branco à versão portuguesa de Roselly de Lorgues, *Jesus Christo perante o Seculo, ou Novos Testemunhos das Sciências em abono do Catholicismo*. 3.<sup>a</sup> versão em portuguez sobre a 15.<sup>a</sup> edição de Pariz. Porto, Ed. F. G. da Fonseca, 1852, p. 331-334.

<sup>2</sup> João Baptista Capassus, *Historiae Philosophiae Synopsis, sive de Origine, et Progressu Philosophiae: de vitis, sectis et systematis omnium philosophorum*. Nápoles, 1728, p. 394-399.

<sup>3</sup> Manuel de Azevedo Fortes, *Lógica Racional, Geométrica e Analítica*. Lisboa, 1744, p. 116-118.

ímpio"<sup>4</sup>. Segundo Verney<sup>5</sup>, Spinoza deve figurar entre nomes pouco recomendáveis, como Maquiavel e Hobbes, e não passa de ímpio autor de um tratado de *Ética* em que, com elegantes enganos, se tira a divindade a Deus e a liberdade ao homem.

Afinal a distância do silêncio ao anátema é curta; tão curta que muitas vezes o anátema não desenha na história mais do que o anonimato de um grito de dor, no horizonte do silêncio. Assim se pode entender a carta dirigida em 19 de Setembro de 1705 por José da Cunha Brochado a D. Luís da Cunha a dar notícia de um auto de fé em que foi condenado um sectário de Spinoza.<sup>6</sup> Neste caso, o silêncio deixou de ser mera ausência de fala para se afirmar antes como terapêutica repressiva para que não pudessem vir a ser ouvidas vozes incómodas.

O silêncio das letras portuguesas em volta de Spinoza, na primeira metade do século XVIII, não é tão chocante quanto pode parecer, se tivermos em conta tanto o contexto atribulado da difusão do pensamento espinosista na Europa como o do meio cultural português.

O pensamento inconformista e provocatório de Spinoza difunde-se através de cenáculos mais ou menos clandestinos e vem à luz do dia em condenações, críticas, refutações e deturpações, raramente sendo seguido às claras.

Se é verdade que as Igrejas se movimentam para condenar o espinosismo, a presteza com que o fazem não é igual. Enquanto, por exemplo, os protestantes franceses chegaram depressa ao conhecimento de Spinoza e respectivas doutrinas em virtude dos contactos que mantinham com os Países Baixos, o mesmo não se pode afirmar do catolicismo francês.<sup>7</sup>

O meio cultural português encontrava-se bastante fechado a contactos com o estrangeiro. Sobre ele exercia-se apertadíssima vigilância. Mau grado contactos de natureza política e económica mantidos então com os Países Baixos, a penetração em Portugal de doutrinas e correntes de opinião, por essa via, não parece de grande relevo. As tentativas diplomáticas do Padre António Vieira no sentido de captar o apoio à causa portuguesa por parte dos judeus de Amesterdão haviam-se em grande parte gorado. As

---

<sup>4</sup> "Omnium primus Atheismum nova methodo, et Systemate docuit [...] Sed ut execrandam impudentissimi Novatoris doctrinam, qua pestilentissimum Atheismi virus disseminare, non aperte tamen, sed obscure, et artificiose, studuit, ad perpetuam impii confusionem paucis hic tradam." J. B. Capassus, *Op. cit.*, p. 394 e sgs.

<sup>5</sup> Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*. Ed. organizada por António Salgado Júnior. Vol. III. *Estudos Filosóficos*. Lisboa, Ed. Sá da Costa, 1950 (1746), p. 297.

<sup>6</sup> Ver L. Machado de Abreu, "Espinismo e Inquisição em Portugal", in: *Inquisição. Comunicações apresentadas ao 1.º Congresso Luso — Brasileiro sobre Inquisição*. Coord. de Maria Helena Carvalho dos Santos. Vol. II. Lisboa, Universitária ed., 1990. Com ligeiras alterações, corresponde a "Le spinozisme et l'inquisition au Portugal", *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, 18 (1987), p. 1-9.

<sup>7</sup> Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris, PUF, 1982 (1954), p. 37.

escolas também estavam bem longe de serem agentes de inovação doutrinal e terreno propício à divulgação e confronto das ideias modernas. Os cursos professados nas duas universidades, então existentes em Portugal, e em outros estabelecimentos de ensino destinavam-se a "dar aos alunos as ideias já feitas"<sup>8</sup> e mantinham-se à distância das pugnas doutrinárias que eclodiam um pouco por toda a parte, além Pirinéus.

O silêncio à volta de Spinoza é, portanto, um aspecto particular do generalizado distanciamento português relativamente à filosofia moderna. Se Descartes e Gassendi foram penetrando timidamente, desde finais do século XVII, seguidos depois por Newton e Leibniz, faltou ao espinosismo em Portugal o terreno e apetência cultural que existiram em países como a Alemanha, a França e os Países Baixos.

## 2. O anátema

Spinoza é autor condenado pelos Índices expurgatórios. O Edital da Mesa Censória datado de 20 de Setembro de 1770, pelo qual as obras de Spinoza, entre outras, deviam ser entregues na secretaria do Tribunal da Mesa Censória, para serem destruídas, mostra bem que essa condenação era constante.<sup>9</sup> Isto passa-se dois anos após a proibição dos Índices expurgatórios, por lei de 2 de Abril de 1768.

Estas condenações, além de tornarem perigosa e difícil em extremo a aquisição, posse e leitura das obras de Spinoza impõem o tom às menções e resumos que dessa personagem e respectivas doutrinas haviam de publicar-se. De facto, esse condicionamento cultural faz com que as referências a Spinoza sejam sempre qualificadas com epítetos que vão desde ateu, ímpio, materialista, maldito, até estúpido e outros mais, e que os resumos da sua filosofia se destinam a acautelar dos perigos e erros que lhe atribuem, sem nunca chegar a haver análise serena da doutrina. Esta não é apresentada na sua consistência interna de sistema, mas denunciada como erro, heresia, numa palavra, como aberração do espírito humano. Resulta daí uma informação que abunda em menções estereotipadas e frases feitas e na qual se torna notório que ao estudo das fontes se substituíram intermediários cujas deturpações e juízos de valor vão ser amplificados e até sujeitos a novas deformações.

Relativamente a Spinoza em Portugal, durante esta época, parecem evidentes três coisas: a repetição de estereótipos; o seu conhecimento em segunda mão; a permanente

<sup>8</sup> Manuel Morais, *Cartesianismo em Portugal* António Cordeiro. Braga, Livraria Cruz, 1966, p. 119.

