

# A correspondência entre Lambert van Velthuysen e Espinosa

Edwin M. Curley\*

**Resumo:** A análise da correspondência entre Espinosa e L. van Velthuysen pode ser bastante útil para aperfeiçoar nossa compreensão do *Tractatus theologico-politicus* e da filosofia de Espinosa em geral. Em sua correspondência, Espinosa é freqüentemente evasivo e lento para ver (ou, ao menos, para reconhecer) um ponto. É uma questão interessante como deveríamos dar conta destas deficiências em suas respostas, e sua correspondência com Velthuysen seria uma boa oportunidade para provar a perspectiva de Bennett. O artigo está dividido em três partes: 1) Velthuysen antes de Espinosa e o contexto de suas críticas; 2) um exame das *Cartas 42 e 43*; e 3) o debate em torno do deísmo e do ateísmo.

**Palavras-chave:** deísmo – ateísmo – liberdade – necessidade – fatalismo – necessitarismo – compatibilidade – incompatibilidade

Em seu provocante livro, *A study of Spinoza's "Ethics"*, Jonathan Bennett escreve que, embora a correspondência de Espinosa seja às vezes útil para se adquirir uma melhor compreensão de sua obra, as cartas são freqüentemente frustrantes:

“Quando um correspondente confronta Espinosa com uma dificuldade profunda e central em sua obra, a resposta é raramente sa-

\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Michigan, Ann Arbor, EUA. Tradução do inglês de José Eduardo Marques Baioni, revisão de Luciana Zaterka e Marilena Chauí.

tisfatória. Há muitas vezes uma repulsa imediata, especialmente perto do fim da vida de Espinosa; mas até nos primeiros anos, antes de ficar doente, suas respostas tendiam a ser antipáticas e evasivas. A origem desse comportamento é mais intelectual que moral, acredito. Espinosa não estava em seu melhor momento na correspondência porque sua mente, ainda que profunda, poderosa e tenaz, era um pouco lenta [...]” (Bennett 2, p. 9).

Uma das coisas que fazem a obra de Bennett sobre Espinosa tão alentadora é que ele freqüentemente se dispõe a dizer coisas como essas. Diferentemente de muitos estudiosos de Espinosa, ele não trata seu assunto com respeitosa reverência.

No presente artigo eu proponho pôr à prova o veredicto de Bennett em confronto com um pequeno segmento da correspondência de Espinosa, as três cartas entre ele e Lambert van Velthuysen, que escreveu a Espinosa, por intermédio de Jacob Ostens, em fins de janeiro de 1671, reagindo ao recentemente publicado *Tratado teológico-político* (doravante, o *TTP*). Espinosa respondeu em menos de um mês – bastante rápido, eu diria, ainda que ele peça desculpas pela demora. Há também uma carta posterior de Espinosa para Velthuysen, muito breve e muito diferente em seu tom, de fins de 1675, cerca de dois anos antes da morte de Espinosa. Em um artigo anterior, analisei a correspondência entre Espinosa e Oldenburg a respeito do *TTP* e as notas de Leibniz feitas sobre aquela correspondência (Curley 5). De fato, pareceu-me que examinar aquela correspondência seria bastante útil para aperfeiçoar nossa compreensão do *TTP* e da filosofia de Espinosa em geral. Penso que o mesmo é verdadeiro em relação à correspondência de Velthuysen. Mas penso também que um exame justo de ambos os conjuntos de cartas mostrará que há algum mérito nas queixas de Bennett. Espinosa é algumas vezes evasivo e lento para ver (ou, ao menos, para reconhecer) um ponto. É uma questão interessante como deveríamos dar conta dessas deficiências em suas respostas.

## 1. *Velthuysen antes de Espinosa*

Antes de começarmos a analisar as cartas, precisamos dizer algo sobre o homem que iniciou a correspondência, Lambert van Velthuysen. As edições usuais da correspondência de Espinosa não nos dão muitas informações a seu respeito, nem o suficiente para fornecer um contexto para suas críticas.

Velthuysen<sup>(1)</sup> nasceu em Utrecht, em 1622. Portanto, era dez anos mais velho que Espinosa. Foi estudante na Universidade de Utrecht durante os anos 1640, recebendo o grau de mestre em artes liberais em 1647. Como é bem conhecido dos estudiosos do período, essa era uma época de acirrada controvérsia<sup>(2)</sup> na Universidade entre os seguidores de Descartes, representados por Regius, e os líderes do *establishment* calvinista, representados por Voetius, o reitor da Universidade, que inicialmente sancionou o ensino da nova filosofia, mas depois decidiu que isso era extremamente perigoso, e teve êxito ao proibir seu ensino em sua universidade. Voetius e seu partido argumentavam que o ceticismo metodológico de Descartes continha as sementes do ateísmo.

Velthuysen não deixa dúvida de que lado estava nessa controvérsia. Sua primeira publicação, em 1651, foi uma obra defendendo tanto a física cartesiana quanto a filosofia moral e política hobbesiana (Velthuysen 20). Pode parecer estranho para nós, no século XX, que Velthuysen pudesse dedicar-se a defender tanto Descartes quanto Hobbes, porque estamos mais marcados pelas suas diferenças do que por suas semelhanças. Porém, quando o *De cive* de Hobbes foi publicado pela primeira vez, anonimamente, em 1642, alguns leitores atribuíram a obra a Descartes<sup>(3)</sup>. Não foi um erro ignaro. Havia profundas afinidades entre o método de Descartes e o de Hobbes. Exatamente como a dúvida radical da *Primeira meditação* é um instrumento proposto para fornecer uma nova fundação para o conhecimento em geral destruindo quaisquer crenças passadas que pudessem ser dubitáveis, o estado de natureza hobbesiano é um instrumento proposto para fornecer uma nova fundação para a lei, imaginando como seria a vida humana se não houvesse lei. Ambos os instrumentos são maneiras de tratar com ceticismo radical, ou a crença em geral ou a crença em uma lei moral.

Há alguma evidência de que, antes de sua primeira publicação, Velthuysen admitira pensar em tentar assegurar uma posição eclesiástica (Klever 13, p. 7). Se teve essa intenção, ele parece ter desistido dela, ou ter sido forçado a abandoná-la. Logo depois, dedicou-se à prática da medicina em Utrecht. Em 1655, publicou ainda uma vez uma defesa da astronomia copernicana, argumentando que não é contrário à Escritura sustentar que o sol está em repouso e que a terra está em movimento. Com um espírito muito semelhante ao do *TTP*, Velthuysen argumentava que era necessário “distinguir entre os pontos essenciais da revelação e a maneira pela qual as coisas são imaginadas pelos profetas” (*id.*, *ibid.*, p. 10). Nós não deveríamos tratar a Escritura como excluindo a possibilidade de avanços no conhecimento, como aparentemente tinha ocorrido em Utrecht durante a controvérsia acerca do cartesianismo, quando Regius fora criticado por apoiar o ensino cartesiano sobre a circulação do sangue. Deve haver liberdade de discussão em matérias científicas, não importando quão hostil o clero seja aos resultados dessa discussão. O clero era, de fato, bastante hostil. O tratado copernicano de Velthuysen envolveu-o em uma longa e calorosa controvérsia com um tal J. Du Bois, um pregador voetiano em Leiden.

Velthuysen era um autor bastante prolífico, cujos escritos giraram em torno de uma extensa série de tópicos. Nos últimos anos da década de 1650 e na de 1660, escreveu sobre assuntos estritamente médicos (o rim e o processo de reprodução), filosóficos (defendendo a metafísica e a epistemologia cartesianas) e teológicos (se os governos cristãos eram obrigados a tentar expulsar todos os males de seu território, quais os direitos do soberano em relação à Igreja, teoria da guerra justa, pecado original, graça e predestinação, etc.). Dois de seus escritos teológicos são de particular interesse para estudiosos do *TTP*.

