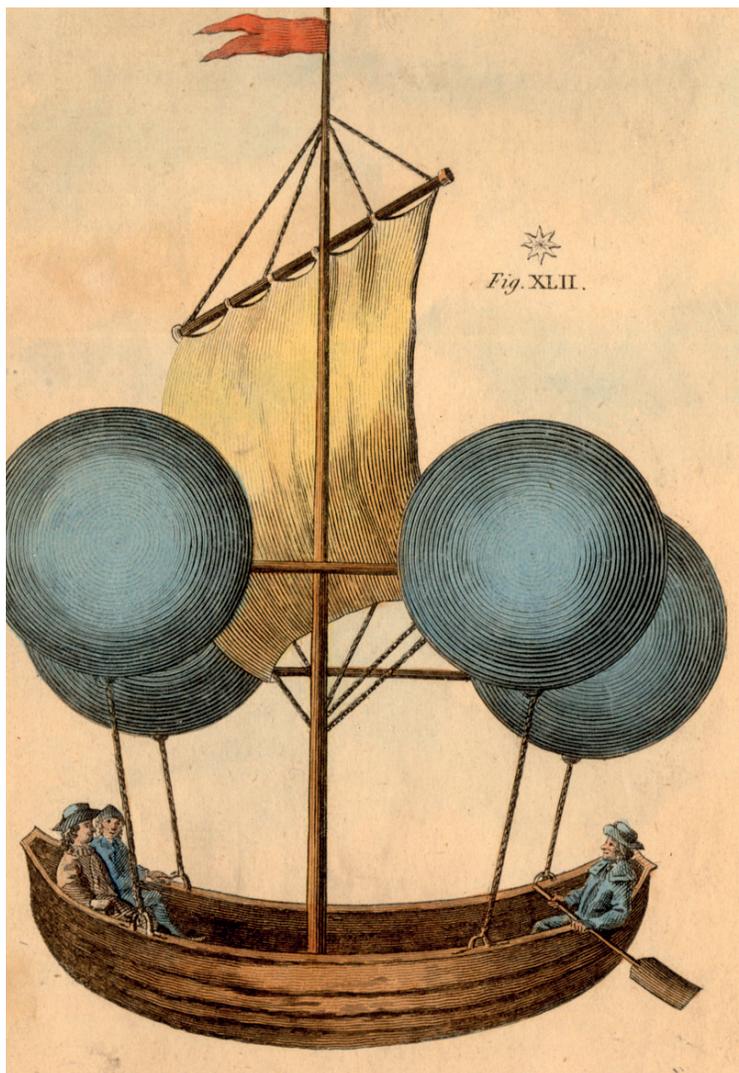


Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 50 jan-jun 2024 ISSN 1413-6651

IMAGEM A gravura do século XVIII, colorida à mão, apresenta o “navio voador” originalmente concebido pelo jesuíta e cientista italiano Francesco Lana de Terzi em seu *Pródromo, ouero, saggio di alcune inuentioni nuoue, premesso all'arte maestra* de 1670. A embarcação apresentaria quatro esferas de cobre que seriam evacuadas em vez de preenchidas, elas supostamente seriam leves o suficiente para levantar o peso da nave. O *Pródromo* teve grande repercussão na comunidade científica do século XVII, inclusive, sobre Leibniz e a Royal Society.

HISTÓRIA EM ESPINOSA PELA CONFRONTAÇÃO DE SEIS LEITURAS

Glauber Klein,
Doutor, Universidade Federal do Paraná,
Curitiba, Paraná,
glauberklein@outlook.com

Resumo: Para abordar o tema da História em Espinosa, confrontamos seis leituras, definindo conveniências, diferenças e oposições entre elas, de maneira a explicitar a pertinência, o alcance e as dificuldades desta temática. Observamos que a relação entre metafísica e história é a base comum das leituras consideradas, com suas diferenças recíprocas a se medir desde as distintas concepções desta relação. Por este critério, dividimos os autores em dois grupos: Cassirer, Strauss e Gueroult separaram metafísica e história em Espinosa; Matheron, Althusser e Negri as vinculam. Demoramo-nos mais na leitura de Negri, pois, entre estes leitores, é aquele que levou mais longe a proposta segundo a qual a História – em seus termos, como produção do real e como ontologia do social – está no cerne desta filosofia e, portanto, a constitui. Nosso argumento de fundo, entretanto, passa por destacar que nenhuma destas interpretações discerniu a contento a conveniência, na filosofia de Espinosa, entre os métodos geométrico e histórico, ou, ainda, entre metafísica e interpretação da experiência.

Palavras-Chave: História; Método histórico-crítico; Interpretação da experiência; Materialismo; Ontologia do social.

I.

O tema da História em Espinosa é ainda um desafio aos intérpretes, seja pela tarefa de desfazer leituras inconsistentes e adversas, seja por prometer recursos positivos à interpretação mais ampla da obra do filósofo. Como indicação inicial de uma leitura crítica, recordemos um juízo de Ernst Cassirer, segundo o qual:

No pensamento filosófico de Espinosa e em seu sistema, não se encontra sequer um gesto de interesse histórico. Se seguimos os princípios de seu sistema, o simples conceito de uma filosofia da história torna-se uma contradição nos termos. A História supõe olhar o mundo do ponto de vista do tempo e da evolução temporal; a Filosofia supõe considerar o universo do ponto de vista da eternidade, *sub quadam aeternitatis specie* (Cassirer, 1988, p. 118).

Eis o essencial deste raciocínio: uma vez que este filósofo não concebeu uma História Universal, então não concebeu a História de modo algum. E disso se segue a plácida constatação segundo a qual Espinosa é um metafísico sem interesse pela História. É irrelevante para este tipo de leitura que o filósofo e a filosofia exposta em suas obras concebiam a História; que em concreto a sua célebre obra publicada em vida, qual seja, o *Tratado Teológico-político*, concebe e interpreta a História criteriosamente; que esta obra, e mais do que isso, o seu pensamento como um todo, é expressão e intervenção clara e direta na história política de seu país e tempo, desde o princípio republicano o mais radicalmente democrático; o que importa antes de tudo é que a sua concepção não observa o modelo teleológico. Aos que censuram a obra do filósofo, como aqui faz Cassirer, por supostamente não proporcionar um conceito científico de História, não ignoram tampouco que o filósofo institui a formulação acabada do método histórico-crítico; que o *Tratado Teológico-político* sustenta que as *Sagradas Escrituras* são livros históricos; sequer que historiadores judeus e

latinos, assim como escritores políticos para os quais a história é instrumento imprescindível, como Maquiavel, são pelo filósofo positivamente citados; sob este aspecto, a oposição se estabelece contra a concepção espinosana segundo a qual a experiência, portanto a História, é matéria de interpretação e, portanto, é necessário negar ao conhecimento histórico o estatuto de *ciência rigorosa*.

A despeito da petição de princípio deste tipo de leitura aqui exemplificado por Cassirer, é útil servir-se de sua declaração, com a admiração que temos por autores de tal força de pensamento, para identificar uma ilação que não é evidente, entretanto, desde a leitura direta de Espinosa¹. Desta maneira, à parte os conceitos de ciência e de história que não são os mesmos que os de nosso filósofo, é lícito se perguntar em um primeiro momento sobre a gravidade e, a seguir, sobre a mera plausibilidade desta posição, qual seja, a de que a noção mesmo de Filosofia da História seja impossível em um sistema unicamente metafísico-dedutivo, como o supostamente exposto na *Ética* e próprio a esta filosofia como um todo. Na direção oposta deste equívoco, o tema da relação entre Metafísica (ou Ontologia, segundo a opção de muitos intérpretes que serão mencionados) e História percorrerá as leituras posteriores de Espinosa, mais afeitas a seu pensamento, como veremos na segunda parte deste artigo.