<sup>9</sup> As obras expressamente visadas são "Spinoza/Ben/Tractatus Theologico-Politicus, M. Hambourg 1770 = Sup. no Edital de 24 de Setembro [1770], com as Traducções debaixo dos seguintes Títulos, Spinoza /Ben /la Clef du Sanctuaire SS. Spinoza, Traité des Ceremonies SS. Spinoza /Ben /Reflexions Curieuses, SS. Spinoza /Ben /Opera Posthuma, 1677 = Sup. no dito Edital." Maria Adelaide Salvador Marques, *A Real Mesa Censória e a Cultura Nacional*. Coimbra, 1963, p. 193.

e universal denúncia do heterodoxo. Os dois primeiros pontos impõem-se naturalmente a quem percorre a literatura filosófica portuguesa da segunda metade do século XVIII.

É nas obras latinas de Verney que aparecem as primeiras referências algo desenvolvidas à doutrina de Spinoza e nas quais essa doutrina vem predominantemente qualificada de ateia. Este ateísmo teórico esconde-se sob formas panteístas que não distinguem o ser do mundo do ser de Deus e que fazem da nossa mente uma partícula da mente divina.<sup>10</sup> A natureza assim entendida rege-se por leis de tal modo necessárias que não sobra lugar para a liberdade nem para a providência. É, por isso, uma espécie de fatalismo. Nessas obras, Verney desenvolve a apreciação com que já *no Verdadeiro Método de Estudar* situava Spinoza nas sistematizações das várias doutrinas sobre a ética.<sup>11</sup>

Para Francisco de Pina de Sá e Melo, Spinoza é um dos mestres modernos do ateísmo. Neste caso, o ateísmo consiste em conceber o mundo como uma substância única que existe por si mesma e se identifica com Deus, obrigando assim a conceber a substância divina como realidade material, activa e passiva, bem e mal, sabedoria e ignorância. Nestes termos, o absurdo em que cai Spinoza é superior ao do próprio paganismo, já que este atribuía substâncias diferentes aos diferentes deuses e aquele quer conciliar na substância única as maiores oposições e discórdias.<sup>12</sup>

Os qualificativos com que Spinoza é designado revelam a recusa liminar da sua filosofia e o descrédito em que o querem lançar aqueles que o não conseguem evitar. Não são diferentes os juízos de Antonio Genovesi, autor muito divulgado pela reforma pombalina da Universidade.

José Mayne<sup>13</sup> vê em Spinoza o materialista moderno que retomou, renovando-as, as doutrinas de Epicuro e Lucrecio, e que alimenta filosoficamente os espíritos fortes. Impossível dizer qual o Deus e a religião de Spinoza.

A importância atribuída por Frei Manuel do Cenáculo ao método geométrico para analisar questões não físicas leva-o a pretender que, embora esse método tenha sido usado por Spinoza contra Deus, deverá igualmente servir para O encontrar.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> "Benedictus autem Spinosa contendit mentem nostram omnia videre in Deo, quia est particula mentis divinae". L. António Verney, *De Re Logica ad usum Lusitanorum adolescentium libri sex*. 4.<sup>a</sup> edição. Neapoli, 1769, p.183.

<sup>11</sup> "Ponho em segundo lugar a [Ética] de Espinosa, Holandês, que é ímpia por outro princípio: tira a liberdade ao Homem e confunde o Homem com Deus, e tudo isto debaixo de belíssimas expressões que podem enganar qualquer." L. António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*. *Loc. cit.*

<sup>12</sup> Francisco de Pina de Sá e Melo, *Triumpho da Religião Poema Epico-Polemico*. Coimbra, Na Of. de Antonio Simoens Ferreira, 1756, p. 22-23.

<sup>13</sup> José Mayne, *Dissertação sobre a Alma Racional*. Lisboa, Na Regia Officina Typografica, 1778 (*passim*).

<sup>14</sup> Manuel do Cenáculo Vilas-Boas, *Cuidados Literários do Prelado de Beja em graça do seu Bispo*. Lisboa, Na Off. de Simão Tadeu Ferreira, 1791, p.110.

Merecem menção particular *as Cartas de huma Mãe a seu Filho pelas quais lhe prova a verdade da Religião Christã*.<sup>15</sup> Nesta obra apologética há, no primeiro volume, uma longa refutação de Spinoza apresentado como o mais célebre dos mestres materialistas. O autor não cita nenhuma obra de Spinoza, baseando a sua exposição, ao que tudo indica, nas informações transmitidas por Bayle.

Pelo que acabamos de ver, as referências a Spinoza, por esta altura, pouco mais fazem do que integrá-lo no grupo dos grandes ateus modernos, juntamente com Hobbes e Vanini, mal chegando a individualizá-lo. Da obra, são mencionados apenas o *Tractatus Theologico-Politicus* e a *Ética*. Mas fica-se a pensar que a verdadeira fonte de informação foi sempre e, quase exclusivamente, o *Dicionário* de Pierre Bayle. A nota mais individualizada é a das suas raízes portuguesas aproveitadas habitualmente para se ir longe demais, fazendo violência à realidade histórica. Veja-se, por exemplo, Francisco de Pina de Sá e Melo<sup>16</sup> que faz Spinoza nascer em Portugal, convicção que, no princípio do século seguinte, será igualmente partilhada por José Agostinho de Macedo.

Neste contexto, é digno de registo o interesse de António Ribeiro dos Santos por diferentes aspectos da herança cultural legada pelos judeus portugueses. Devemos a esse interesse os elementos de natureza biobibliográfica fornecidos por Ribeiro dos Santos.<sup>17</sup> O director da Biblioteca Pública da Corte deixou-nos a primeira notícia documentada acerca da vida, escritos e doutrina de Spinoza. Apesar de algumas inexactidões, teve a preocupação de fazer uma síntese dos princípios teológicos, políticos e filosóficos, esboçando em nota de rodapé as inevitáveis críticas que esses princípios suscitam, e apontando os muitos contraditores do filósofo de Amesterdão.

Embora não haja concessões de nenhuma espécie, o certo é que desapareceu daqui o espírito recriminatório e panfletário que era habitual sempre que se falava do autor do *Teológico-Político*. O esboço, sereno e objectivo, apresentado por António Ribeiro dos Santos anuncia a mudança de atitude que será confirmada no decurso do século XIX.

### 3. Simpatia e reserva

Embora o século XIX português não tenha elevado o interesse por Spinoza até ao nível da investigação histórica e filosófica, nem tenha discutido o seu lugar e influência na evolução do pensamento moderno, deixou pelo menos de cultivar a seu respeito o lugar comum da acusação de impiedade e de ateísmo. Spinoza começou a ser olhado com simpatia e vão-se descobrindo aspectos positivos da sua presença na história.

<sup>15</sup> Obra traduzida do francês e editada em Lisboa, na Oficina de António Gomes, em 1787.