Em 1667, Velthuysen publicou uma *Dissertação sobre o uso da razão em assuntos teológicos, e particularmente na interpretação das Sagradas Escrituras* [*Dissertatio de usu rationis in rebus theologis*]. Era um ataque à obra do bom amigo de Espinosa, Ludwig Meyer, que no ano anterior publicara *A filosofia como intérprete da Sagrada Escritura*<sup>(4)</sup>. Em meu relato da crítica de Velthuysen a Meyer estou em débito com o livro de Samuel

Preus, *Disarming the interpreters: Spinoza and the rise of modern biblical interpretation*, um manuscrito presentemente sob avaliação da Cambridge University Press. Preus argumenta que a obra de Meyer e as reações a ela, como aquelas de Velthuysen e do teólogo reformado Ludwig Wolzogen, fornecem um importante contexto para o *TTP*. Quando de sua morte, Espinosa possuía a crítica de Velthuysen a Meyer em sua biblioteca<sup>(5)</sup>.

Uma palavra sobre Meyer antes de passarmos à crítica de Velthuysen. O prefácio de Meyer nos diz o que motivou seu projeto. A Europa estava dilacerada pelas divisões religiosas, enraizadas no fato de que as diferentes seitas tinham leituras muito diferentes do texto que todas elas concordavam ser a palavra revelada de Deus. Quando uma controvérsia surge entre as seitas, tentam apaziguá-la por um apelo à Escritura. Porém suas interpretações do texto são tão variadas, e tão inseguramente fundadas, que são facilmente refutadas. Como resultado, a teologia, que deveria ser a rainha das ciências, está envolta em incerteza. Meyer relata que, tendo refletido sobre esta situação infeliz, procurou através da obra de Descartes sobre o método, cujo impacto sobre a filosofia fora poderoso, reedificar a teologia desde os seus fundamentos, purgando-a de seus defeitos. Descartes fora sempre cuidadoso em não tentar aplicar seu método à teologia, mas Meyer propôs-se a fazer justamente isso: colocar em dúvida tudo o que pode ser duvidado, ou melhor, rejeitá-lo como falso, até que se possa encontrar alguma coisa firme e estável para servir como fundação.

Ora, num certo sentido, Espinosa compartilha o interesse de Meyer em aplicar o método cartesiano ao estudo da Escritura. No Prefácio ao *TTP*, Espinosa escreve:

“Refletindo, portanto, sobre estes assuntos, considereei que a luz natural não é apenas desprezada, mas condenada por muitos como fonte de impiedade, que as invenções humanas são tratadas como ensinamentos divinos, que credulidade é considerada fé, que as controvérsias dos filósofos são debatidas com extrema paixão na Igreja e no Estado, e que em consequência nascem os mais selvagens ódios e discórdias, que facilmente levam os homens a rebeliões – quando

considerarei estas e muitas outras coisas, as quais tomaria muito tempo dizer aqui, resolvi seriamente examinar de novo a Escritura, com um espírito íntegro e livre, e não afirmar sobre ela e não admitir como sua doutrina nada que ela não me tenha muito claramente ensinado” (*TTP*, Prefácio, §20; Espinosa 8 = *G III*, p. 9, 16-25).

Todavia, ainda que Meyer e Espinosa quisessem ambos aplicar o método cartesiano (concebido amplamente) à interpretação da Escritura, os caminhos que os levaram a fazê-lo são radicalmente opostos. Meyer sustenta que o fundamento de toda teologia é a proposição que os livros do Velho e Novo Testamentos são a palavra infalível de um Deus sumamente bom e poderoso (Meyer 16, p. 27). Para ele, trata-se de um princípio primeiro, submetido à máxima *de principiis non disputandum est*. O que lhe dá o princípio interpretativo implicado no título de seu livro. A filosofia deve ser o intérprete da Escritura porque a Escritura é a palavra de Deus. Porém, Deus não é enganador. Portanto, se uma interpretação da Escritura proposta conflita com o que sabemos em filosofia ser a verdade, podemos rejeitar esta interpretação como falsa, pois não fornece o verdadeiro significado do texto (*id.*, *ibid.*, p. 93). Assim, por exemplo, uma vez que nós conhecemos filosoficamente que nada provém de nada, podemos rejeitar qualquer interpretação da história da criação contida no Gênesis que implicaria a falsidade desta máxima (*id.*, *ibid.*, p. 142). Devemos interpretar a narrativa do Gênesis em um sentido que seja consistente com esta verdade filosófica.

Ora, Espinosa está fortemente em oposição a tal abordagem, que ele critica no *TTP* sob a forma em que fora defendida por Maimônides<sup>(6)</sup>. Porém, antes de Espinosa veio Velthuysen. Uma das ironias de nossa história é que Velthuysen, cujas relações iniciais com Espinosa parecem ser bastante frias, é em vários sentidos mais próximo de sua posição acerca da interpretação da Escritura que o seu bom amigo Meyer.

O método de Meyer é essencialmente a-histórico. De sua perspectiva, é possível, e, na verdade, será frequentemente o caso, que o verdadeiro sentido da Escritura fosse obscuro quando foi primeiramente escrita, e que tornou-se claro para as gerações subseqüentes apenas como resultado do pro-

gresso filosófico. Por exemplo, seria verdadeiro segundo os princípios de Meyer que aquelas passagens da Escritura que parecem implicar uma imagem geocêntrica do sistema solar não devem realmente ter este significado, vindo a ser entendidas propriamente apenas com o desenvolvimento do sistema copernicano. Espinosa iria criticar esse tipo de opinião com base em que isso implicava: que o leitor da Escritura devia estar incerto de seu sentido por tanto tempo quanto estivesse incerto da verdade do que isso parece dizer, pelo menos por tanto tempo enquanto não soubesse que o que ela parece dizer é consistente com a razão (cf. *TTP*, vii, §75; Espinosa 8, *G III*, p. 113, 9). Mas não foi o primeiro a dizê-lo. Velthuysen o dissera antes dele, em sua *Dissertação acerca do uso da razão em assuntos teológicos*<sup>(7)</sup>.

Uma outra antecipação de Espinosa que encontramos em Velthuysen é a idéia de que a chave para determinar o significado do texto bíblico, como é o caso para interpretar qualquer texto antigo, é o uso lingüístico comum do período em que a obra foi escrita. As habilidades que são requeridas para interpretar o texto bíblico não são aquelas de um filósofo, mas as de um filólogo (Preus 17, p. 142-3). Porém, estas habilidades são necessárias agora; elas não eram necessárias quando a Bíblia foi escrita pela primeira vez, pois era inteligível para qualquer um<sup>(8)</sup>.

Na perspectiva de Velthuysen, a razão é o intérprete da Escritura em um sentido: é necessário (agora, ao menos) usar métodos racionais e históricos a separar por meio da evidência a fim de determinar qual era o provável texto original da Escritura, e qual era o seu provável significado, em vista do que conhecemos da linguagem e da cultura da época, e dos métodos pelos quais o texto foi transmitido até nós (*id., ibid.*, p. 193). A Escritura é uma fonte de crenças bem fundadas que não podem ser conhecidas pela pura razão (*id., ibid.*, p. 171-2). Assim, não há o perigo, que havia na opinião de Meyer, de que a razão poderia tornar supérflua a revelação. Mas é uma fonte que depende da razão na medida em que precisamos usar raciocínios para determinar o que a Escritura nos está dizendo. A fórmula de Velthuysen para expressar isto é dizer que a razão não deve desempenhar o papel de um princípio ou argumento, como na hermenêutica de Meyer, mas de um instrumento (*id., ibid.*, p. 144, n. 26). Apesar da oposição de Espinosa a Meyer,

sua obra é racionalista precisamente no mesmo sentido que o é a de Velthuysen.