Leo Strauss compartilhou alguns prejuízos e equívocos com o tipo de leitura exemplificado pelo argumento de Cassirer, mas o fez com outras bases e outros desígnios. Seu argumento crítico é, a um só tempo, mais sutil e mais enganoso. Por isso mesmo, é relevante destacar os limites desta proposta. E, ao fim, veremos que sua posição e a de Cassirer são, somadas, dois aspectos de um mesmo pressuposto.

No célebre *A crítica da religião de Espinosa como fundamento de sua ciência bíblica* (Strauss, 2008), o autor considera que a ruptura de Espinosa com a tradição ortodoxa judaica se definiu quando o filósofo aplicou à interpretação das *Sagradas Escrituras* “os elementos introduzidos na consciência de seu tempo pelos humanistas e pela Reforma” (*Ibidem*, p. 313). Com efeito, a nova ciência “não poderia deixar de lhe parecer um estágio mais avançado

1 A propósito, Cf. Negri, 1993, p. 124.

do pensamento humano” (*Ibid.*, p. 313). Sequer o sentido mais amplo de “uma finalidade da vida”, “uma tarefa bastante diferente daquela da ciência” (*Ibid.*), furtava-se ao progresso da mentalidade moderna, por si apta ao trabalho de fundamentar a significação moral da existência. Segundo Strauss, para o filósofo “a perfeição humana consiste na liberdade e a liberdade consiste na auto-determinação soberana do próprio homem” (*Ibid.*, pp. 313-4). Neste caminho, a religião e as disputas por sua autoridade não interessavam *per se* e eram desprezadas pelo filósofo, mente típica e exemplar da expansiva secularização. A empresa espinosana de uma crítica à religião e o estabelecimento de uma ciência das *Sagradas Escrituras* se explicam, no entanto, e unicamente, pelo avanço da teologia reformada, em especial da escolástica calvinista.

A discrepância entre as duas correntes de pensamento basilares da consciência histórica dos Seiscentos, nova ciência e reforma protestante, evidenciava-se inicialmente por dois usos do conceito de superstição. Para a maneira de pensar da nova ciência, a superstição dizia respeito à infância do conhecimento antigo; para a mentalidade reformada, diversamente, resultava da corrupção e desvio da religião original. Neste quadro, também para Espinosa, segundo Strauss, a superstição era oposta ao racionalismo filosófico, isto é, à luz natural, mas também tomada como “a forma decadente da antiga, original e verdadeira religião” (*Ibid.*, p. 315); em outras palavras, oposta à religião natural, à piedade comum, à “inadulterável palavra de Deus dentro de nós” (*Ibid.*, p. 316). Se a Reforma se esforçou para restaurar a verdade da religião, todavia ela também se desviou por força da corrupção deflagrada pelos ministros das igrejas reformistas, sobremaneira calvinistas. Neste cenário, destacavam-se a dificuldade e a urgência de fundir, ao menos conciliar os dois sentidos de superstição, o de corrupção da religião original e o de forma primitiva, rude e bárbara do saber. A solução se fez por considerar que “a superstição se identifica com o paganismo” (*Ibid.*) como saber e fé. Neste sentido, a humanidade começou a se libertar do paganismo, “por um lado, com a Religião bíblica do Espírito e, por outro, com a ciência moderna orientada pela matemática” (*Ibid.*). Não completamente, porém, pois, com efeito, afiança-nos Strauss, “ainda hoje a multidão está sujeita às superstições dos pagãos” (*Ibid.*). Eis o

quadro histórico que forçou o filósofo a dedicar o poder de sua mente com a fundação, no *Tratado Teológico-político*, da ciência bíblica: “Spinoza escreveu este tratado motivado mais pelo desejo do que pela esperança de que finalmente melhoraria o que havia se deteriorado, de que veria sua época livre de toda superstição” (*Ibid.*, pp. 316-7). Razão externa à filosofia, contingência histórica contra a qual o filósofo se viu obrigado a despender sua inteligência e tempo.

Por conseguinte, uma vez empenhado na crítica à corrupção religiosa, em especial às superstições que limitavam a liberdade de pensamento, o filósofo precisou, segundo Strauss, responder à questão sobre “a evolução do Judaísmo ao Cristianismo” (*Ibid.*, p. 318). Não obstante o filósofo tenha assumido “a infância da nação judaica como barbárie”, em comparação com as “condições trazidas pelo cristianismo” e com o “estado dos macedônios na época de Alexandre, o Grande”, e a considerar ainda que os israelitas estavam “acostumados com as superstições dos egípcios, sem instrução e exaustos pela miserável escravidão”, e, portanto, “eram incapazes de compreensão racional de Deus” e “também de compreender a necessidade interna dos ensinamentos morais”, ponderou que a ficção de Moisés, a “legislação divina”, foi eficaz para que “o cumprimento da lei cerimonial” garantisse “o cumprimento da lei moral racional” (*Ibid.*, pp. 318-9). Os profetas, a seguir, cuidaram de liberar o sentido moral do mero positivismo jurídico, tarefa concluída pelos apóstolos. Contudo, a verdade moral já era a razão de ser do artifício da Lei; os profetas, por sua vez, eram comuns aos hebreus e aos pagãos; e os apóstolos deduziram e ensinaram a sabedoria presente seja na antiga, seja na nova Aliança. Por estas razões, a evolução do judaísmo para o cristianismo foi reconhecida em termos muito limitados, como explicitação de que “a lei moral é estabelecida para todos os povos” (*Ibid.*, p. 321). Se “o cerne da doutrina piedosa é a moralidade racional” (*Ibid.*, p. 320), este extrato de verdade permaneceu fundado, para todos os efeitos, na autoridade das *Sagradas Escrituras*, vale dizer, no dogma da revelação, superstição suficiente para que o ignorante e o teólogo capcioso persistissem a coibir a liberdade de filosofar. Eis, enfim, a razão de o filósofo ter mobilizado um método sistemático de interpretação das *Sagradas Escrituras*, visando demolir os pressupostos da teologia fundada na revelação.

É neste passo que Strauss aborda o método histórico-crítico de interpretação exposto no cap. VII do *Tratado Teológico-político*. O autor pontua que este método segue o modelo da ciência da natureza (*interpretatio naturae*), pois é um saber indutivo que estabelece definições a partir de dados da história natural (*historia naturae*). Em sua aplicação às *Sagradas Escrituras*, a investigação procede da averiguação e sistematização das narrativas bíblicas (*historia Scripturae*) à definição das opiniões expressas pelos diversos autores. Se o método para interpretar o *Livro Sagrado* é semelhante àquele usado para a investigação das coisas naturais, os objetivos implicados nos dois empregos são, evidentemente, diversos. Para todos os efeitos, “a analogia com a ciência natural não é acidental”, uma vez que “a ciência natural e a ciência bíblica são igualmente orientadas para a tarefa de estabelecer conhecimento objetivo” (*Ibid.*, p. 325). O essencial para os propósitos de Espinosa está na razão segundo a qual o método garante a objetividade ou isenção de veredito pessoal do investigador, uma vez que “entendimento sem prejuízo significa entendimento histórico” (*Ibid.*). Desta maneira, Strauss acentua que a argumentação do *Tratado Teológico-político* não se propõe a partir dos princípios da metafísica depois exposta na *Ética*. Em outras palavras, neste tratado Espinosa faz uso do método histórico à parte o método geométrico que é o da sua filosofia.