<sup>16</sup> "Bento Espinosa foi hebreu, e professor da lei de Moisés, que também seguiram seus pais: por cuja causa fugiu de Portugal para Amsterdam..." Francisco de Pina de Sá e Melo, *Op. cit.*, p. 14.

<sup>17</sup> António Ribeiro dos Santos, "Memórias da Literatura Sagrada dos Judeos Portuguezes no século XVII", in: *Memórias da Literatura Portuguesa publicados pela Academia das Sciencias de Lisboa*. T. III. Lisboa, 1792, p. 265-271.

A posição do escritor Padre José Agostinho de Macedo em relação a Spinoza não deixa dúvidas. Critica o panteísmo, o movimento eterno da matéria e a recusa de um primeiro motor, a confusão do espaço infinito com a imensidade divina. Não regateia, porém, quanto há de inteligente, grande e bom no filósofo, mesmo quando este se deixa corromper pelo erro: "É ímpio o sistema do Panteísmo que ele seguiu, mas era um homem irrepreensível em costumes; modesto, sendo tão grande e tão sábio; desinteressado..."<sup>18</sup> Explica mesmo com a falta de leitura e compreensão as acusações e injúrias contra ele habitualmente dirigidas: "Se se perguntar aos que com horror proferem o nome de Spinosa, se o leram, talvez digam que não."<sup>19</sup>

Na raiz de toda esta simpatia encontra-se um frêmito de nacionalismo nem sempre baseado em informações históricas correctas: "Não posso tranquilamente ouvir injuriar sem razão este filósofo que, por seu muito engenho, honra Portugal, onde nasceu..."<sup>20</sup> Vai mais longe e não hesita identificar o seu próprio destino de poeta com o destino do sábio Spinoza:

*"Talvez eu sorte igual no Tejo alcanço,  
Não penetrando da Ciência o Templo,  
Porém no ingénio dom d'ingénuos versos,  
Que a si por prémio têm, por meta a Pátria:  
Beja te deu teus pais, teu berço o Douro;  
Alguma cousa tens comum comigo."*<sup>21</sup>

Um dos casos representativos de interesse por Spinoza e de avaliação positiva do seu pensamento encontra-se em Pedro de Amorim Viana, autor de uma importante *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé* (1866). Referindo-se à desqualificação de Spinoza a quem Vico trata de inimigo desprezível, acrescenta em nota que "esta pretensão de rebaixar Spinoza vai-se outra vez tornando moda"<sup>22</sup>. Abundam temas a propósito dos quais explicitamente invoca a autoridade de Spinoza, e declara-se adepto dessas posições doutrinárias. Assim acontece com a profecia a que se deve antepor a ciência, o mal que não tem essência real, a encarnação do Verbo divino tida como absurdo, a exegese histórico-crítica dos textos bíblicos.<sup>23</sup> Ao falar da moda de rebaixar Spinoza, Amorim Viana podia ter em mente apreciações emitidas por Camilo Castelo Branco, alguns anos antes.

<sup>18</sup> José Agostinho de Macedo, *O homem ou os limites da razão. Tentativa filosófica*. Lisboa, Na Impressão Régia, 1815, p. 18.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>21</sup> J. Agostinho de Macedo, *Newton. Poema épico*. 3.<sup>a</sup> edição. Porto, Tip. de Francisco Pereira d'Azevedo, 1854, p. 89.

<sup>22</sup> Pedro de Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*. Porto, Tip. de F. G. da Fonseca, 1866, p. 123.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 165, 239, 280, 326.

Jovem ainda, Camilo Castelo Branco que viria a revelar-se um dos mais notáveis e profícuos ficcionistas da literatura portuguesa de todos os tempos, traduziu e anotou a obra apologética de Roselly de Lorgues intitulada *Jesus Christo perante o Século*. Com o propósito de ilustrar o papel da doutrina de Spinoza na formação do racionalismo e do naturalismo irreligioso dos tempos modernos, redigiu uma extensa nota<sup>24</sup> em que tenta expor, em síntese, a biografia de Spinoza, faz a análise da sua obra e a apresentação do desenvolvimento histórico do espinosismo, e esboça ainda a sua refutação. Realça, sobretudo, as implicações da doutrina da substância única, a recusa do livre arbítrio e a concepção do direito natural, para concluir que do sistema filosófico de Spinoza decorre naturalmente o materialismo difundido, em cada vez maior escala, desde o século XVIII. Para Camilo, a atenção que Spinoza merece tem interesse meramente histórico. A sua filosofia está tão morta como o homem Spinoza, embora se tenha de reconhecer que deixou rasto em vários autores e doutrinas.

Profundamente diversa é a perspectiva em que se coloca Inocêncio Francisco da Silva. Reconhecendo ao sistema de Spinoza o mérito de ser uma muito vasta concepção do espírito humano, regista o ressurgimento da actualidade e prestígio do espinosismo após mais de um século de desprezo. A redescoberta ficou a dever-se primeiro à Alemanha, depois à França. Também os portugueses devem acompanhar o movimento das ideias. Para isso facultou-lhes Inocêncio Francisco da Silva uma notícia destinada a dar a conhecer a vida e a doutrina de um ilustre filho de judeus portugueses. Declara expressamente que baseia a sua narrativa<sup>25</sup> na biografia de Colero, concluindo-a por um rigoroso, ainda que breve, catálogo das obras de Spinoza.

#### 4. Conhecimento e cumplicidade

Datam de começos do século XX alguns trabalhos sobre Spinoza elaborados com intuítos comemorativos. Ainda não são fruto do estudo sistemático da obra, mas também já não se identificam com os lugares comuns do vitupério ou do elogio. Remetem para a eficácia histórica das ideias espinosanas e tentam integrá-las como instrumento de militância doutrinal. Tal é o sentido da conferência proferida por Teófilo Braga<sup>26</sup> em 1905, na Academia dos Estudos Livres. Nesse texto, o filósofo de Amesterdão, inequivocamente identificado como judeu português, aparece associado à necessidade de acordar a alma nacional e ligado à história do pensamento europeu como promotor de liberdade e tolerância.

<sup>24</sup> Roselly de Lorgues, obra citada na nota 1.

<sup>25</sup> Inocêncio Francisco da Silva, "Bento de Spinoza", *Archivo Pittoresco*, XI, 1868, p. 153-154, 179-180, 198-199, 235-237.

<sup>26</sup> Teófilo Braga, *Spinoza*. Conferência philosophica e historica realisada na Academia de Estudos Livres em 8 de Dezembro de 1905. Lisboa, Annaes da Academia de Estudos Livres, 1906.