Anteriormente eu disse que havia dois escritos teológicos de Velthuysen que seriam de particular interesse para estudiosos do *TTP*. O segundo apareceu em 1669: o *Tratado da idolatria e da superstição*<sup>(9)</sup>. Entre suas principais conclusões estavam estas: que não é necessário estar autorizado pela igreja estatal para exercer em público a pregação ou a administração dos sacramentos; que toda autoridade legal, incluindo o poder de punir, pertence somente ao governo civil, mesmo em propriedade da igreja; que é um sério erro, tomado dos católicos, tentar prescrever certos artigos de fé em que os membros da comunidade são obrigados a acreditar; e que o magistrado tem autoridade para opor-se à idolatria (por exemplo, tal como praticada pelos católicos), mas somente por meios políticos e por razões políticas, não por razões de consciência ou ordenamento divino.

O tom erastiano desse tratado é evidente. É inteiramente consistente com a defesa anterior do *De cive* de Hobbes por Velthuysen, e com a sugestão de alguns de que ele pode ter sido responsável pela tradução holandesa do *Leviathan*, que apareceu em 1667<sup>(10)</sup>. Velthuysen, Hobbes e Espinosa, afirmam todos o direito das autoridades civis de exercer o controle sobre a religião. Os três consideram o controle estatal da igreja necessário para prevenir a autoridade da igreja em asserções injustificadas, mas poderosas, e para prevenir a controvérsia religiosa que pode dividir a comunidade política. Só depois tornou-se corrente a idéia de que o melhor caminho para resolver estes problemas podia ser uma estrita separação dos poderes da igreja e do estado, cada qual supremo em seu domínio próprio (e o domínio da igreja estreitamente circunscrito).

O desfecho de tudo isso é que Velthuysen pareceria, com base em seu prévio testemunho, ser precisamente a espécie de leitor filosófico para quem Espinosa escreveu o *TTP* (cf. *TTP*, Prefácio, §33). Era amigo da nova filosofia em suas formas cartesiana e hobbesiana. Meditou longamente sobre os problemas da interpretação escriturística e das relações igreja-estado que preocuparam Espinosa. E chegou, independentemente, a muitas das mesmas conclusões. Vocês poderiam pensar, então, que fosse o que fosse que pudes-

se ter dito publicamente, na privacidade de uma carta poderia ter dado ao *TTP* uma calorosa recepção. Aqueles de vocês familiarizados com a *Carta 42* sabem que não foi o caso. O que aconteceu?

## 2. *Cartas 42 e 43*

Quero tratar essas duas cartas conjuntamente, dividindo cada uma delas em suas partes, e discutir a resposta de Espinosa ao que Velthuysen diz em uma parte de sua carta antes de ir para a próxima parte da carta de Velthuysen. Antes de entrarmos na análise das cartas, contudo, devemos notar que Espinosa evidentemente julgou a carta de Velthuysen extremamente intrincada. Quando se desculpa com Ostens por demorar na resposta, diz que dificilmente o faria espontaneamente e que responde somente porque tinha prometido fazê-lo. Sente que Velthuysen interpretou-o mal<sup>(11)</sup>, e não sabe se atribui isto à ignorância ou à malícia. Por algumas coisas que ele diz, é claro que ele tem algum conhecimento prévio de seu correspondente: sabe que Velthuysen é um cartesiano, e que estava do lado de Regius na disputa de Utrecht (cf. *G IV*, p. 220, 8-9; p. 222, 5). Não encontro qualquer evidência interna na carta para indicar que nessa época estivesse familiarizado com os escritos teológicos ou políticos de Velthuysen<sup>(12)</sup>. Examinando a correspondência, precisamos estar atentos para a evidência de possíveis más interpretações da parte de Velthuysen. Encontraremos algumas. Mas veremos também, penso, que a maioria das opiniões atribuídas a Espinosa por Velthuysen são bastante acuradas.

*Carta 42*, §2<sup>(13)</sup>: Velthuysen começa dizendo que não sabe ou não se importa de qual “nacionalidade” Espinosa é, ou como ele vive<sup>(14)</sup>. Chamo a atenção para o que os tradutores [ingleses] chamam “nacionalidade” (*gens*) de Espinosa como uma maneira sutil de levantar a questão do que podemos hoje chamar “identidade étnica” de Espinosa. Isto pode modernizar demais para se dar como tradução, mas de fato o que Velthuysen está dizendo é: não sei ou não me importo se o autor desta obra é um cristão ou um judeu.

Não é um ponto trivial. A maioria dos leitores do *TTP* foi de fato capaz, apesar de certas passagens que os podiam confundir<sup>(15)</sup>, de identificar seu autor como judeu de origem, se não de crença comum ou prática. Sua concentração na Bíblia hebraica, seu conhecimento de e interesse em refutar os comentaristas judeus, seu conhecimento do hebraico e de outras línguas orientais, e seu ataque à idéia de que os judeus fossem o povo escolhido, tudo apontava para o que um leitor chamou “um judeu renegado”. Velthuysen provavelmente devia conhecer (ou teve muito boa idéia) qual era a “identidade étnica” de Espinosa, e disse que isso não importava. Mas é claro que isso importava, e a pretensão de Velthuysen de que ele não queria saber nem se importar pode não ter sido a maneira certa para começar uma correspondência com Espinosa.

Isso importava porque dizia respeito à questão do deísmo como um todo, e à relação de Espinosa com este movimento. Depois de uma frase em que endereça à habilidade de Espinosa cumprimentos um tanto negligentes e bastante dúbios<sup>(16)</sup>, Velthuysen escreve que, em seu esforço para evitar os preconceitos que geraram tanta controvérsia religiosa, Espinosa tentou “liberar seu ânimo de toda superstição e se mostrar imune a ela. Mas foi muito longe na direção oposta; para evitar o mal da superstição, ele parece-me ter rejeitado toda religião. Pelo menos não se elevou acima da religião dos deístas, dos quais há um número suficientemente grande em toda parte (tão péssimos são os costumes da época), especialmente na França. Mersenne publicara um tratado contra esses deístas, o qual eu me lembro de uma vez ter lido” (*Ep 42, G IV, p. 207, 21-25*).

O tratado escrito por Mersenne é *L'impiété des déistes, athées, et libertins* (1624). Penso que vale a pena um parêntese para dizer algumas palavras acerca da obra de Mersenne, visto que Velthuysen presumivelmente pretende usar o termo “deísta” no mesmo sentido que Mersenne, e isto será crucial para determinar se, de fato, Espinosa é razoavelmente classificado como deísta, no sentido relevante do termo.

Mersenne escreveu sua obra basicamente como um ataque a um poema anônimo, chamado variamente, “O poema dos deístas” ou “O antifanático” (Betts 2, p. 21-32). Justa ou injustamente, também acusa outros escri-

tores (Charron, Cardano e Maquiavel) de sustentar opiniões semelhantes. O poema sob ataque é ele próprio um ataque às opiniões que o autor considera supersticiosas e fanáticas: notadamente, que há um inferno e que o medo do inferno é necessário para assegurar moralidade. “O antifanático”<sup>(17)</sup> crê em Deus e numa vida após a morte. Mas também acredita que, se Deus é bom, não há de querer que suas criaturas sofram tormento eterno, e que, se é justo, não nos pode punir pelos pecados que, afinal, previu que cometeríamos quando nos ordenou não os cometer, mesmo se não nos destinou a cometê-los. Doutrinas religiosas em que Deus é assim retratado lhe atribuem impropriamente fraquezas humanas, como a vingança. No fim, todos serão salvos. A religião revelada, comprometida com as opiniões que o “Antifanático” julga supersticiosas, é quando muito uma invenção útil para reprimir o comportamento daqueles homens que são brutos demais para apreciar os atrativos da virtude. Para o sábio, porém, que a ama por sua beleza intrínseca, e não por sua utilidade ou por medo de punição, tais instigações não são necessárias. Basta crer em Deus. Tudo o mais é invenção humana (Mersenne 15, Vol. I, p. 171).