Se esta análise de Strauss é em si mesma varada de equívocos e sofismas, para todos os efeitos é a partir deste ponto que ele lança mão de seu argumento crítico, o mais importante a se destacar de sua leitura. Não obstante a pretensão de Espinosa de oferecer uma ciência objetiva das *Sagradas Escrituras*, na medida em que se baseia na metodologia histórica, o cerne de seu argumento não prescinde de seus preconceitos, ou seja, de sua própria metafísica. Assim nos diz Strauss, então: a autoridade teológica da Bíblia fundamenta-se no princípio segundo o qual este livro não é um documento histórico como outro qualquer, uma vez que é uma revelação divina. A sua origem sobrenatural é um mistério e um milagre *sui generis*, e, portanto, não pode ser conhecida nem refutada pelo método das ciências positivas, tampouco posta em questão pelo uso deste método para a interpretação teológica bíblica:

A Escritura é um livro humano. Esta frase contém todos os pressupostos da ciência bíblica de Espinosa, uma vez que aqui o significado de “humano” é especificamente determinado pela concepção de seres humanos como explicada na *Ética*. O desenvolvimento posterior da ciência bíblica ocorrerá com base na crítica explícita ou implícita desta visão. O primeiro passo, talvez o mais importante, será dado através da revalorização da imaginação. Herder descreverá as consequências dessa reavaliação para a ciência bíblica em sua obra “Do espírito da poesia hebraica”. A interpretação de Herder pressupõe o que Espinosa considerou ser o resultado decisivo de sua erudição bíblica, nomeadamente que a escrita é uma obra da imaginação (*Ibid.*, pp. 326-7).

Qual é o princípio comum das leituras aqui ilustradas pelas críticas de Cassirer e Strauss? Que a História e o método histórico são estrangeiros à metafísica de Espinosa². Para o primeiro, entretanto, a noção mesma de História, ou mais precisamente, a possibilidade de uma Filosofia da História, contradiz a metafísica espinosana; para o segundo, o recurso ao conhecimento histórico não é mais que uma estratégia da argumentação do *Tratado Teológico-político*, válida à medida que pretende fundamentar uma ciência bíblica e, enquanto tal, sustentar uma crítica objetiva da religião, mas infeliz em sua realização. Se para Cassirer a limitação da metafísica de Espinosa está em sua impossibilidade de conceber a História, para Strauss, diversamente, a limitação da crítica espinosana da religião situa-se no contágio de seus pressupostos metafísicos na objetividade da interpretação bíblica, que deveria pautar-se unicamente nos resultados da investigação à maneira dos historiadores.

Em contraste a estas leituras filosofantes de Espinosa, é evidente para nós que sua concepção de História, seu conceito de investigação da natureza das coisas singulares existentes na duração, e, notavelmente, sua concep-

2 Sobre o uso do termo ‘metafísica’ para parte da filosofia de Espinosa, Cf. Spinoza, 2014, pp. 155-156.

ção da *experiência* como matéria a exigir *interpretação*, estão dadas, justamente, a partir dos princípios de sua filosofia³. Consideremos, entretanto, algumas leituras (o suficiente apenas para indicar a pertinência e algumas estratégias temáticas e argumentativas usuais exemplares para o tema, aqui ainda posto em termos muito gerais) empenhadas em esclarecer e desenvolver a posição propriamente espinosana em relação à História, enquanto matéria e enquanto modo de conhecimento. Neste sentido, uma consideração preliminar é a de que a suposta falta de historicidade da filosofia de Espinosa, o lugar desprivilegiado da experiência neste pensamento, ou ainda, a precariedade do conhecimento como efeito da imaginação, isto é, como ideia confusa e mutilada, em tudo contrastante com o conhecimento claro e distinto das ideias racionais e intelectuais, não é estranha às leituras de especialistas na obra do autor. Não é outra a posição do magistral comentário de Gueroult, do qual é pertinente considerar três passagens. A primeira é das raras ocasiões, em seus rigorosos comentários a Espinosa, nas quais encontramos temática a envolver História:

Segundo a expressão de Hobbes⁴, com o qual se verá mais tarde Espinosa se inspira nesse caso específico, a definição é, não meramente *descriptio generati*, mas *descriptio generationis*. “As ideias”, dizia Espinosa nos *Cogitata Metaphysica*, “nada mais são que narrações, ou seja, histórias mentais da natureza”⁵. Mas a natureza se conta ao espírito segundo sua interioridade genética, ainda que, contrariamente à oposição tradicional, a *descrição* seja

3 Por certo, a noção de experiência, tal como Espinosa a concebe, exige definição precisa e detalhada. A propósito, Cf. Moreau, 1994; Chauvi, 1999, p. 46 *et seq.*; *Ibid.*, parte III, cap. 5, pp. 559-743; *Idem*, 2003, p. 218 *et seq.*

4 Cf. Hobbes, *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae*, de 1660. À falta de tradução e difícil acesso a este texto referenciado por Gueroult, sugerimos consulta a Hobbes, 2010, pp. 131-175, em específico a seu parágrafo 6., onde se explica e se encontra a noção citada pelo comentador: “gerações ou descrições” [*Deinde habemus eorum generationes, sive descriptiones...*] (*Ibid.*, p. 141).

5 Espinosa, 2015a, p. 217.

definição, e a *História da Natureza, Geometria metafísica* (Gueroult, 1969, p. 33).

A *História é cosa mentale*. Sem dúvida, Espinosa mostra que também ela precisa de fundamentos que remontam aos primeiros princípios das coisas. Princípios que, notavelmente para nosso filósofo, devem ser concebidos e enunciados em definições reais perfeitas. É a partir dessas, concebidas “absolutamente *a priori*” (*Ibid.*, p. 27), que o entendimento “poderá perseguir uma série de deduções (...) sem jamais precisar se preocupar com o que se passa fora dele na Natureza” (*Ibid.*). Da mesma maneira que a Geometria “está assegurada da verdade daquilo que conhece ao deduzi-lo de definições genéticas formadas absolutamente a partir de um princípio infinito (a quantidade)” (*Ibid.*), a Metafísica se assegura “da verdade do que afirma se ela o deduzir de definições genéticas formadas absolutamente a partir de um princípio absoluto, certo por si, ideia verdadeira, dada absolutamente em nosso espírito” (*Ibid.*). Ora, “tal como a Geometria, ela não terá que considerar, nada mais, nada menos, que o encadeamento rigoroso das ideias no interior do Pensamento” (*Ibid.*). Disto se segue, porém, que a experiência, logo, a História da natureza e a humana, será deduzida desde o primeiro princípio do real até à concretude das coisas existentes na duração, ou, a considerar que tal empresa é impossível para a debilidade do intelecto finito, e, talvez, sequer necessária, a existência particular, o *bas-fond* das interações humanas, será matéria de interesse apenas na medida em que obstrui a dedução real de essências?

A Metafísica só conhece existências na medida em que pode concebê-las pelas essências, os únicos objetos possíveis do nosso verdadeiro conhecimento, isto é, de nosso conhecer pelo entendimento. É pela essência de Deus e atributos que ela conhece a existência de Deus, dos atributos, dos modos infinitos, e a maneira pela qual se explica em geral a produção universal das existências das coisas finitas. Donde é impraticável esta dedução

a partir de essências (ou “*coisas eternas fixas*”), por exemplo, se se quer explicar adequadamente a existência de tal coisa singular em tal momento da duração, o que supõe o conhecimento irrealizável para nós da cadeia infinita de causas singulares produzidas por Deus. Assim, o conhecimento das coisas singulares fisicamente reais não é para a Metafísica nada mais que seu conhecimento pelas essências (*Ibid.*, pp. 424-5).