Em virtude da renovação dos estudos espinosistas a que se assistia na Europa, desde finais do século XIX, começou também a haver em Portugal interesse mais aturado e sistemático sobretudo pelo estudo da *Ética*. O principal promotor desses estudos foi Joaquim de Carvalho, professor da Universidade de Coimbra, que actuou em várias frentes. Preparou a primeira tradução portuguesa da *Ética* editada em Portugal, fazendo-a preceder de uma introdução que se impõe pelo seu valor de síntese verdadeiramente exemplar. O sistema de Spinoza vem aí caracterizado como panteísmo de razão, porque nele "Deus é a condição da pensabilidade e da explicabilidade ontológica e lógica do Universo, e não o ser real infundido nas coisas e subjacente ao acontecer físico"<sup>27</sup>. Enquanto panteísmo, o sistema espinosano apresenta-se como teoria acerca do mundo e como doutrina sobre a vida e a existência. Ao fundar o racionalismo num conhecimento que explica, Spinoza eleva-o à condição de conhecimento que salva.

Esta reflexão sobre a ética e a metafísica caminhou a par da pesquisa histórica sobre as origens de Spinoza e o meio cultural dos judeus portugueses a que ele pertencia. Também aqui a especulação filosófica e as investigações históricas convergem no sentido da descoberta de afinidades com a consciência portuguesa, designadamente no que ela representa de disposição para preferir "o domínio do espírito de razão sobre o espírito de violência e o império da *humanitas seu modestia* sobre as desordens do egoísmo"<sup>28</sup>.

Joaquim de Carvalho personifica mesmo um caso de oportuna e militante cumplicidade com o espírito doutrinário de Spinoza. O caminho de independência crítica seguido pelo filósofo de Amesterdão em relação ao conluio dos poderes políticos e religiosos terá servido de exemplo, linha de rumo e conforto ao mestre coimbrão, para preservar a liberdade de espírito das vagas de autoritarismo que, sobretudo desde finais dos anos vinte, asfixiaram a sociedade portuguesa.

Outro seguidor exemplar de Spinoza foi António Sérgio.<sup>29</sup> Sempre que se refere à sua genealogia intelectual — e fá-lo muitas vezes — aponta Spinoza como mestre de pensamento presente na sua formação, ao lado de Platão e de Kant. Encontramos, logo, num livro de poesia escrito na juventude, o eco da leitura interessada da *Ética* feito poema, com o título inequívoco de "Numa página de Spinoza":

*"Quem és? A Natureza afeita à sua essência,  
O Ser, que a si se amou, amando a inteligência:  
E quando viste a lei à luz da eternidade,*

---

<sup>27</sup> Joaquim de Carvalho, "Introdução" in: Bento de Espinosa, *Ética I De Deus*. Coimbra, Atlântida Ed., 1960, p. CXXI.

<sup>28</sup> Joaquim de Carvalho, "Spinoza perante a consciência portuguesa contemporânea", *Chronicon Spinozanum*, V, 1927, p. 139.

<sup>29</sup> Sobre o assunto, Luís Machado de Abreu, "O espinosismo de António Sérgio", in: Eduardo Chitas, Hernâni A. Resende (dir.), *Filosofia História Conhecimento Homenagem a Vasco Magalhães-Vilhena*. Lisboa, Caminho, 1990, p. 123-144.

*Tornando a submissão em calma liberdade,  
O teu verbo imortal era a razão que ouvia  
A própria voz de Deus cantando essa harmonia.*<sup>30</sup>

Temos aqui uma glosa da proposição trinta e seis da quinta parte da *Ética*. Nela, o amor intelectual da alma para com Deus, assumido de maneira ainda romântica, é, no fim de contas, o ponto de partida para a assimilação profunda do racionalismo espinosano. No dizer do próprio, são três os pontos em que o pensamento de Spinoza deixou marcas mais profundas: conceber os objectos na unidade do todo, tomar a coerência intrínseca como critério da verdade, seguir a tese da imanência epistemológica e metafísica.<sup>31</sup>

É verdade que António Sérgio não chegou a escrever nenhum texto autónomo sobre o filósofo de Amesterdão. Isso não obsta, porém, a que o possamos considerar porventura o mais completo espinosista português. As duas vertentes culturais que dominaram o espírito criativo de Sérgio foram a mentalidade europeia na sua feição racionalista de raiz grega, origem das revoluções do pensamento científico e do pensamento político modernos, e o cristianismo ideal compreendido como projecto de conciliação da racionalidade humana com objectivos morais de paz, justiça e liberdade. Spinoza personifica aos olhos de Sérgio a síntese desses valores que definem o espírito europeu.<sup>32</sup>

Os últimos vinte anos abriram horizontes mais rasgados à irradiação de Spinoza nas letras portuguesas. Jovens investigadores deram largas ao seu interesse por aspectos mais diversificados do pensamento de Spinoza e pela articulação deste pensamento com outras áreas do saber. A prova disso encontra-se nas obras já publicadas ou em processo de publicação em que são analisadas as perspectivas de Spinoza sobre temas como a teoria política, a tradição judaica, a utopia da razão moderna, a dinâmica da razão.

A reclamação de marcas portuguesas em Spinoza é uma constante nos autores que a ele se referem. Vão desde a permanente evocação da sua ascendência portuguesa até aspectos de pensamento e cultura pretensamente portugueses. Assim procede Agostinho da Silva ao considerar Spinoza um pensador corajoso que recorre, à boa maneira portuguesa ao ensino contraditório, professando a concepção determinista da natureza e reagindo por vezes emocionalmente perante ela.<sup>33</sup>

Também Dalila Pereira da Costa<sup>34</sup> e outros pretendem descobrir em Spinoza simultaneamente a herança da tradição cultural portuguesa e a experiência radical da

<sup>30</sup> António Sérgio, *Rimas*. Lisboa, Tipografia do Anuário Comercial, 1908, p. 89.

<sup>31</sup> António Sérgio, "Genealogia intelectual", *Seara Nova*, Lisboa, XVIII, 580(1938), p. 375.

<sup>32</sup> António Sérgio, *Ensaaios*. III. Lisboa, Ed. Sá da Costa, 1972, p. 44.

<sup>33</sup> Agostinho da Silva, "Um modo de entender Portugal", in: [Vários Autores], *A Identidade Portuguesa — Cumprir Portugal*. Lisboa, Instituto D. João de Castro, 1988, p. 85.

<sup>34</sup> Dalila Pereira da Costa, *A Nova Atlântida*. Porto, Lello & Irmão, 1977, p. 345-347.

moderna racionalidade europeia. Segundo eles, a lição de Spinoza para os tempos actuais consiste em indicar-nos como superar a cisão verificada nos tempos modernos entre a via racionalista da ciência e a experiência unificante da contemplação mística.