Mersenne teve alguma dificuldade para decidir se o ensinamento dos deístas era de boa-fé. Algumas vezes parece considerá-los bem-intencionados, mas extraviados; em outras ocasiões, sua opinião parece ser que reivindicam uma convicção que não podem sinceramente sustentar:

“Ao ouvi-los, vós os julgaríeis os mais zelosos de todos os homens, e que eles não irradiam senão honra e amor de Deus. Mas, se vêm algum pregador, por intermédio do qual alguém roga a Deus um favor temporal, ou se lhes disserdes que Deus quer seus mandamentos obedecidos sob a pena de danação eterna, e que quem não foi ainda batizado ou se entrega demasiadamente aos prazeres e reluta em arrepender-se de seus pecados será privado da bem-aventurança, são acometidos de uma fúria, dizendo que é falar muito indignamente de Deus dizer que ele punirá o perverso com punição eterna” (*L’impiété des déistes*, Prefácio ao leitor).

Os deístas de Mersenne estavam dispostos aparentemente a conformar-se externamente com os costumes religiosos do país em que se encontravam, por exemplo, assistir a missa e tomar a comunhão, se estivessem vivendo em país católico em que isto era esperado. Mas eles viam todos os rituais religiosos como assunto indiferente. Protestantes, judeus e muçulmanos poderiam ser salvos em sua religiões tão facilmente como cristãos católicos poderiam nas deles.

Para Mersenne, esse pluralismo é anátema. A fé católica é a única pela qual Deus quer que os homens sejam salvos. E é hábil em atribuir maus motivos aos deístas:

“Seus caprichos não têm outro fundamento senão o libertinismo [...]. Seus desejos de viver sem apreensão pelo futuro e sem escrúpulos de consciência” (*L'impieété des déistes*, Prefácio ao leitor).

Entretanto, atribui também a popularidade do deísmo à entrada na França das heresias protestantes. Talvez sua idéia seja que muitos cristãos não sofisticados, confundidos pela presença de várias versões diferentes da mesma religião, cujos prós e contras eram difíceis de avaliar, encontram conforto na esperança de que Deus não estaria muito preocupado com as diferenças entre eles. E, uma vez dado este passo, pareceu-lhes natural estender este pluralismo às religiões não-cristãs. Um desenvolvimento que provavelmente auxiliou este prolongamento foi a emergência de versões do cristianismo que negavam as doutrinas da trindade e da divindade de Jesus, e por isso não pareciam tão diferentes das formas mais puras de monoteísmo, tais como o judaísmo e o islamismo<sup>(18)</sup>.

Retornemos, depois dessa digressão acerca do deísmo, a Velthuysen. Este não chegou a dizer que Espinosa é um deísta. Com efeito, conjectura que Espinosa não contaria a si mesmo nas fileiras dos deístas. Diz apenas que Espinosa não “se eleva acima” da religião dos deístas. Ao final – mas apenas no fim de sua carta – fará a acusação mais séria de que Espinosa está “ensinando ateísmo com argumentos ocultos e dissimulados” (*G IV*, p. 218, 32-4). No entretanto, contenta-se em dizer que Espinosa tem escrito mais

“maliciosamente, habilmente e astutamente” em favor do deísmo do que qualquer dos autores deístas que conhece.

*Carta 43*, §§2-3. Quando Espinosa responde, está irritado – compreensivelmente, penso eu. Ele sempre se ressentia da acusação de ateísmo. Na *Carta 30*, explicou a Oldenburg que uma razão para gastar tempo desviando-se da *Ética* para escrever o *TTP* era querer mudar a opinião comum a seu respeito, que sustentava ser ele um ateu<sup>(19)</sup>. Ele associava o ateísmo a uma busca desordenada por honra e riquezas, e observa que, se Velthuysen soubesse como ele vivia, não teria feito esta acusação. É irônico que Espinosa, que viria a ser no século XVIII o modelo do ateu virtuoso, pudesse fazer esta conexão entre ateísmo e vício. Mas não é despropositado na sua situação dialética. Segundo Mersenne, um motivo maior para deísmo e ateísmo era o desejo de viver licenciosamente aqui e agora, sem ter medo de punição na vida após a morte. A queixa de que tal punição pudesse ser inconsistente com a natureza de Deus era considerada uma racionalização deste desejo.

Espinosa também se ressentia dos cumprimentos dúbios: “Ele diz que sou ‘não estúpido’, de tal maneira que pode persuadir mais facilmente as pessoas que argumentei ‘habilmente e astutamente’, mas ‘maliciosamente’ em favor da causa inteiramente má dos deístas”. Ressentia-se amargamente da acusação de que teria desenvolvido suas habilidades por uma causa em que não acredita. Mas isso não admira, diz. Pois foi dessa maneira que Voetius tratou Descartes, que é a maneira pela qual os melhores homens são geralmente tratados. Estamos aqui no negócio de trocar insultos. E o negócio fica afiado quando sabemos, como Espinosa parece ter sabido, que Velthuysen estava do lado cartesiano na controvérsia sobre o cartesianismo em Utrecht.

Quando Espinosa se refere à causa do deísmo como “inteiramente má”, penso que isso deve ser visto estar representando a opinião de Velthuysen, não a sua própria. Dadas suas afinidades com o deísmo, não posso crer que ele próprio tivesse considerado os deístas como “inteiramente maus”. Isto aparece muito claramente quando Espinosa responde à acusação de que em sua veemência para evitar a superstição teria rejeitado toda religião, como acabamos de ver. Mas ele nunca diz explicitamente qual é sua posição com relação ao deísmo.

“O que ele entende por religião, e por superstição, eu não sei.” Isto parece uma justa questão para alguém perguntar a Velthuysen, mas uma perigosa para perguntar a Espinosa. Como poderia ele próprio distinguir entre religião e superstição? O termo “superstição” é proeminente nas páginas de abertura do Prefácio ao *TTP*, em que parece referir-se a uma forma de crença religiosa que surge das fraquezas do homem e da incerteza quanto ao futuro, e seu temor de ocorrências desfavoráveis. O curso dos eventos humanos é governado por um poder mais alto, que, através de seus sacerdotes ou profetas, pode habilitá-los a conhecer o futuro antecipadamente, e que, se conseguem fazer prosperar em segurança sua boa vontade, pode ajudá-los a evitar o desastre. Se esse tipo de crença religiosa é superstição, então muito da religião ordinária é superstição.

Espinosa insiste, em sua própria defesa, que é injusto acusá-lo de rejeitar toda religião quando ele disse:

“[...] que Deus deve ser reconhecido como o bem supremo; que ele deve ser amado como tal, com um espírito livre; que neste amor somente consiste nossa suprema felicidade e maior liberdade; que a recompensa da virtude é a própria virtude, assim como a punição da loucura e da fraqueza é a própria loucura; e, finalmente, que cada homem deve amar seu próximo e obedecer aos mandamentos do soberano” (*G IV*, p. 220, 12-8).

Tudo isso é muito bom. Mas a ênfase de Espinosa sobre a doutrina (originalmente estoíca) da desejabilidade intrínseca da virtude, e sua insistência em que recompensas extrínsecas não são necessárias para motivar a busca da virtude, podem bem ter feito Velthuysen pensar nos deístas. E a ênfase de Espinosa sobre Deus como nosso bem mais elevado, e o amor de Deus como nossa suprema felicidade, podia incitar questões embaraçosas sobre a natureza do Deus que Espinosa desejava que amássemos.

*Carta 42*, §§3-4. Questões acerca da natureza do Deus de Espinosa são, como é o caso, o assunto da próxima seção da carta de Velthuysen. Ele

reconhece que Espinosa afirma a existência de Deus<sup>(20)</sup>. Mas está perturbado com o necessitarismo de Espinosa, que considera levar ao fatalismo:

“Ele afirma que a forma, a aparência e a ordem do mundo são completamente necessárias assim como a natureza de Deus e as verdades eternas, que ele sustenta terem sido estabelecidas separadamente da decisão de Deus. Portanto, ele também afirma expressamente que todas as coisas acontecem por necessidade invencível e fatalidade inevitável”.

Ora, Espinosa certamente sustenta que a ordem do mundo é tão necessária quanto a natureza de Deus, e que as verdades eternas resultam da necessidade da natureza de Deus e não de algum ato contingente da vontade divina (*TTP*, iv, §§23-37). Neste sentido, ao menos, ele é certamente um necessitarista.