Poder-se-ia especular que estas considerações de Gueroult mantêm-se estritamente pertinentes à fundamentação metafísica, e como o autor não pôde completar seu grande estudo, simplesmente não se pronunciou sobre os livros e os temas de Espinosa que operam pela conveniência entre a dedução de essências das coisas singulares e a História de suas existências na duração, igualmente real? Talvez o autor viesse a demonstrar, pela ordem das razões, que a dedução de essências deve se articular à descrição de existências, caso a filosofia pretenda mostrar como a nossa liberdade em ato se realiza e pode se aperfeiçoar? O rigoroso estudo e a proeminente leitura de Gueroult não indicam, entretanto, elementos teóricos aptos a dimensionar a filosofia de Espinosa à maneira dos historiadores, ou ainda, aptos a esboçar uma concepção ordenada da interpretação e da dedução na obra do filósofo⁶. Se Espinosa é autor de livros cujas matérias correspondem à experiência, mais ainda, para os quais esta é a matéria de sua interpretação, e não apenas de uma metafísica cuja matéria e sentido são inteligíveis *per se*, isso se deve, teria de nos dizer Gueroult, à necessidade de afastamento de prejuízos (tarefa dos tratados que envolvem matéria histórica) que impedem a perfeita intelecção de essências (escopo da *Ética*). Desta maneira, à parte a erudição, o rigor, a elegância e a ampla pertinência e influência de sua obra, é notável que a leitura de Gueroult compartilha um mesmo princípio, ou limitação, das críticas mencionadas antes, a de Cassirer e a de Strauss, qual seja, a história é estrangeira à metafísica de Espinosa; no melhor dos casos, a interpretação histórica é um expediente à margem do sistema.

6 Cf. *Prefácio* de Moreau a Matheron, 2011, p. 5 *et seq.*, e Bove, 2011, pp. 54-55.

II.

Quase simultaneamente à leitura de Gueroult (1968-74), Alexandre Matheron elaborou uma interpretação da obra de Espinosa que aborda em conjunto os seus temas metafísicos⁷ e históricos. Justamente por isso, pôde tematizar uma “teoria da história” (Matheron, 1998, p. 356), objeto do nono capítulo de seu *Indivíduo e comunidade em Espinosa*, cuja primeira edição veio a lume em 1969. O termo *teoria* é empregado aqui em distinção à expressão *Filosofia da História*; assim, argumenta Matheron, o filósofo não apresentou sistematicamente uma concepção de História, antes enunciou proposições sociológicas. O *Tratado Político* tem um só objeto: definir as constituições ideais dos estados historicamente existentes. Tal tarefa exige identificar as causas ou condições sociais de equilíbrio e desequilíbrio das instituições e do Estado, uma vez que a História não é mais que “uma sucessão de desequilíbrios sociais que se engendram uns aos outros e assim sempre será enquanto os sistemas institucionais permanecerem mal agenciados” (*Ibid.*, p. 355). Desta maneira, a concepção de História em Espinosa é uma teoria das paixões do corpo social. Ainda segundo o autor,

bem entendidas, tais proposições não são induzidas empiricamente, mas deduzidas da teoria das paixões; do contrário, elas não seriam científicas. Todavia, elas reportam a eventos reais, que ocorreram e ainda ocorrem sob os nossos olhos. Por vezes, exemplos históricos os ilustram (*Ibid.*, p. 356).

Espinosa deduz de verdades eternas, segundo o intérprete (*Ibid.*, p. 358-9), duas leis sociológicas principais. A primeira é a da “evolução das instituições”: da democracia à aristocracia e, desta, à monarquia, com a ordem inversa procedendo com menos rigor. A segunda é a da “evolução da morali-

7 Notavelmente, concebendo a ideia de substância como “atividade pura” (Matheron, 1988, p. 14).

dade”, segundo a qual a paz social possibilita e produz a passagem da barbárie à civilização; no entanto, o sucesso de uma nação cede gradualmente à sua decadência com o retorno da discórdia social. São leis independentes, em teoria, mas concorrentes na realidade concreta. E, portanto, é necessário combiná-las, resultando em análises variadas e particulares. De tal modo que os dois princípios funcionam, em sua interação permanente, como modalidades de uma mesma abordagem, com destaque ora à evolução estatal, ora à evolução dos costumes.

Ao longo deste livro influente – neste sentido, cumpre apontar Bove (2010) –, Matheron segue a desenvolver finas e relevantes análises da teoria espinosana de História, ou ainda, de temas com matéria histórica na obra do filósofo, como a concepção das paixões do corpo social; posteriormente (Matheron, 2011), reformula aspectos de sua interpretação e corrige em alguns pontos o modelo principal aqui indicado (Cf. Negri, 1993, p. 18, e Bove, 2011, p. 54 *et seq.*). Não haverá, contudo, mudança decisiva em sua leitura nuclear: se o filósofo não desenvolveu “uma filosofia da História no sentido pleno do termo”, praticou “uma teoria coerente da origem, crescimento, declínio e morte dos principais tipos de sociedade política que a História conheceu” (Matheron, 1998, p. 357). Se não é uma teoria que contemple todas as questões fundamentais da sociologia histórica, abriu caminho para a investigação das relações internas aos estados entre suas instituições e as paixões sociais dos cidadãos. Nesta via, a História das nações se explica pela organização política do *conatus* social, e o enfraquecimento desta deflagra a desordenação interna da sociedade, alienando cidadania e institucionalidade.

Se o tema da História em Espinosa é mobilizado por Matheron nos contornos de uma investigação sociológica, pouco antes Althusser começara a elaborar, em seu muito conhecido e influente *Ler o capital* (1965), uma proposta mais abrangente e com maior contundência política, tanto em termos de História da Filosofia, quanto em termos mais precisos de uma teoria da História em Espinosa. Com efeito, o pensador seiscentista foi “o primeiro em todos os tempos a suscitar o problema do ler, e por conseguinte, do escrever” (Althusser, 1979, p. 15); e não apenas isto, pois foi “também o primeiro no

mundo a propor simultaneamente uma teoria da história e uma filosofia da opacidade do imediato” (*Ibid.*). Neste sentido, Althusser não apenas estabeleceu um escopo mais amplo para a questão, em comparação com a proposta de Matheron, como identificara com precisa pertinência uma articulação no seio do pensamento político de Espinosa, a saber, a que liga “a essência do ler e a essência da história numa teoria da diferença entre o imaginário e o verdadeiro” (*Ibid.*). Nosso filósofo mostra o pressuposto da ideia segundo a qual a natureza ou o real deve ser entendida, ou melhor, lida como um Livro, ideia a sustentar que no discurso escrito se realiza “a transparência imediata do verdadeiro”, e, inversamente, no real, concretiza-se “o discurso de uma voz” (*Ibid.*) – pressuposto que, em tempo, nos faz lembrar de Strauss. A demolição deste “mito religioso da leitura” possibilitou que Marx viesse a fundar “uma teoria da história e uma filosofia da distinção histórica entre a ideologia e a ciência” (*Ibid.*).