O deslumbramento causado pelos apelos da doutrina e da vida exemplar do filósofo também inspirou os poetas, tocando-os através de alguns dos temas maiores do seu pensamento. A questão do panteísmo espinosano está presente na máquina versificatória com que Cunha Seixas vai modelando e martelando o seu panteísmo, distinguindo-o das vizinhanças panteístas e panenteístas.<sup>35</sup> O alento poético anima António Feijó no vasto poema naturalista intitulado "Panteísmo" (1879).<sup>36</sup> Combinam-se nele as influências do monismo evolucionista de Haeckel com as marcas espinosanas das proposições XV e XXIX da primeira parte da *Ética* transcritas no poema como epígrafe.

A lírica de Afonso Lopes Vieira contrapõe Spinoza a Francisco de Assis no díptico "Almas Supremas" de *Ar Livre* (1906).<sup>37</sup> É um Spinoza inspirado pelo "vento da Razão, forte e vital" que derruba os deuses, mas deixa de pé "alma divina, /o teu Deus, — que é o único imortal." Dir-se-ia que Lopes Vieira se move por entre a sedução que nele exerce o Deus sublime de Spinoza e a delicada cumplicidade de um deus bucólico. No poema "Deus e a cigarra", o poeta narra o passeio de um deus campestre e esteta que não dá ouvidos à formiga e, sorrindo, abençoa a cigarra: " — Porque tanto cantaste, eu te bendigo."<sup>38</sup> Esta figuração da divindade vem expressamente demarcada do Deus-Natureza de Spinoza: "Inda não tinha /um judeu-português feito na Holanda /o seu livro, em que Deus se evaporava /e, feito Natureza, nela ondeava... //Livre, pois, do bom génio de Spinoza /vinha o Senhor nesta manhã formosa."<sup>39</sup>

Em "Homenagem a Spinoza" (1970), Jorge de Sena traça, em pinceladas melancólicas e densas, um perfil de Spinoza, obreiro, austero e paciente, de cidades contínuas "segundo as leis dos anjos da razão"<sup>40</sup>.

Em matéria de recepção nada se pode considerar concluído, definitivamente terminado. É próprio da recepção ser um processo permanentemente activo e assimilador em que se verificam os três momentos seguintes: informativo, reflexivo e produtivo. O primeiro momento caracteriza-se pela gradual tomada de conhecimento da existência dos outros, com as correspondentes singularidades, em relação às quais se esboçam emocionalmente atracções e repulsas. O momento reflexivo resulta do trabalho de reacção ponderada aos desafios contidos nas diferenças que a existência dos outros apresenta. No

<sup>35</sup> Cunha Seixas, *O Panteísmo na Arte*. Lisboa, Typ. da Biblioteca Universal, 1883, p. 256.

<sup>36</sup> António Feijó, *Transfigurações*. Coimbra, Livraria Central de José Diogo Pires Ed., [s.d.], p. 15-20.

<sup>37</sup> Afonso Lopes Vieira, *Ar Livre*. Lisboa, Livraria Ed. Viuva Tavares Cardoso, 1906, p. 123-124.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>40</sup> Jorge de Sena, *Poesia III*. Lisboa, Ed. 70, 1989, p. 154. O poema foi reproduzido integralmente no texto de Atilano Domínguez, que figura nestas actas.

momento produtivo ou criativo, o receptor reelabora o que recebeu e seleccionou, tentando aprofundá-lo e procurando fazê-lo chegar mais longe, graças à sua recriação.

Se, como se impõe, considerarmos no processo de recepção de Spinoza em Portugal estes três momentos principais, poderemos afirmar que, depois de longa e hesitante fase informativa, durante os séculos XVIII e XIX, se assistiu tardiamente, já no século XX, aos momentos reflexivo e criativo. Quanto a este último, temos de reconhecer que se encontra ainda em tempo de afirmação, mas bastante longe de alcançar o acolhimento e a irradiação que parece ser legítimo esperar.

# Bibliografia Portuguesa de Spinoza

Luís Machado de Abreu

Universidade de Aveiro

## 1. Traduções

ESPINOSA, Bento de, *Ética demonstrada à maneira dos geómetras*. 3 vols.

- *Parte I De Deus*. Trad., introd. e notas de Joaquim de Carvalho. Coimbra, Atlântida Ed., 1950 (1.<sup>a</sup> ed.); 1960 (2.<sup>a</sup> ed.).
- *Parte II Da natureza e da origem da alma. Parte III Da origem e natureza das afecções*. Trad. de Joaquim Ferreira Gomes. Coimbra, Atlântida Ed., 1962.
- *Parte IV Da servidão humana ou da força das afecções. Parte V Da potência da inteligência ou da liberdade humana*. Trad. de António Simões. Coimbra, Atlântida Ed., 1965.

Esta mesma tradução foi reeditada num só volume, em Lisboa, por Ed. Relógio d'Água, 1992.

ESPINOSA, *Tratado Político*. Trad. de Manuel de Castro. Lisboa, Ed. Estampa, 1970 (1.<sup>a</sup> ed.); 1977 (2.<sup>a</sup> ed.).

ESPINOSA, Bento de, *Tratado sobre a reforma do entendimento*. Trad., pref. e notas de A. Borges Coelho. Lisboa, Livros Horizonte, 1971.

ESPINOSA, *Tratado da reforma do entendimento*. Edição bilingue. Trad. de Abílio Queiroz. Lisboa, Ed. 70, 1987.

ESPINOSA, *Tratado Teológico-Político*. Trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988.

## 2. Sobre o meio social e cultural de Spinoza

ABREU, Luís Machado de, "O deísmo ético de Uriel da Costa", *Revista da Universidade de Aveiro/Letras*, 1(1984), p. 119-130.

ABREU, L. M. de, "Uma apologia de Spinoza — O prefácio às Obras Póstumas (Introd., trad. e texto latino)", *Revista da Universidade de Aveiro/Letras*, 2 (1985), p. 293-329.

ABREU, L. M., "Spinoza e os judeus portugueses de Amesterdão", in: *Os Judeus Portugueses entre os Descobrimentos e a Diáspora*. Lisboa, Associação Portuguesa de Estudos Judaicos, 1994, p. 183-184, 297-299.

AURÉLIO, Diogo Pires, "Uriel da Costa: o discurso da vítima", *Análise*, Lisboa, 2 (1985), p. 5-33.

AZEVEDO, Elvira Cunha, *O sefardismo na cultura portuguesa*. Porto, Paisagem, 1974.

AZEVEDO, João Lúcio de, *História dos cristãos novos portugueses*. Lisboa, Clássica Ed., 1921 (1.<sup>a</sup> ed.); 1975 (2.<sup>a</sup> ed.).

BASTO, Artur de Magalhães, "Alguns documentos inéditos sobre Uriel da Costa", *O Instituto*, Vol. 79, 1930, p. 1-20.

BASTO, A. de M. "Novo documento inédito sobre Uriel da Costa", *O Instituto*, Vol. 79, 1930, p. 442-454.