Mas Espinosa não é tão explícito em sua afirmação do fatalismo tal como Velthuysen sugere. Deixando de lado as passagens nas quais o termo “fatalidade” é usado de maneira coloquial, que não precisa indicar algum compromisso filosófico (por exemplo, em *G* III, p. 137, 140, 204 e 256), parece haver duas passagens no *TTP* em que uma doutrina filosófica do fatalismo é sugerida. Em uma, Espinosa está discutindo os vários significados, na Escritura, da expressão “palavra de Deus”. Em um deles, “a palavra de Deus” é tomada metaforicamente pela ordem da natureza mesma e fatalidade (porque isto realmente depende de e segue do eterno decreto da natureza divina) e especialmente pelo que os profetas previram desta ordem (e isso porque não percebiam as coisas futuras através de suas causas naturais, mas como decisões ou decretos de Deus) (*TTP*, xii, §20; *G* III, p. 162).

Aqui, penso que a expressão “a ordem da natureza” refere-se à seqüência de eventos e à idéia de que esta seqüência se desenvolve de acordo com leis fixas que são o resultado não de alguma decisão divina contingente, mas de características necessárias da natureza divina. Porém, quando Espinosa descreve esta seqüência como fatalidade, talvez esteja meramente representando o que ele toma por doutrina bíblica.

Na segunda passagem, Espinosa está explicando por que diz que as leis humanas (as leis do Estado) dependem de decisões humanas:

“Eu disse que estas leis dependem da decisão dos homens porque devemos definir e explicar as coisas por suas causas próximas, e aquela consideração universal concernente à fatalidade e à concatenação de causas não pode nos ajudar a formar e ordenar nossos pensamentos acerca das coisas particulares. Além disso, nós ignoramos completamente a ordem e concatenação das coisas mesmas, isto é, como as coisas são realmente ordenadas e concatenadas. Assim, para propósitos práticos, é melhor, por certo, necessariamente considerar coisas como possíveis” (*TTP*, iv, §4; *G III*, p. 58).

Aqui a idéia parece ser que podemos descrever as leis humanas como dependentes de uma decisão humana porque sua causa próxima é uma decisão humana. Esta decisão por sua vez, sem dúvida, tem suas próprias causas, e presumivelmente foi necessária dadas essas causas. Mas (usualmente) não sabemos quais eram essas causas, por isso não há por que considerá-las. Ainda que a proposição geral seja verdadeira, que tudo o que acontece acontece como resultado de leis da natureza e condições anteriores, nossa carência de conhecimento adequado dessas leis e condições torna necessário para nós agir como se o futuro não estivesse determinado pelo passado. Não entendo por que deveria ser assim.

Suponhamos que eu esteja prestes a fazer algo, digamos, embarcar num avião particular. Parece-me, por causa de minha ignorância das leis relevantes e condições antecedentes, que é possível para mim ou embarcar no avião ou não. Se eu conhecesse essas leis e condições, eu saberia *ou* que não é possível, dadas as leis e condições, que eu não embarque no avião, *ou* que não é possível, dadas as leis e condições, que eu embarque nele. Não sei qual dessas duas impossibilidades é o caso. Sei apenas que uma delas é. Se eu soubesse qual delas era o caso, diriam vocês, isso sugeriria outras ações que então seriam apropriadas (se vocês vão embarcar no avião, comprem seguro de vôo, e estacionem no bloco de longa permanência; se não, seguro

de vôo é desperdício de dinheiro, e o bloco de curta permanência servirá). Mas essas outras ações, é claro, estão sujeitas às mesmas considerações que a decisão original de embarcar no avião. Se o embarque for necessário, então também elas o serão.

Assim, embora seja verdade que meu conhecimento da proposição universal “todas as minhas ações são determinadas por leis e condições anteriores” não pode ajudar-me a planejar minha vida, parece que também me seria inútil se eu conhecesse os detalhes das causas de minhas decisões. Por que, então, minha ignorância dessas causas torna melhor para mim pensar (o que é falso) que minhas ações futuras são indeterminadas? O desfecho disso é que, embora Espinosa não tenha usado uma linguagem forte que Velthuysen lhe atribui – “necessidade invencível [...] fatalidade inevitável” –, não está claro por que essa linguagem não poderia ser uma extensão razoável do que ele quis dizer. Teria sido bom se Espinosa tivesse explicado isso em sua resposta. Veremos o que ele disse em poucos minutos.

A próxima queixa de Velthuysen é que, de acordo com Espinosa e como consequência de sua opinião, as leis da natureza são verdades necessárias:

“Para aqueles que pensam corretamente não é deixado espaço para preceitos e mandamentos; a ignorância humana introduziu esses termos, precisamente como a ignorância do povo comum dá lugar a estas maneiras de falar nas quais afetos são atribuídos a Deus. Assim, Deus acomodou-se às [limitações do] intelecto humano exatamente da mesma maneira quando apresenta as verdades eternas, e as outras coisas que devem necessariamente acontecer, sob a forma de mandamentos [...] as coisas contidas nos preceitos não dependem da vontade humana, e seguindo-as ou ignorando-as não proporcionam algum bem ou mal para o homem, nem tampouco preces podem desviar a vontade de Deus, ou mudar seus decretos eternos e absolutos” (*Ep 42, G IV, p. 208*).

Velthuysen parece particularmente preocupado com a incapacidade das preces influenciarem o Deus de Espinosa. Mas o que poderíamos esperar, ele pergunta, quando um filósofo “atribui todas as coisas à fatalidade e sustenta que todas as coisas emanam de Deus por necessidade inevitável, ou, melhor, quando sustenta que todo este universo é Deus? Pois eu temo que nosso autor não está longe dessa opinião. Ao menos, *não há muita diferença entre sustentar que todas as coisas emanam necessariamente da natureza de Deus e sustentar que o próprio Universo é Deus*” (*Ep 42, G IV, p. 208, 30-35; grifo meu*).

Tanto quanto sei, o termo “panteísta” não fora ainda inventado para o tipo de posição que Velthuysen aqui atribui a Espinosa<sup>(21)</sup>.

*Carta 43, §§4-6*: Quando Espinosa responde às objeções levantadas nos §§3-4 da carta de Velthuysen, suas observações são, penso que nós o devamos conceder, um tanto evasivas. Ele começa dizendo:

“O fundamento de seu raciocínio é que ele pensa que eu nego a liberdade de Deus e o submeto à fatalidade. É inteiramente falso. Pois sustentei que todas as coisas seguem da natureza de Deus com inevitável necessidade, da mesma maneira que todos sustentam que segue da natureza de Deus que ele compreenda a si mesmo. Seguramente ninguém nega que segue necessariamente da natureza divina que Deus compreenda a si mesmo, e ainda ninguém concebe que Deus é coagido por alguma fatalidade; antes [todos pensam] que Deus compreende a si mesmo ao todo livremente, mesmo se necessariamente”.

Algo aqui me parece fora da trilha. Ainda que Velthuysen tenha finalmente acusado Espinosa de submeter Deus à fatalidade (§26, *G IV, p. 218, 19*), sua preocupação inicial é que, ao fazer todas as coisas seguirem necessariamente da natureza divina, ela própria concebida como necessária, todos os eventos da vida diária seriam submetidos à fatalidade<sup>(22)</sup>. Espinosa tem uma resposta à objeção de que ele submeteu Deus à fatalidade: teria submetido Deus à fatalidade somente se tivesse posto algo fora de Deus, in-

dependente de Deus, que determinasse suas ações; teria feito isso se concordasse com aqueles que sustentam que Deus faz todas as coisas em consideração do bem, que concebem existindo independentemente de Deus; mas ele não concordava, todavia, com esses filósofos (Espinosa 9, *Ethics* I P33 S2; = *G* II, p. 76, 24-34). Porém, Espinosa nunca responde diretamente à questão se submete os eventos da vida cotidiana à fatalidade. E não estou certo de que ele tenha uma boa resposta para essa questão.