Althusser não escreveu, a seguir, livros dedicados exclusiva ou principalmente à interpretação da filosofia de Espinosa, mas os elementos acima mencionados perduraram em suas obras posteriores. Após desenvolver e expor que a ideologia (acrescentando que também o inconsciente) é eterna, na medida em que, em certo sentido, não possui História (Cf. Althusser, 1980, pp. 74-5) (Negri, por sua vez, avançará que, em certo sentido, tampouco a Filosofia a possui - Cf. Negri, 1993, p. 31), em seu *Ideologia e aparelhos ideológicos do estado*, Althusser retomou considerações diretamente sobre Espinosa em sua autobiografia *O futuro é muito tempo*. Em contraste à teoria do conhecimento à maneira cartesiana e à maneira kantiana, ao nosso filósofo bastava constatar, como fato (leia-se: sem remissão ao transcendental⁸), que “o homem pensa” (*Idem*, 1992, p. 230). Isto se traduz, formalmente, num nominalismo, mas importa notavelmente que Espinosa fez disto uma “estrada real para o

8 Cf. Negri, 1993, p. 68: “Pela primeira vez na história da filosofia moderna, vê-se fundado, no Spinoza dessa época, o procedimento da análise transcendental que encontrara em Kant sua exposição mais acabada; mas o que também se vê fundado, pela transparência ontológica na qual o fato de conhecimento sempre tem de ser considerado, e a orientação fenomenológica da função transcendental”. A propósito da crítica aos transcendentais, Cf. ainda Chauvi (2022).

materialismo” (*Ibid.*). Antípoda da maneira dogmática de pensar (remissão à transcendência, em qualquer chave, incluídas espécies de teleologia imanente) é a “dedução do mundo de Deus e dos seus atributos” (*Ibid.*, p. 230). Materialismo que se realiza, pois, pela concepção “sem origem nem fim” (*Ibid.*). Logo, sem os fundamentos da História em termos teleológicos:

eu extrairia daqui a minha fórmula da história e da verdade com o processo sem sujeito (originário, fundador de todo o sentido) e sem fins (sem destino escatológico pré-estabelecido), pois recusar o pensamento do fim com a causa originária (no reenvio especular da origem e do fim) era deveras pensar como materialista” (*Ibid.*).

Neste caminho, Althusser se permitiu algumas formulações curiosas: “O materialista é um homem que apanha o comboio em andamento sem saber de onde vem nem para onde vai” (*Ibid.*). Importa que Espinosa pensou desde “o núcleo da concepção de um pensamento científico, conceptual”, muito claramente “o conceito do seu referente sensível, quer dizer, para mim ao tempo, da sua cobertura ideológica, a do ‘vivido’” (*Ibid.*, p. 231). O maior triunfo do materialismo espinosano é a sua concepção de corpo como potência, impulso (*fortitudo*) e abertura ao mundo (*generositas*), a partir da qual formulou a teoria da ambivalência das paixões em disputa com o “*conatus vital*” (*Ibid.*, p. 231). Neste sentido, o autor nos relata que esta ideia de corpo

convinha-me às mil maravilhas, como se pode imaginar. Descobriria nela com efeito a minha própria experiência, de um corpo primeiro fragmentado e perdido, de um corpo ausente, todo feito de medo e esperança desmesurados, que se recompusera em mim e como que se descobrira no exercício da apropriação das suas forças, em companhia do meu avô nas lides físicas dos campos e do campo de prisioneiros! O fato de ser possível redispor-se assim do próprio corpo, retirando dessa apropriação algo com

que pensar forte e livremente, portanto pensar propriamente com o corpo, no corpo e por meio do corpo, em suma o fato de o corpo poder pensar, no e pelo desabrochar das suas forças, era para mim absolutamente deslumbrante, como uma realidade e uma verdade que eu vivera e eram as minhas. A tal ponto é verdade, como muito bem disse Hegel, que só se conhece aquilo que se reconhece (*Ibid.*, pp. 231-2).

Destas considerações acima podemos ver despontar mais de um tema perseguido pelos leitores de Althusser que se tornaram também intérpretes de Espinosa, entre os quais, Antonio Negri. Antes de passarmos à interpretação do último, no que diz respeito a nosso tema, anotemos que Althusser destaca-se, em contraste às leituras anteriores que abordamos, por indicar que a filosofia, o pensamento de Espinosa como um todo, o seu núcleo, enraíza-se em uma teoria da História e em uma filosofia da distinção histórica entre ideologia e ciência. Se Matheron destaca uma teoria da História que é, positivamente, uma concepção da vida social e dos conceitos ideais de Estado, e sua interpretação se elabora contemplando ao mesmo tempo Metafísica e tratados de matéria histórica, notavelmente os tratados *Teológico-político* e *Político*, a ponderar ainda que suas análises são extensas e detalhadas, não quis ou não pôde prosseguir até as indicações pontuais, todavia agudas, de Althusser. A partir deste, temos a afirmação segundo a qual o interesse histórico se elabora desde o cerne do pensamento de Espinosa, que é, desde sempre e para todos os seus efeitos, uma concepção de História. O autor destacou, note-se bem, três princípios para a investigação da Filosofia de Espinosa: é materialista; acentua a ideia dos corpos como potência de produção de afetos e em disputa com os seus efeitos passionais; o conhecimento histórico é intelectual: a História dos Hebreus, tal como descrita no *Tratado Teológico-político*, é um exemplo do terceiro gênero de conhecimento, o “de um objeto que é singular (um indivíduo histórico: um povo determinado, sem precedentes ou sequência) e ao mesmo tempo universal” (*Ibid.*, p. 254). Análises a retirar consequências destes princípios, Althusser não realizou, legando-as como tarefa para os leitores seguintes.

A interpretação de Negri tem, justamente, entre outros méritos, o de levar aos limites as propostas de Althusser. Em tempo, o autor apresenta-nos um quadro da renovação contemporânea de leituras espinosanas que, a propósito, coincide em parte com o argumento que aqui temos apresentado:

A leitura de Spinoza constituiu para mim uma experiência de incrível frescor revolucionário. Aliás eu não sou o único que teve o sentimento de que era possível avançar nessa direção. Houve uma grande renovação dos estudos sobre Spinoza nos últimos vinte anos. No plano da interpretação, estritamente filológica, esse fenômeno está bem representado pela extraordinária leitura da *Ética*, infelizmente inacabada, proposta por Martial Gueroult. Mas talvez o mais apaixonante seja outra coisa: as tentativas de releitura de Spinoza dentro da problemática crítica da filosofia contemporânea, marxista entre outras. Na escola althusseriana, Macherey, por exemplo, refazendo o percurso da leitura hegeliana de Spinoza, não se satisfaz em denunciar as profundas falsificações dela: indo muito mais longe, localiza no pensamento de Spinoza um alicerce de crítica antecipada da dialética hegeliana, um trabalho de fundação de um método materialista. (...) Temos ainda, no campo da filosofia da religião e da filosofia política, a redefinição histórico-estrutural de Hecker e a outra, bem mais feliz, de Matheron: a democracia pensada como essência material, como produto da imaginação das massas, como técnica e projeto constitutivos do ser – que varre de um golpe o logro dialético” (Negri, 1993, pp. 25-6).⁹

9 Cf. Negri, 2010, p. 11 *et seq.* No que diz respeito à dialética, considerar, no entanto, que o autor pondera que a constituição ontológica conquistada pela nova racionalidade da segunda fundação do sistema espinosano “engloba a dialética, não como dispositivo formal do pensamento, mas como articulação da base ontológica, como da existência e da potência” (*Idem*, 1993, p. 27) e positivamente como “modo de organização interna do conflito, como uma estrutura elementar do conhecimento” (*Ibid.*, pp. 27-8).

Esta genealogia é pedagógica, pois, com efeito, do materialismo-nominalista do Espinosa de Althusser (herdado remotamente de Feuerbach¹⁰) chegamos ao “materialismo revolucionário” (*Ibid.*, p. 8) (no dizer de Deleuze) do Espinosa de Negri, que, a par de Macherey, se apressa em distingui-lo de uma espécie de monstro conhecido por materialismo dialético.