BASTO, A. de M., "Nova contribuição documental para a biografia de Uriel da Costa", *O Instituto*, Vol. 81, 1931, p. 425-463.

BASTO, A. de M., "Novos dados biográficos sobre Uriel da Costa e sua família", *O Instituto*, Vol. 100, 1942, p. 352-361.

BRANCO, Manuel Bernardes, *Portugal e os estrangeiros. Dicionário dos escritores estrangeiros que escreveram acerca de assuntos portugueses*. T. III. Lisboa, Imprensa Nacional, 1895, p. 294-298.

BRUNO, José Pereira Sampaio, *Portuenses Ilustres*. T. I. Porto, Magalhães & Moniz Ed., 1907.

CARVALHO, Joaquim de, "Spinoza perante a consciência portuguesa contemporânea", *Chronicon Spinozanum*, Haia, Vol. V, 1927, p. 138-139. Retomado in: J. de CARVALHO, *Obra Completa. VIII Ensaios e Fragmentos Filosóficos e Bibliográficos*. Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 1996, p. 3-4.

CARVALHO, J. de, "Sobre o lugar de origem dos antepassados de Baruch de Espinosa", *Revista da Universidade de Coimbra*, Vol. XI, 1930. Retomado in: J. de CARVALHO, *Obra Completa. I Filosofia e História da Filosofia 1916-1934*. Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 1981, p. 31-108.

CARVALHO, J. de, *Oróbio de Castro e o Espinosismo*. Lisboa, Academia das Ciências, 1937. Seara Nova, 1940 (2.<sup>a</sup> ed.). Retomado in: J. de CARVALHO, *Obra Completa. I Filosofia e História da Filosofia 1939-1955*. Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1981, p. 31-108.

CARVALHO, Joaquim de Montezuma de, "Joaquim de Carvalho e Espinosa na mira de Vidigueira", *Letras & Letras*, Porto, 68 (1992), p. 7-10.

CAEIRO, Olívio, "Uriel da Costa visto por Karl Gutzkow", *Runa, Revista Portuguesa de Estudos Germanísticos*, 4-5 (1986), p. 51-57.

COELHO, António Borges, *A Inquisição de Évora dos primórdios a 1668*. 2 vols. Lisboa, Caminho, 1987.

COSTA, Uriel da, *Espelho da Vida Humana*. Introd. de Teófilo Braga, trad. de A. Epifânio da Silva Dias. Lisboa, 1901.

COSTA, Uriel da, *Exemplo da Vida Humana*. Trad., pref. e notas de castelo Branco Chaves. Lisboa, Seara Nova, 1937.

COSTA, Uriel da, *Três escritos*. Introd. de Artur Moreira de Sá. Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1963.

COSTA, Uriel da, *Exame das Tradições Farisaicas* acrescentado com Samuel da Silva, *Tratado da Imortalidade da Alma*. Introd., leitura, notas e cartas genealógicas por H. P. Salomon e I. S. D. Sassoon. Braga, Ed. APPACDM Distrital de Braga, 1995.

FERREIRA, J. A. Pinto, "Uriel da Costa e Espinosa", *Studium Generale*, Porto, VIII, 1961, p. 78.

FERREIRA, J. A. Pinto, "Uriel da Costa (pensador quinhentista e portuense) redivivo no século XX?", *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XXV, 1969, p. 329-343.

GOMES, Francisco Soares, "B. Espinosa", *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XXXIII, 1977, p. 235-238.

LUÍS, Agustina Bessa, *Um Bicho da Terra*. Lisboa, Guimarães Ed., 1984.

KRISTEMAKER, René, LEVIE, Tirtsah, *Portugueses em Amsterdão 1600-1680*. Amsterdam: Amsterdams Historisch Museum/De Bataáische Leeuw, 1988.

MACEDO, José Agostinho de, *Motim Literário em forma de solilóquios*. Lisboa, Na Impressão Régia, 1811, p. 29-31.

MELO, Francisco de Pina e de, *Triunfo da Religião. Poema Épico — Polémico que à sua Santidade do Papa Bento XIV dedica...* Coimbra, Off. de A. Simões Ferreira, 1756, p. 22-25.

MORTEIRA, Saul Levi, *Tratado da Verdade da Lei de Moisés escrito pelo seu próprio punho em português em Amsterdão 1659-1660*. Ed. fac-similada e leitura do autógrafo (1659), introd. e comentário por H. P. Salomon. Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1988.

PAULO, Amílcar, *A Dispersão dos Sephardim (Judeus Hispano-Portugueses)*. Porto, Nova Crítica, 1978.

REMÉDIOS, Joaquim Mendes dos, *Os Judeus Portugueses em Amsterdam*. Coimbra, 1911. Retomado in: David Franco Mendes e J. Mendes dos Remédios, *Os Judeus Portugueses em Amesterdão*. Lisboa, Ed. Távola Redonda, 1990.

SALOMON, H. P., "Uriel da Costa e as filactérias", *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, 13-14 (1990), p. 123-139.

SANTOS, António Ribeiro dos, "Memórias da Literatura Sagrada dos judeos portugueses no século XVII", in: *Memórias da Literatura Portuguesa publicadas pela Academia das Sciencias de Lisboa*. T. III. Lisboa, Na Officina da mesma Academia, 1792, p. 265-271.

SARAIVA, António José, *Inquisição e Cristãos Novos*. Porto, Ed. Inova, 1969 (1.<sup>a</sup> ed.); Lisboa, Ed. Estampa, 1985 (5.<sup>a</sup> ed.).

SARAIVA, A. J., "António Vieira, Menasseh ben Israel et le Cinqüième Empire", *Studia Rosenthaliana*, VI, 1972, p. 25-56. Retomado em português in: A. J. SARAIVA, *História e Utopia Estudos sobre Vieira*. Lisboa, ICALP, 1992, p. 75-107.

SILVA, Inocêncio Francisco da, "Bento de Spinoza", *Archivo Pittoresco — Semanário Ilustrado*, XI, 1869, p. 153-154, 179-180, 198-199, 235-237.

SILVA, Samuel da, *Tratado da Imortalidade da Alma*. Pref. e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1982.

VASCONCELOS, Carolina Michaelis de, "Uriel da Costa Notas relativas à sua vida e às suas obras", *Revista da Universidade de Coimbra*, 8 (1922), p. 237-395.

VASCONCELOS, Carolina Michaelis de, "Uriel da Costa. Notas suplementares à sua vida e sua obra", *Lusitânia — Revista de Estudos Portugueses*, I, 1924, p. 4-22.

VASCONCELOS, Taborda de, "Uriel da Costa, o anjo da desordem", in: *São estas núvens que passam Ensaio e Crónicas*. Porto, [s. e.], 1990, p. 131-150.