Com relação à queixa de Velthuysen de que ele negou a liberdade de Deus, Espinosa parece um pouco mais receptivo. Insiste que afirmou a liberdade de Deus. Mas ele atribui à “liberdade” um sentido diferente daquele que deu Velthuysen, de maneira que ele parece ter perdido o ponto. Velthuysen tinha evidentemente uma concepção indeterminista de liberdade, segundo a qual liberdade implica a capacidade, no momento da decisão, para agir de outro modo. De acordo com sua compreensão do termo, liberdade é incompatível com necessidade. Espinosa tinha o que hoje chamamos uma concepção compatibilista de liberdade, de acordo com a qual liberdade implica a ausência de determinação externa, mas é consistente com a necessidade, visto que a necessidade não é o resultado de determinação externa.

Não obstante, Espinosa tem razões interessantes para supor que, se Deus é livre, deve sê-lo neste sentido compatibilista. Aparentemente ele aceita uma versão de um argumento que remonta, ao menos, a Tomás de Aquino<sup>(23)</sup>, e que nós podíamos dispor como segue:

[1] Supõe-se que  $p$  é uma verdade contingente sobre uma decisão divina, p. ex., que Deus escolheu criar o mundo (hipótese por uma *reductio ad absurdum*).

[2] Deus é onisciente e o que ele conhece, conhece-o eternamente (assunções teológicas tradicionais).

[3] Portanto, Deus sabe desde a eternidade que ele criaria o mundo (a partir de [1] e [2]).

[4] Mas se Deus conhece que  $p$  desde a eternidade, então é absolutamente necessário que ele tenha conhecido que  $p$  (assunção neoplatônica tradicional).

[5] Se Deus conhece que  $p$ , então  $p$  é verdadeiro (a partir da definição de conhecimento).

[6] Em toda verdadeira condicional que tem um antecedente absolutamente necessário, o conseqüente é também absolutamente necessário (verdade da lógica modal).

[7] Mas [5] é uma condicional verdadeira com um antecedente absolutamente necessário (a partir de [3]-[5]).

[8] Logo  $p$  é absolutamente necessário (a partir de [6] e [7]).

[9] Mas [8] contradiz nossa hipótese, a qual deve, portanto, ser falsa.

Deixo isso como um exercício para vocês decidirem se esse argumento é defeituoso. Observo apenas que, se ele for sólido, devemos conceber que a ação “criativa” de Deus é necessária, e por isso eterna; e se ele for sólido, então, se Deus é livre, deve ser em algum sentido diferente do sentido indeterminista. Pois, nesta perspectiva, as decisões de Deus não podem ser contingentes<sup>(24)</sup>. Pensando que algum argumento ao longo destas linhas deva ser correto, Espinosa oferece-nos uma concepção compatibilista da liberdade.

Ele também convida Velthuysen a explicar o que ele pensa de “seu próprio Descartes”, se pensa que tais afirmações devem ser feitas maliciosamente, lembrando Velthuysen que Descartes sustentou que nada fazemos que Deus não tenha preordenado de antemão e, com efeito, que a cada momento singular Deus nos cria, como se de novo, e que, não obstante, agimos pela liberdade de nossa vontade. Seguramente, ninguém pode entender isso, como o próprio Descartes confessa<sup>(25)</sup>.

A sugestão é que estas proposições são de fato incompatíveis, enquanto insistirmos numa concepção indeterminista da liberdade, e só podem ser reconciliadas adotando-se uma concepção compatibilista. Este é um tipo de argumento *ad hominem*, mas um efetivo, se Velthuysen estiver comprometido, como está, com a verdade básica da filosofia cartesiana.

Observe, de passagem, que, embora na *Quarta meditação* Descartes pareça inicialmente abraçar uma concepção indeterminista de liberdade, também parece rejeitá-la rapidamente em favor de uma concepção compatibilista: a liberdade da vontade “consiste apenas nisso: que podemos ou fa-

zer ou não fazer uma coisa (isto é, afirmar ou negar, perseguir ou fugir), ou melhor (*vel potius*), somente em que, para afirmar ou negar, perseguir ou fugir ao que o intelecto nos propõe, *agimos de tal maneira, que não sentimos que somos determinados nessa direção por nenhuma força externa (ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus)*" (Descartes 6, AT VII, p. 47; grifo meu).

Na última cláusula há uma questão: se a negação poderia prosseguir. Minha tradução segue a versão francesa desta passagem. Considerações de contexto à parte, a versão latina podia igualmente bem ser traduzida: "Nós sentimos que somos determinados por nenhuma força externa". Porém, visto que Descartes deseja claramente levar em consideração a compatibilidade da liberdade humana com a determinação divina, parece melhor vê-lo reivindicando uma ausência de consciência de determinação externa, mais do que uma consciência da ausência de determinação externa. Isto, entretanto, deixou Descartes exposto à objeção espinosana de que nossa crença na liberdade consiste apenas em uma consciência de nossas ações e uma ignorância das causas dessas ações (Espinosa 9, *Ethics* II P35 S; G II, p. 118).

Retornemos agora à *Carta 43*. Recordemos que uma das objeções de Velthuysen era que o necessitarismo de Espinosa não deixa espaço para preceitos ou mandamentos, recompensas ou punições. A resposta de Espinosa é que:

"Esta necessidade inevitável das coisas não suprime nem as leis divinas nem humanas. Pois, quer os ensinamentos morais recebam a forma de lei do próprio Deus ou não, eles já são divinos e salutares; quer recebamos o bem que segue da virtude e do amor de Deus, porque o recebemos de Deus como se fora um juiz ou porque ele emana da necessidade da natureza divina, não é por isso mais ou menos desejável; nem os males que seguem de más obras hão de ser menos temidos porque seguem delas necessariamente".

Essa é doutrina espinosista familiar, e Velthuysen podia ter lido palavras semelhantes no próprio *TTP*. Mas Espinosa podia ter apresentado seu ponto mais claramente se tivesse usado um exemplo concreto.

Literalmente, a Escritura nos apresenta um mandamento divino: ama ao teu próximo como a ti mesmo. E vincula recompensas e punições extrínsecas à obediência e à desobediência a este mandamento, recompensas e punições que podem ou não acontecer, dependendo da constância da vontade de Deus. Talvez Deus seja misericordioso com o pecador. Talvez decida submeter os justos a calamidades que põem sua paciência sob uma forte tensão (como no caso de Jó).

A filosofia espinosista nos diz que Deus não pode coerentemente ser concebido como um legislador no sentido relevante (alguém que contingentemente produz mandamentos que podem ou não podem ser obedecidos). Mas a filosofia espinosista nos diz também que, se amamos nossos próximos, nós nos esforçaremos para beneficiá-los; e que se nos esforçarmos para beneficiá-los, aumentaremos sua disposição para nos amar. Ela apresenta estas leis da natureza humana como verdades necessárias, que fornecem base para o seguinte imperativo hipotético: se desejamos receber amor de nossos próximos, deveremos nos esforçar para amá-los e beneficiá-los. A filosofia espinosista nos diz também que desejamos receber amor de nossos próximos, e que isto também é uma verdade necessária, um aspecto essencial de nossa natureza. Assim, a conexão entre a virtude e sua recompensa (e inversamente, entre vício e sua punição) é mais apertada do que na opinião teísta mais convencional. Quando Deus é concebido como um legislador agindo com liberdade indeterminista, que segurança temos nós de que ele não destinará as punições e recompensas diferentemente, escolhendo nos punir se falharmos em agir com absoluta crueldade para com os nossos próximos?<sup>(26)</sup>

Um comentário final a essa seção da correspondência. Espinosa também reage muito brevemente (e enigmaticamente) à sugestão de Velthuysen de que ele é um panteísta:

“Não pergunto aqui por que é o mesmo, ou não muito diferente, dizer que todas as coisas emanam necessariamente de Deus e que o universo é Deus”.