Negri se apropria, com perspicácia e não sem brilhantismo, de uma série de estudos para, em primeiro lugar, situar Espinosa e sua filosofia seja no contexto histórico do pensamento de seu século, seja nas condições sociais, históricas e políticas em meio às quais ela foi elaborada. Mostrar que esta Filosofia em sua singularidade (anomalia, no dizer do autor) é a maior realização da natureza também singular (anômala) do tempo, de seu país em concreto, é uma grande tarefa de historiador¹¹. O mais importante, entretanto, é a argumentação segundo a qual a historicidade (não em geral, mas entendida em termos próprios) está no cerne desta Filosofia, que, assim, é entendida – não apenas quanto aos livros de matéria política, mas notavelmente desde sua *Metafísica* –, do início ao fim, sob dois propósitos: o da intervenção em sua atualidade e o da produção do porvir. Destarte, o autor valoriza sobremaneira a virtude espinosana de fundar ontologicamente a produção do real. Será neste sentido que a sua equívoca tese da refundação do sistema pode ser, todavia, apreciada: refazer o pensamento sob novas bases é a realização em ato da maior virtude deste mesmo pensamento. É um raciocínio que não pode deixar de se remeter a Fichte, e à combinação dos comentários a Espinosa e a Fichte de Gueroult (cf. Gueroult, 1969, 1974 e 1930, respectivamente). No entanto, reelaborar uma filosofia (isto basta para a reivindicação trivial segundo a qual a experiência altera a formulação de teorias) não é o mesmo que refundá-la, tese incontornável para o intérprete. Para uma apreciação mais ampla das posi-

10 Cf. Negri, 1993, p. 30: “É certamente Ludwig Feuerbach quem, melhor que qualquer outro, interpreta essa situação, ele que compreende por um lado o pensamento de Spinoza como um materialismo absoluto (o reverso do hegelianismo)”.

11 Por exemplo: “a revolução e sua borda são em Spinoza o terreno no qual se alicerça uma extraordinária operação de prefiguração do problema fundamental da filosofia dos séculos que virão: a constituição do coletivo como prática” (Negri, 1993, p. 47).

ções do filósofo italiano, o leitor poderá consultar o artigo de Stefano Visentin (2018), *A ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri*; para nosso propósito, cumpre analisar parte de sua leitura do *Tratado Teológico-político*.

Notavelmente, Negri argumenta que este tratado apresenta a gênese da segunda fundação da Filosofia de Espinosa, situando-se, portanto, em “uma extraordinária centralidade na história de conjunto do pensamento de Spinoza”, a julgar que por esta refundação “a matéria política será recuperada ao discurso metafísico” (Negri, 1993, p. 136). Se uma generalidade de estudiosos sentiu este tratado como uma interrupção, parênteses, no empreendimento da *Ética*, Negri adverte que, diversa e decisivamente, são os próprios “fundamentos teológicos e físicos dos livros I e II da *Ética*” que são “por assim dizer, postos de lado”, uma vez que se mostram “velhos instrumentos”, vale dizer, inaptos para “um mundo novo” (*Ibid.*). Assim argumenta o autor, de maneira lapidar:

Com o TTP torna-se logicamente claro que o mundo da imaginação e da história, da religião e da política – tal como são concretamente – não pode ser agredido do ponto de vista da teologia racional e da física. Eventualmente poderá voltar a sê-lo, se tivermos primeiramente percorrido a trama desse complexo real. Mas então, a partir do novo proposto pelo real, que significado de orientação poderá ter a velha *tranche* metafísica? Não deverá ela mesma ser submetida à força da transformação real? Aqui, e imediatamente, refundação (*Ibid.*).

O intérprete valoriza a enorme riqueza do aparato técnico e histórico mobilizado pelo filósofo no *Tratado Teológico-político*: “técnico-teológicos, filológicos, linguísticos, políticos” (*Ibid.*, p. 137). Por si só, tal oficina intelectual não é novidade e remete à produção renascentista e humanista que define a cultura material da Holanda dos Seiscentos, tal como Negri a descreveu no começo de seu livro, a qual explica, segundo sua maneira de ver, o caráter religioso-naturalista e humanista do círculo espinosano e da primeira parte da obra de nosso filósofo (do *Breve Tratado à Ética 2*, em seu entender). A dife-

rença, posta pelos seis primeiros capítulos do tratado, é o uso deste instrumental erudito para a “colocação do problema lógico da imaginação” (*Ibid.*), assim formulado: as matérias – profecia, profetas, vocação dos hebreus, lei divina, função dos ritos e da fé na tradição histórica, milagres – “estão submetidas a um esquema de pesquisa orientado num sentido fenomenológico, visando a identificar o nível de realidade que é constituído pela imaginação” (*Ibid.*).

Imaginação que, agora se vê, “caindo-se das alturas do livro II da *Ética*” (*Ibid.*), não é apenas constitutiva do falso e da ilusão, mas também trabalho do real. Notemos os passos, pois os capítulos I a VI do tratado apresentam, segundo esta análise, dois níveis de argumentação. O primeiro (“da revelação à instituição”) (*Ibid.*), que é genealógico, parte da “denúncia da alienação religiosa e da mistificação teológica” (*Ibid.*), em tudo superando, no entanto, o “reino das sombras ideológicas”, para se enraizar na explicação da “mistificação histórica, eficaz”, alcançando, enfim, a “gênese das instituições” (*Ibid.*, p. 138). O segundo, que é fenomenológico, identifica três níveis da ação imaginativa: produção do falso e do ilusório, força transcendental, constituição ontológica. A genealogia e a fenomenologia da imaginação, seus momentos de análise e de síntese, encontram-se no capítulo VI, em que “o problema da constituição começa a se colocar em termos realmente explícitos” (*Ibid.*, p. 141). Em outras palavras, a imaginação não é descrição real, mas seus efeitos produzem ser e certeza históricos; o discurso teológico não é explicação da natureza, mas constitui o sentido ético das ações humanas. Na expressão do autor: “a política torna verdadeiro o teológico” (*Ibid.*, p. 140). Não é tudo, nem o principal, pois muito para além da falsa consciência, da libertina denúncia da ilusão religiosa e da suspensão cética, para além inclusive da reunião destas figuras na redução da teologia à política, o agulhão espinosano atravessa até a medula: a imaginação é potência ontológica.

Agora o conceito mesmo de político se transformou: não mais simplesmente astúcia e domínio, mas constituição. Em uma expressão, ontologia do social, fundada na união da lei humana com a lei divina, pois a potência humana é ao mesmo tempo potência natural e potência de Deus. Uma vez que a crítica espinosana desfaz, neste momento do tratado, esta articulação

entre lei divina, lei natural e lei humana – tal como armada pela Teologia: produção histórica eficaz por meio da imaginação material –, abre-se um novo problema. Novo problema da teoria política em geral e novo problema para o cerne do pensamento de Espinosa: “a contradição, o paradoxo da co-presença do absoluto divino e do absoluto modal” (*Ibid.*, p. 141). Neste ponto, Negri julga que as leis naturais e a universalidade humana não podem fazer as vezes de mediação entre aqueles dois absolutos. O que o autor procurava aqui? O “positivismo spinozista” como “primeira emergência que se abre da potência constitutiva da ação humana” (*Ibid.*, p. 142). É menos Espinosa que a obra madura do próprio Negri.

Voltando a Espinosa – que é, no mínimo, difícil de se reconhecer em afirmações como “o político é a metafísica da imaginação”, “a verdade vive no mundo da imaginação”, “não há somente Natureza, há uma segunda natureza”, a sociabilidade da ação humana “representa o absoluto” (*Ibid.*, pp. 142-3), entre outras –, Negri avança à operação desta nova lógica através da leitura do capítulo VII do *Tratado Teológico-político*. Esta parte de sua interpretação é sobremaneira relevante, seja porque este capítulo é consensualmente lido como ponto de inflexão do argumento de Espinosa neste tratado, seja porque é nele que o filósofo apresenta o início metódico de sua interpretação da *Sagradas Escrituras*, vale dizer, o método histórico.