### 3. Filosofia de Spinoza

ABREU, Luís Machado de, "Études spinozistes au Portugal 1945-1985", *Studia Spinozana*, Hannover, 2 (1986), p. 365-374.

ABREU, L. M., "Le *Tractatus de Intellectus Emendatione* comme art de savoir et art de vivre", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, T. 71, 1 (1987), p. 95-99.

ABREU, L. M., "Le spinozisme et l'Inquisition au Portugal", *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, 18 (1987), p. 1-9. Retomado em português com alterações in: *Inquisição. Comunicações apresentadas ao 1.º Congresso Luso- Brasileiro sobre Inquisição*. Coordenado por Maria Helena Carvalho dos Santos. Vol. II. Lisboa, Universitária Ed., 1990, p. 927-936.



ABREU, L. M., "O regresso de Spinoza. A propósito de um colóquio do CNRS", *Revista da Universidade de Aveiro/Letras*, 3 (1987), p. 311-313.

ABREU, L. M., "O espinosismo de António Sérgio", in: E. Chitas, H. A. Resende (dir.), *Filosofia. História. Conhecimento. Homenagem a Vasco de Magalhães Vilhena*. Lisboa, Caminho, 1990, p. 123-144.

ABREU, L. M., "La raison, passion utile", in: A. Domínguez (dir.), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y Significado*. Cuenca, Ed. de la Universidad de Castilla — La Mancha, 1992, p. 257- 265.

ABREU, L. M., *Spinoza — A Utopia da Razão*. Lisboa, Vega, 1993.

ABREU, L. M., "La recepción de Spinoza en Portugal", in: A. Domínguez (dir.), *Spinoza y España. Actas del Congreso Internacional de Filosofía Relaciones entre Spinoza y España*. Cuenca, Ed. de la Universidad de Castilla — La Mancha, 1994, p. 107-119.

ABREU, L. M., "As paixões racionalistas de Descartes e Spinoza", in: Maria José CANTISTA, José Francisco MEIRINHOS (coord.), *Descartes, reflexão sobre a modernidade. Actas do Colóquio Internacional (Porto, 18-20 de Novembro, 1996)*. Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1998, p. 49-62.

AMZALAK, Moses Bensabat, *Spinoza*. Lisboa, Gráfica do Museu Comercial de Lisboa, 1927.

AURÉLIO, Diogo Pires, "O Deus dos atributos", *Análise*, Lisboa, 1(1984), p. 49-70.

AURÉLIO, D. P., "Questões de método, questão de princípios", *Revista de Filosofia e Epistemologia*, Lisboa, 5(1984), p. 67-93.

AURÉLIO, D. P., *A Vontade de Sistema Estudos sobre Filosofia e Política*. Lisboa, Ed. Cosmos, 1998.

AZEVEDO, Eduardo, *Spinoza*. Lisboa, Ed. de Fomento de Publicações, [s.d.]

BLANC, Mafalda de Faria, "A leitura hegeliana de Espinoza e de Leibniz", *Philosophica*, Lisboa, 8 (1996), p. 95 -110.

BORGES, Anselmo, "Spinoza e a questão de Deus", *Humanística e Teologia*, Porto, 2 (1987), p. 175-194.

BRAGA, Teófilo, *Spinosa*. Lisboa, Annaes da Academia dos Estudos Livres, 1906.

BRANCO, Camilo Castelo, "Notas", in: Roselly de Lorgues, *Jesus Christo perante o Século ou novos Testemunhos das Sciencias em abono do Catholicismo por...* 3.<sup>a</sup> versão em portuguez sobre a 15.<sup>a</sup> edição de Paris. Annotada por Camilo Castelo Branco. Porto, Ed. F. G. da Fonseca, 1852, p. 331-344.

CARVALHO, Joaquim de, "Introdução" in: Bento de ESPINOSA, *Ética. Parte I De Deus*. Coimbra, Atlântida Ed., 1950. Retomado in: J. de CARVALHO, *Obra Completa. I Filosofia e História da Filosofia 1939-1955*. Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1981, p. 223-299.

CARVALHO, Joaquim de Montezuma de, "Posfácio Das Relações entre Joaquim de Carvalho e Espinosa", in: Bento de ESPINOSA, *Ética*. Introd. de Joaquim de Carvalho. Lisboa, Relógio d'Água, 1992, p. 483-501.

COELHO, António, "O problema da liberdade em Espinosa", *Revista Portuguesa de Filosofia*, XX, 1964, p. 293-313.

COELHO, António Borges, "Em torno do *Deus sive Natura* de Espinosa", *História e Sociedade*, Lisboa, 4-5 (1979), p. 3-20.

COELHO, A. B., "Bento de Espinosa: (Deus ou Natureza) = Natureza", in: A. B. COELHO, *Questionar a História*. Lisboa, Ed. Caminho, 1983, p. 171-205.

COELHO, A. B., "Espinosa e os sistemas ideológico-práticos de obediência", in: Id., *Cristãos-Novos Judeus e os Novos Argonautas. Questionar a História — IV*. Lisboa, Ed. Caminho, 1998, p. 195-214.

COSTA, Dalila Pereira da, *Entre Desengano e Esperança Ensaios Portugueses*. Porto, Lello Ed., 1996, p. 65-70.

CUNHA, Tito Cardoso e, "Espinosa, Marx, Althusser", *Seara Nova*, Lisboa, n.º 1577 (1977), p. 36-38.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro, "A propósito do racionalismo de Spinoza", *Logos*, Lisboa, 2 (1984), p. 61-71.

FERREIRA, M. L. R., "A outra parte da *Ética*", *Filosofia*, Lisboa, 2 (1985), p. 92-108.

FERREIRA, M. L. R., "Considerações sobre o Deus de Espinosa: o itinerário da substância a Deus", in: *Ao Encontro da Palavra. Homenagem a Manuel Antunes*. Lisboa, Faculdade de Letras, 1987, p. 87-121.

FERREIRA, M. L. R., "A filosofia do conhecimento como terapia. Confronto entre dois modelos — Rorty e Espinosa", in: *Vieira de Almeida (1888-1988) Colóquio do Centenário*. Lisboa, Faculdade de Letras de Lisboa, 1991, p. 225-232.

FERREIRA, M. L. R., "Uma eternidade diferente. Reflexão sobre o projecto de Spinoza", *Communio*, Lisboa, VIII, 2 (1991), p. 144-149.

FERREIRA, M. L.R., "O papel de Jacobi na recepção espinosana", in: *Pensar a Cultura Portuguesa. Homenagem a Franciscoda Gama Caiiro*. Lisboa, Ed. Colibri, 1993, p. 347-361.

FERREIRA, M. L. R., "A Dinâmica da razão na Filosofia de Espinosa", *Philosophica*, 5 (1995), p. 141-143.