Ele chega a caracterizar esta equação (ou quase-equação) como ofensiva<sup>(27)</sup>. Em um artigo anterior, tomei esta resposta como rejeição do panteísmo. Espinosa concorda que sustenta que todas as coisas emanam necessariamente de Deus. Mas não pensa que isto acarreta que o universo é Deus, e fica indignado com a sugestão de que ele podia estar comprometido com essa opinião. Esta ainda me parece ser uma primeira leitura natural desta passagem, e que recebe importante confirmação a partir da *Ética*, em que Deus é identificado com a *natura naturans* (na minha opinião, as leis fundamentais da natureza), mas não com a *natura naturata* (as coisas finitas regidas por estas leis – cf. *E I P29 S*; = *G II*, p. 71).

Agora já não estou tão certo. Se concluirmos, de um estudo cerrado dessa troca epistolar entre Velthuysen e Espinosa, que Espinosa está frequentemente sendo evasivo, então poderíamos dizer: este é precisamente um outro exemplo de evasão; Espinosa está comprometido com identificar Deus e o universo, assim como está comprometido com uma espécie de fatalismo; mas não o quer admitir, porque fortalecerá a acusação de seu oponente de que está secretamente ensinando ateísmo; assim insiste para que seu oponente exponha precisamente como isto segue dos ensinamentos que está preparado para reconhecer. Como debatedor, ele não fará uma admissão que é *prima facie* danosa ao seu caso, a menos que seu oponente mostre que ele tem de fazê-lo. Se Velthuysen fosse alguém com quem ele não tivesse esta relação adversa, ele poderia ser mais cooperativo e cândido. Mas Velthuysen destruiu toda possibilidade disso pelo tom que adotou e as acusações que fez.

Velthuysen poderia, entretanto, ter forçosamente defendido sua equação de necessitarismo com panteísmo. Ele poderia ter indicado que, se todas as coisas emanam necessariamente da natureza divina, então, se Deus existe, o mundo (significando, aqui, a totalidade das coisas finitas) deve existir. Pondo isto em termos levemente diferentes: não é possível para Deus existir e o mundo não existir. Inversamente (este é um ponto sobre o qual ambos concordariam), não é possível para o mundo existir e Deus não existir. Mas, uma vez postas as coisas dessa maneira, vemos que, de acordo com o critério de Descartes para a distinção real, Deus e o mundo não são real-

mente distintos. Podem, é claro, ser distintos de algum outro modo. O mundo pode ser modalmente distinto de Deus. Penso que Espinosa diria que ele é. Mas, se Espinosa fosse forçado a admitir, como penso que foi, que Deus e o mundo não são realmente distintos, isto poderia soar desconfortavelmente próximo do panteísmo<sup>(28)</sup>.

### 3. *Deísmo e ateísmo*

É o momento de encerrar este artigo. Não posso, no tempo restrito para uma conferência, analisar o restante dessas duas cartas com o mesmo detalhe em que o fiz com relação a alguns dos primeiros parágrafos de cada carta. Seria desejável, mas penso que não é necessário para os nossos propósitos. Há, entretanto, uns poucos pontos que preciso abordar para chegar à conclusão.

Em primeiro lugar, não é apenas no final de sua carta, depois de um extenso sumário do *TTP*, que me parece bem acurado na maior parte e ao qual Espinosa também não responde na maior parte, que Velthuysen faz efetivamente a acusação ofensiva de que Espinosa ensina ateísmo secretamente. A maneira como o faz é interessante:

“Aqui, Honrado Senhor [dirigindo-se a Ostens], tendes vós um breve sumário da doutrina do *Teológico-político*. Em minha opinião ele destrói e subverte fundamentalmente todo culto e religião, e introduz secretamente o ateísmo, ou forja um Deus tal, que os homens não são afetados por reverência pela sua divindade, visto que ele próprio está submetido à fatalidade, e que não é deixado lugar para o governo divino e a providência, e que toda distribuição de recompensas e punições é destruída. É fácil de ver [...] pelo seu raciocínio [...] que a autoridade de toda a Sagrada Escritura é esmagada. O autor menciona-a apenas por amor à forma. Semelhantemente, segue de sua posição que o Corão deva ser equiparado à palavra de Deus. O autor nem mesmo deixou a si próprio um único argumento

com o qual prove que Maomé não foi um verdadeiro profeta, visto que até mesmo os Turcos cultivam as virtudes morais sobre as quais todas as nações estão de acordo, em concordância com os mandamentos de seu Profeta [...]” (G IV, p. 218, 15-28).

Ora, Espinosa pensa que sua posição implica que Maomé não foi um verdadeiro profeta, visto que ele sustenta que Maomé retirou aquela liberdade que a religião universal revelada pela razão concede. Considero que isso é uma referência aos dogmas da fé universal enumerados ao final do Capítulo XIV do *TTP* (§24-34; G III, p. 177-9). O credo desta religião é extremamente permissivo e mínimo. Em particular, não requer crença em recompensa e punição em um vida pós-morte (§31). Se qualquer um propuser um sistema de crença mais restritivo do que este credo, mostrar-se-á por isso não ser um verdadeiro profeta, então suponho que alguém pode argumentar que Jesus também não foi um verdadeiro profeta<sup>(29)</sup>, apesar da elevada estima que Espinosa tem por Jesus em certas partes do *TTP*.

Em todo caso, Espinosa continua a argumentar que o ônus da prova de que alguém é um profeta permanece com os que proclamam ser profetas. Assim, ele não é obrigado a mostrar que Maomé não foi um verdadeiro profeta. E ele está preparado para admitir a possibilidade de que Maomé poderia ter sido um verdadeiro profeta, se puder ser mostrado que ele ensinou a lei divina e ofereceu sinais próprios de sua missão. De qualquer maneira, na opinião de Espinosa, o Islã é uma religião na qual pessoas podem ser salvas:

“Até mesmo os Turcos e as outras nações [*gentes* ainda], se cultuam Deus com a prática da justiça e amor ao próximo, acredito que possuem o espírito de Cristo, e que estão salvos, quaisquer que sejam as opiniões que possam, em sua ignorância, sustentar sobre Maomé e os oráculos” (G IV, p. 226).

Presumivelmente, mesmo os judeus “têm o espírito de Cristo” e estão salvos, desde que eles pratiquem justiça e amor, seja qual for a crença que possam de fato ter sobre Jesus e sua missão.

Assim, quando Velthuysen sustenta que Espinosa não se elevou acima da religião dos deístas, ele está certo, se nós o tomarmos querendo dizer com isso o que sem dúvida ele quer dizer. E Espinosa admite isto, embora não com tantas palavras. Se Espinosa eleva-se ao nível dos deístas é uma outra questão. Se o que argumentei é correto, ele pensa que a maioria das crenças religiosas comuns nos países cristãos é supersticiosa. E continua a defender nossa crença e “culto” a um Deus impessoal ao qual seria tolice rogar, o qual não envia mandamentos que podemos nos esforçar para obedecer, e do qual não podemos esperar nem recompensa nem punição em uma vida por vir. Renan é freqüentemente citado como tendo dito que Espinosa teve a verdadeira visão de Deus que ninguém jamais tivera. Penso que é verdadeiro. Mas se um adepto do cristianismo insistisse que o “Deus” de Espinosa é tão distante do Deus de sua religião, que é um profundo engano chamar a isto uma crença em Deus, e que é mais acertado falar em ateísmo, não sei como eu poderia convencê-lo de que está errado.