A nova lógica mencionada é responsável por “atravessar o existente sob a figura do mundo que foi construída pela imaginação, e de separar nela a verdade da falsidade” (*Ibid.*, p. 143), e irá operar sobre dois terrenos, imaginação profética e mundo social – o qual se define como “conjunto das relações que se estendem dentro e entre a sociedade civil e o Estado” (*Ibid.*)¹² –, esse também construído segundo as regras da imaginação. Nova lógica que, então, sob duas tarefas – “transformar a lógica natural em técnica de discriminação história entre o verdadeiro e o falso” e “discriminação lógica entre funções úteis e funções destrutivas” (*Ibid.*, pp. 143-4) –, pode ser dividida entre, respectivamente, uma hermenêutica e uma exegese. Esta distinção engenhosa é decisiva

12 Cf. Matheron, 1988, p. 355 *et seq.*

para o argumento do autor, pois prepara os liames necessários entre duas partes da obra as quais ele tanto se esforçou por separar, notavelmente, as partes 1-2 e 3-4 da *Ética* (a *Ética* 5 é a feliz emenda entre elas), ou ainda, entre a antiga e a nova Aliança espinosana, propaladas como as duas fundações do sistema.

A hermenêutica e a exegese negrianas pretendem corresponder à história e à interpretação da pena de Espinosa. Neste sentido, são dois planos de aplicação da crítica: no primeiro se reconstrói “o processo através do qual se exprime a revelação”, no segundo, descobre-se “o tecido real que a exegese discrimina” (*Ibid.*, p. 144). Em termos concretos, a hermenêutica é a operação metodológica daqueles instrumentos da oficina espinosana herdados do humanismo renascentista, aqui destacados como análise linguística, sistematização típica, análise pelo contexto cultural; a exegese é a operação de, a partir dos resultados da hermenêutica, julgar criticamente a matéria já sistematizada. O autor pouco se detém, curiosamente, em discorrer seja sobre os instrumentos e o funcionamento metodológico de tal hermenêutica, seja sobre as regras para o juízo crítico de tal exegese. Remete, todavia, às suas fontes (Cf. Negri, 1993, pp. 166-7). E segue em seu argumento destacando o mais decisivo para os seus propósitos: a nova lógica recorre à hermenêutica e à exegese para, a partir da constituição do real pela imaginação, submeter o imaginário ao fundamento racional. Restaurada a racionalidade, na medida em que se mostra apta a discriminar as regras de constituição social pela imaginação, o projeto exegetico se soma a “pelo menos três filões de crítica revolucionária” (*Ibid.*, p. 145), quais sejam, crítica bíblica, crítica da revelação e refundação da luz natural.

Por certo, a preocupação do autor é a de explicar, a seguir, por que a racionalidade metódica exercida sobre a matéria ontológica-social da imaginação exige a dita refundação. É o que ele faz, com efeito, na sequência, explicitando os elementos que nos bastam, finalmente, para concluir nossa análise da leitura de Negri. Já notamos que o autor não se deteve na discriminação e análise dos procedimentos que constituem o método histórico como base para a interpretação, tal como são apresentados neste capítulo VII do *Tratado Teológico-político*, agora é de se notar que, a esta altura de sua argumentação, quando tal análise se mostraria decisiva, ele cite a passagem correspondente

em quatro trechos, constantes nos parágrafos 2, 3, 5, 6 e 18 (Cf. *Ibid.*, pp. 144-5), cobrindo assim a apresentação do método de interpretação da natureza (os parágrafos 2 a 18 do capítulo), o mesmo da interpretação bíblica. A passagem em questão é nuclear não apenas do tratado, mas para toda interpretação do tema da História e da interpretação da natureza em Espinosa. Como vimos, Negri faz corresponder a descrição do método histórico à hermenêutica, a interpretação à exegese, e agora podemos indicar: o faz a partir destes quatro trechos, que, para todos os efeitos, podem contradizer a sua interpretação.

O autor destaca a função linguística da hermenêutica, pois a matéria histórica é imaginativa, para logo em seguida identificar a essencialidade racional da exegese. Poder-se-ia dizer que o trabalho histórico do método opera na imaginação com auxílio da razão, ao passo que a sua ação interpretativa é o exercício pleno da potência racional. Os princípios estabelecidos pela concatenação metódica da experiência não seriam, por si sós, mais que universais, não fosse a ordenação que entre eles realiza a racionalidade. O autor não diz, mas cita Espinosa, a declarar que “a natureza e a virtude dessa luz consistem no fato de que ela deduz e conclui por via de legítima consequência as coisas obscuras daquelas que são conhecidas” (Espinosa *apud* Negri, 1993, p. 145). Logo antes, para indicar o que designa a exegese do método de interpretação, cita: “no estudo das coisas naturais, é preciso se esforçar antes de tudo para descobrir as coisas mais universais e que são comuns à Natureza Inteira, como o movimento e o repouso, suas leis e suas regras, que a Natureza sempre observa e pelas quais constantemente age, depois subir de lá, gradativamente, para as outras coisas menos universais” (Espinosa *apud* Negri, 1993, p. 144). Eis as consequências que Negri retira destas passagens:

O que se deve destacar imediatamente é a especificidade da reivindicação spinozista da luz natural. Efetivamente, ao mesmo tempo em que as reassume, ela ultrapassa suas próprias determinações genéticas; (...) a luz natural, a razão, se configuram desde logo não simplesmente como capacidade analítica, configuram-se como força constitutiva; não simplesmente

como função interpretativa, mas como instância construtiva; (...) o que é fundamental aqui é o sentido do processo da perfeição do ser, como via ascendente, a partir dos seres particulares: é o questionamento explícito da imagem neoplatônica da degradação do ser, da linguagem da privação; (...) e como a potência do universo múltiplo é tal, torna-se logicamente necessário levá-lo para o absoluto; (...) o absoluto se exprime então agora sob uma forma que exige implicitamente a reversão do quadro de exposição do sistema (Negri, 1993, pp. 146-7).

Causam algum ruído afirmações segundo as quais a luz natural que aqui irrompe não é meramente interpretativa, a julgar que o filósofo está explicando o seu método de interpretação, mas esta e outras estranhezas são, afinal, a exacerbação paradoxal durante o apogeu da crise do primeiro Espinosa. Grave é a ideia segundo a qual, nesta segunda fundação, o próprio método sofre as torções do nascimento de uma nova natureza do pensamento espinosano, uma vez que as percepções claras e distintas formadas tão-somente desde a nossa natureza, de nossa potência absolutamente, é refinado por “uma assídua meditação e uma intenção e um propósito firmemente constantes” (Espinosa *apud* Negri, 1993, p. 147), afirmação de Espinosa que Negri aqui utiliza desde a correspondência com Bouwmeester (*Carta 37*); grave porque as mesmas ideia e afirmação constam desde o *Tratado da emenda do intelecto* (Cf. Espinosa, 2015b, p. 29).

Não são as discussões pontuais destas afirmações que mais nos ocupam agora, entretanto, pois é preciso avançar para o essencial desta argumentação de Negri. Ela será concluída poucas páginas depois quando o autor sustenta que, por este avanço para “a captação da dinâmica constitutiva” de nossa potência absoluta, é útil reconduzir-se à “concepção lógica do universal” (Negri, 1993, p. 152), ponderação previsível, uma vez que se tenha julgado o resgate da luz natural como despregado dos fundamentos deduzidos do atributo pensamento na *Ética 2*. A nova potência racional descoberta através da exegese é um “racionalismo positivo”, oposto “ao platonismo e a qual-

quer concepção realista do universal”, definindo-se como “intuição do concreto, do ontologicamente determinado” (*Ibid.*). Por isso, dizia o autor, a exegese não se confunde com a hermenêutica. Ora, aqui está a possibilidade de refundar, e não simplesmente abandonar, a primeira metafísica da *Ética*: lá já estava a crítica dos universais. Faltava, porém, uma doutrina positiva para a potência absoluta da razão: a das noções comuns, não formulada ainda, mas irrompendo na exegese do *Tratado teológico-político*.