FERREIRA, M. L. R., *A Dinâmica da Razão na Filosofia de Espinosa*. Lisboa, F. C. Gulbenkian/Junta Nacional de Investigação Científica, 1997.

GOMES, Pinharanda, "Espinosa e a consciência portuguesa", *Resistência*, 9 (1977). Retomado in: P. Gomes, *Pensamento Português IV*. Lisboa, Ed. do Tempo, 1979, p. 11-32.

GOMES, P., "Espinosa. O monismo panteísta", in: P. Gomes, *História da Filosofia Portuguesa I A Filosofia Hebraico — Portuguesa*. Porto, Lello & Irmão Ed., 1981, p. 274-284.

GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, "Individuality and society in Spinoza's mind", in: S. Hessing (Ed.), *Speculum Spinozanum 1677-1977*. London/Henley/ Boston: Routledge & Kegan Paul, 1977, p. 174-182.

HOERS, Walter, "A actualidade de Spinoza", *Futuro Presente*, Lisboa, 2 (1980), p. 81-86.

JORDÃO, Francisco Vieira, "Iluminismo e tradição do texto religioso em Espinosa", *Tradição e Crise*, Coimbra, 1 (1987), p. 186-243.

JORDÃO, F. V., *Espinosa — História, Salvação e Comunidade*. Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1990.

JORDÃO, F. V., "Joaquim de Carvalho e Espinosa. O acordo de intenções no campo político — religioso", *Revista Filosófica de Coimbra*, 2 (1992), p. 309-319.

JORDÃO, F. V., *Sistema e Interpretação em Espinosa*. Maia, Ed. Castoliva, 1993.

MACEDO, José Agostinho de, *O Homem ou os Limites da Razão. Tentativa Filosófica*. Lisboa, Na Impressão Régia, 1815, p. 17-21.

MACEDO, J. A. de, *Cartas Filosóficas a Ático*. Lisboa, Na Impressão Régia, 1815, p. 321-327.

MARTINS, Mário, "Camilo Castelo Branco e Bento de Espinosa", *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XXVII, 1971, p. 63-74.

MELO, Adélio de, "Apresentação de Espinoza hermeneuta", in: G. Deleuze, *Espinoza e os Signos*. Porto, Ed. Res, [s.d.], p. 175-202.

MOURA, Zaza, "Difícil liberdade — Aspectos da filosofia de Espinosa em *The Fixer* de Bernard Malamud", *Filosofia*, Lisboa, 2 (1985), p. 136-142.

PENEDOS, Álvaro dos, "Acerca do direito natural, direito civil e liberdade no *Tratado Teológico-Político* de de Spinoza", in: A. dos Penedos, *Ensaio. História da Filosofia*. Porto, Ed. Res, 1987, p. 95-108.

PEREIRA, Henrique António, *Filósofos Portugueses Esboço Bibliográfico (Elementos para uma História da Filosofia em Portugal)*. Lisboa, [s. e.], 1944, p. 81-87.

PEREIRA, Miguel Baptista, "Bento Espinosa na modernidade europeia", in: M. B. PEREIRA, *Modernidade e Secularização*. Coimbra, Almedina, 1990, p. 65-107.

PIMENTA, Alfredo, "À margem de Espinoza", in: A. Pimenta, *Estudos Filosóficos e Críticos*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930, p. 75-82.

PINTO, A., A. ARAÚJO, E. SEIXAS, "O problema de Deus na filosofia moderna. Nicolau de Cusa — Descartes — Espinosa — Kant", *Círculo*, Braga, IV, 6 (1984), p. 41-67.

PINTO, F. Cabral, *A Heresia Política de Espinosa*. Lisboa, Livros Horizonte, 1990.

POMBO, Olga, "Comparative lines between Leibniz's theory of language and Spinoza's reflexion of language themes", *Studia Spinozana*, Hannover, 6 (1990), p. 147-177.

PRAÇA, J. J. Lopes, *História da Filosofia em Portugal nas suas relações com o movimento geral da Filosofia*. Vol. I. Coimbra, Imprensa Literária, 1868, p. 178-181.

ROMÃO, J. A. de Mattos, "Philosophie et Religion", in: *Septimana Spinozana. Acta conventus oecumenici in memoriam Benedicti de Spinoza diei natalis trecentesimo Hagae Comititis habiti*. Hagae Comititis, M. Nijhoff, 1933, p. 178-181.

ROMÃO, J. A. de M., "Terceiro Centenário do Nascimento de Spinoza", *Revista da Faculdade de Letras*. Lisboa, I, 1933, p. 280-288.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo, "A Gnose Espinoziana — Destino racionalista de uma tradição sábia", *Didaskalia*, Lisboa, VII, 2 (1977), p. 259-308.

SILVA, João Esteves da, "Espinosa e Marx — Sobre o processo do conhecimento", *Filosofia*, Lisboa, 2 (1985), p. 125-135.

TORRES, Raúl da Costa, *A Arquitectura dos Descobrimentos e o Renascimento Ibérico. Origem portuguesa dos estilos barroco e jesuítico*. Braga, Livraria Cruz, 1943, p. 56-64.

#### 4. Traduções de obras sobre Spinoza

*Cartas de huma Mãe a seu Filho pelas quais lhe prova a verdade da Religião Christã*. Trad. do francês. T. I. Lisboa, Off. de António Gomes, 1787, p. 38-76.

CHARTIER, E., *Espinosa*. Trad. de Henrique António Pereira. Lisboa, Inquérito, 1984.

COLERUS, J., *Vida de Bento de Espinosa*. Trad. de J. Lúcio de Azevedo. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1934.

DELEUZE, G., *Espinoza e os Signos*. Trad. (de *Spinoza*, PUF, 1970) por Abílio Ferreira. Porto, Ed. Res, [s. d.].

MOREAU, J., *Espinosa e o espinosismo*. Trad. de Lurdes Jacob e Jorge Ramalho. Lisboa, Ed. 70, 1982.

MOREAU, Pierre-François, *Spinoza*. Trad. de Ana Luísa Faria e Miguel Serras Pereira. Lisboa, Dom Quixote, 1987.

YOVEL, Yirmiyahu, *Espinosa e outros Hereges*. Trad. de Maria Ramos e Maria Elisabete C. A. Costa. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1993.

“Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes.”

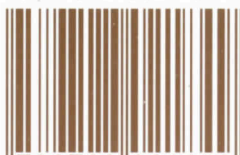
“As demonstrações mesmas são, pois, os olhos, com que a alma vê e observa as coisas.”

(Ética, 5ª Parte, Proposição 23, Escólio)

Apoio:

Fundação Calouste Gulbenkian

ISBN 972-8021-84-4



9 789728 021849