III.

Nosso percurso partiu de três posições sobre a Filosofia de Espinosa, exemplificadas em Cassirer, Strauss e, *mutatis mutandis*, Gueroult, que, em comum, sustentam que a sua Metafísica não possui vínculo essencial com a História (para Strauss, em espécie, esta *não deveria* ter vínculos com a Metafísica), ou ainda, que aquela não se propõe a formular, por si só, uma concepção de História. Para Cassirer, este divórcio estabelece o limite desta Filosofia, pois ignora por completo e, mesmo, contradiz a Filosofia da História. Strauss, por sua vez, contempla o interesse espinosano pela metodologia histórica e sua matéria, mas, para o intérprete, este interesse é estrangeiro à Metafísica de nosso filósofo, e, aqui o argumento crítico do autor, o contágio da Metafísica na prática historiográfica do filósofo compromete a objetividade da ciência bíblica e da crítica espinosana à Teologia. Para Gueroult, o racionalismo absoluto de nosso filósofo é, do princípio ao fim, uma dedução metafísica de essências que prescinde absolutamente da experiência, com o recurso à matéria histórica reduzindo-se a um expediente à margem do sistema: não contribui positivamente, serve só ao afastamento de preconceitos e, portanto, não existe História no coração do pensamento espinosano.

Cumprimos o percurso através de outras três posições sobre o mesmo tema geral, exemplificadas em Matheron, Althusser e Negri, que, em comum, baseiam-se no princípio oposto ao dos anteriores: a concepção de História faz parte, por si só, da Filosofia de Espinosa. Tomando como objeto de interpretação simultaneamente os livros e temas metafísicos e políticos da obra espi-

nosana, Matheron destacou que o filósofo apresenta uma teoria da História, a qual, no entanto, não pode ser entendida como uma Filosofia da História em sentido pleno; esta teoria é entendida em termos sociológicos e desenvolve uma explicação para tipos ideais de Estado e a evolução desses, assim como o tema das relações entre Estado e sociedade civil que envolvem a estabilidade das paixões do corpo social. Se não há divórcio entre Metafísica e teoria da História, uma vez que aquela informa os princípios necessários para o desenvolvimento dessa, fica evidente, por isso mesmo, que a Metafísica é subsidiária da sociologia espinosana. Com Althusser, diferentemente, o propósito histórico é nuclear à Metafísica. Assim, a Filosofia de Espinosa é um nominalismo-materialista que abre caminho à distinção científica entre verdade e ideologia, permitindo uma explicação da realidade que prescindem do transcendente, seja em sua forma teológica, seja em sua forma de finalismo histórico, e, só assim, a História pode ser pensada em termos estritamente materiais. Negri, por fim, leva aos limites a proposta de Althusser ao ler a obra do filósofo como um todo e discriminadamente, com a solução para problemas que aquele não enfrentou. O autor põe a Filosofia de Espinosa em termos de um materialismo metafísico revolucionário. A operação de Negri é uma radicalização que identifica Metafísica (em sua expressão, Ontologia) e História em Espinosa (justamente a antípoda de Cassirer, de quem partimos). Sua solução, de ordem genética na análise das obras do filósofo, implica distinguir dois Espinosas, não obstante a seguir reconciliados. Em termos estritos, vimos que, segundo a leitura de Negri, o *Tratado Teológico-político*, seu método de interpretação em especial, exige a criação, no interior do sistema espinosano, da doutrina das “noções comuns”, fundamento da segunda fundação desta filosofia.

A interpretação de Negri é a mais ampla, articulada e ambiciosa, estritamente no tema, entre as leituras que aqui abordamos. À parte esta interpretação integrar o trabalho geral da obra do autor, que cobre toda a modernidade e, assim, visa explicar e intervir em temas essenciais da filosofia política contemporânea, e a despeito de, por este propósito, por vezes desfigurar a Filosofia de Espinosa fundindo-a com a de outros e recorrer a instrumentais teóricos dificilmente conciliáveis com os que são próprios desta Filosofia, ela

possui a essencial virtude de sustentar, com pertinência e admirável engenho, que a História se encontra no coração da Metafísica elaborada pelo filósofo seiscentista. A revisão dos limites (contemplando suas virtudes) desta interpretação levará a reconsiderações que cobrem toda a obra do filósofo (Moreau, 1994) e abrem caminho a outra interpretação completa desta obra (Chauí, 1999 e 2016), permitindo ao estudo de Espinosa se desvencilhar do princípio da dupla fundação e o entendimento nítido da conveniência entre Metafísica e História em Espinosa.

HISTORY IN SPINOZA THROUGH THE CONFRONTATION OF SIX READINGS

Abstract: To deal with the theme of History in Spinoza, we compared six readings, defining conveniences, differences and oppositions between them, in order to explain the relevance, scope and difficulties of this theme. We observe that the relation between metaphysics and history is the common basis of the considered readings, with their reciprocal differences to be measured from the different conceptions of this relation. By this criterion, we divided the authors into two groups: Cassirer, Strauss and Gueroult separated metaphysics and history in Spinoza; Matheron, Althusser and Negri link them. We spent more time reading Negri, because, among these readers, the Italian philosopher took further the proposition according to which History – in his terms, as the production of the real and as the ontology of the social – is at the heart of this philosophy and, therefore, constitutes it. Our basic argument, however, involves highlighting that none of these interpretations satisfactorily discerned the accordance, in Spinoza's philosophy, between the geometric and historical methods, or even between metaphysics and the interpretation of experience.

Keywords: History; Historical-critical method; Interpretation of experience; Materialism; Social ontology.

Referências bibliográficas

- Althusser, L. *et al.* (1979). *Ler o capital*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- _____. (1980). *Ideologia e aparelhos ideológicos do estado*. Lisboa: Editorial Presença.
- _____. (1992). *O futuro é muito tempo*. Lisboa: Edições ASA.
- Bove, L. (2011). «Entre Matheron et Spinoza, il se passe quelque chose... » - à propos de Alexandre Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. *La Revue des Livres*, n. 2, pp. 53-77.
- _____. (2010). *Espinoza e a psicologia social, ensaios de ontologia polí-*

- tica e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica / São Paulo: Nupsi-USP.
- Cassirer, E. (1988). *L'idée de l'histoire: Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*. Paris: Éditions du Cerf.
- Chauí, M. (1999). *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2003). *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2016). *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*. vol. II: Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2022). *Sobre os Pensamento metafísicos*. *Cadernos espinosanos*, n. 47, pp. 15-35.
- Espinosa, B. (2015a). *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- _____. (2015b). *Tratado da emenda do intelecto*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- Gueroult, M. (1930). *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, 1 et 2. Paris: Société D'Édition Les Belles Lettres.
- _____. (1969). *Spinoza I: Dieu (Éthique, 1)*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- _____. (1974). *Spinoza II: L'Âme (Éthique, 2)*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Hobbes, T. (2010). *Do corpo*. Campinas: Editora UNICAMP.
- Matheron, A. (2011). *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions.
- _____. (1988). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Moreau, P-F. (1994). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Negri, A. (1993). *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- _____. (2010). *Spinoza et nous*. Paris: Éditions Galilée.

- Spinoza, B. (2014). *Obra completa, Correspondência completa e vida*. São Paulo: Perspectiva.
- Strauss, L. (2008). *Gesammelte Schriften, 1, Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*. Stuttgart-Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Visentin, S. (2018). A ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri. *Cadernos espinosanos*, n. 38, pp. 151-170.