Mas concluamos com uma nota irênica. Nossa história teve um final feliz. Apesar da acirrada disputa que estivemos examinando, Velthuysen e Espinosa terminaram por se tornar amigos. Há motivo para pensar que eles se encontraram nos anos 1670, em Utrecht, durante o período em que os franceses invadiram a Holanda e Espinosa fora convidado a visitar o Príncipe de Condé (sobre isso, cf. Klever 9, p. 17-8). A peça final da correspondência entre eles é uma carta de Espinosa a Velthuysen (*Carta 69*), que é notável, não por algum conteúdo filosófico específico, mas por seu tom, que é de amizade e respeito. Espinosa diz que a maioria dos seus críticos eram indignos de refutação, mas que, quando publicasse uma nova versão do *TTP*, gostaria de incluir nela uma cópia das críticas de Velthuysen, às quais responderia. Convida Velthuysen a acrescentar às suas críticas o que ele já tinha em mãos. E lhe oferece a oportunidade de editar sua resposta se encontrasse nela qualquer coisa que estivesse muito asperamente expresso! “Não há ninguém cujos argumentos eu gostaria mais espontaneamente de examinar, pois sei que sois animado apenas pelo amor à verdade, e conheço a singular pureza de vosso coração.” Admirável graça!<sup>(30)</sup>

**Abstract:** The analysis of the correspondence between Spinoza and Velthuysen can in fact be quite helpful in improving our understanding of the *Tractatus theologico-politicus*, and of Spinoza's philosophy generally. Spinoza is sometimes evasive and slow to see (or at least, to acknowledge) a point. It's an interesting question is to how we should account for these deficiencies in his responses and his correspondences with Velthuysen should be a good opportunity to test Bennett's view. The article is divided in three parts: 1) Velthuysen before Spinoza and the context of his criticisms; 2) An examination of the *Letters 42 and 43*; 3) The Deism and Atheism debate.

**Key-words:** deism – atheism – liberty – necessitarianism – fate – freedom – necessity – compatibility – incompatibility

## Notas

(1) Para informações sobre Velthuysen, apóio-me principalmente em duas fontes: 1) *Meinsma 14*. Esta obra é a tradução francesa de S. Roosenburg e J.-P. Osier de um clássico da erudição do século XIX, originalmente publicado por Meinsma em holandês, sob o título de *Spinoza en zijn kring*, em 1896. A edição francesa foi atualizada por uma equipe de estudiosos dirigida por Henri Méchoulan e Pierre-François Moreau; e 2) *Klever 13*, que é um livro extremamente interessante.

(2) Sobre esta e outras controvérsias holandesas em torno do cartesianismo, ver Verbeek 21.

(3) Ver *Hobbes 13*, p. 3-4. Foi Samuel Sorbière quem o pensou, quando Mersenne lhe deu uma cópia manuscrita do *De cive*. Sorbière posteriormente traduziu o *De cive* ao francês.

(4) Lida agora muito convenientemente na tradução francesa de Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau, *La philosophie interprète de l'Écriture Sainte* (Meyer 16).

- (5) *Não estou certo de que possamos inferir daí que Espinosa tinha uma cópia dele quando estava escrevendo o TTP, ainda que S. Preus pense que a possuísse (Preus 17).*
- (6) *Ver particularmente o Cap. VII do TTP.*
- (7) *Cf. Preus 17, p. 151. Ludwig Wolzogen também formula a mesma questão em seu De Scriptarum interprete adversus Exercitationem Paradoxum libri duo, Utrecht, 1668 (id., ibid., p. 151-2).*
- (8) *Não está claro para mim, a partir do relato de Preus, se Wolzogen e Velthuysen formularam seu ponto inteiramente dessa maneira (inteligível para qualquer um quando escrito primeiro; inteligível apenas com a ajuda de filólogos agora). Mas isto parece ser uma implicação claramente direta de sua posição, e o é certamente em Espinosa.*
- (9) *Para meu julgamento desta obra, o Tractaet van de afgoderye en superstitie, remeto a Klever 13, p. 13.*
- (10) *Meinsma considera isto provável (Meinsma 14, p. 328). Klever rejeita esta atribuição, citando uma passagem da Terceira Apologia de Velthuysen, em que ele responde às acusações eclesiásticas de hobbesianismo negando que ele tivesse qualquer conhecimento recente do De cive ou que tivesse devotado mais que um par de horas ao Leviathan (Klever 13, p. 84, n. 34). Klever pode estar mais certo disso do que está já garantido. Conferir ainda o artigo de Catherine Secrétan "Partisans et détracteurs de Hobbes aux Provinces-Unies au temps de Spinoza" (Secrétan 18).*
- (11) *Quam ille sinistre meam mentem interpretatus sit. Wolf e Shirley traduzem ambos sinistre por "perversamente" [perversely] (Espinosa 10 e idem 11, respectivamente), mas desde que Espinosa manifestou a dúvida sobre se Velthuysen era motivado por malícia, eu penso que "teimosamente" [wrongheadedly] seria melhor.*
- (12) *As razões de Preus para pensar que Espinosa deve ter conhecido a crítica de Meyer pôr Velthuysen quando estava escrevendo o TTP são baseadas inteiramente em paralelos entre esta obra e a de Espinosa. Esta me parece uma assunção insegura. Espinosa poderia facilmente ter chegado a estas conclusões independentemente.*

(13) *Os números dos parágrafos são os da edição Gebhardt (Espinosa 8), abreviado como G, seguido do número do volume em itálico, página(s), linha(s), que geralmente concordam com os das duas traduções inglesas desta carta, feitas por Wolf e Shirley (respectivamente, idem 10 e idem 11).*

(14) *Cujus gentis ille sit, aut quod vitae institutum sequatur.*

(15) *Por exemplo, as referências elogiosas a Jesus no TTP, I e IV, e a crítica aos judeus mais adiante no livro.*

(16) *Na tradução de Shirley: “O raciocínio metódico do próprio livro é evidência suficiente de que ele não é estúpido [is not unintelligent] (illum non esse stupidi ingenii; Wolf: ‘não estúpido’ [not dull-witted]) e que a sua discussão e exame cerrado das controvérsias entre os cristãos na Europa não é indiferente ou superficial [is not careless or superficial] (nec supine nec perfunctorie; Wolf: ‘não meramente indolente e perfunctória’ [not merely indolently and perfunctorily])” (Espinosa 11 e 10, respectivamente).*

(17) *Quando eu uso esta expressão sem aspas, procuro referir ao autor anônimo do poema.*

(18) *Esta forma de teísmo não-denominacional pode também ser encontrado em Sebastian Castellion, cujo tratado De Haereticis, an sint persequenti (1554) [Sobre os heréticos: se eles devem ser perseguidos] foi um protesto contra a queima na fogueira de Michael Servetus, por suas heresias anti-trinitárias, pelos calvinistas em Genebra. Ver a excelente edição e tradução inglesa de Roland Bainton, e em particular a Dedicatória ao Duque Christoph por “Martin Bellius” (Castellion 4).*

(19) *Ver Ep 30, G IV, p. 166. Não está claro como esta opinião tornou-se corrente, uma vez que a única obra que Espinosa tinha publicado em 1665 era sua exposição geométrica da filosofia de Descartes, a partir da qual certamente os maliciosos poderiam encontrá-la pronta para inferir seu ateísmo.*

(20) *Ele acrescenta: “como autor (opifex) e fundador (conditor) do Universo”. Espinosa uma vez usa o termo opifex em conexão com Deus (cf. G III, p. 37, 28). Mas não está claro neste contexto que estivesse expressando sua própria opinião. E, se estivesse, ele teria de interpretar o termo de maneira*

*não convencional, como não implicando a doutrina ortodoxa da criação. Eu não creio que o termo conditor jamais é usado para descrever um atributo divino no TTP.*

(21) *Este termo parece ter sido cunhado por John Toland, o qual considerava a si mesmo um seguidor de Espinosa ao abraçar o panteísmo. Ver os verbetes 'Pantheist' e 'Pantheism' no Oxford English Dictionary.*

(22) *Cf. Carta 42, §13, em que Velthuysen retorna aos tópicos dos §§3-4.*

(23) *Na Summa theologiae, I, Qu. 14, Art. 13, Obj. 2. Tomás de Aquino, é claro, não aceita este argumento. Mas sua refutação disso é extremamente obscura.*

(24) *Observar que o filósofo da religião contemporâneo Richard Swinburne o avalia como uma variação do argumento que Tomás considera. Mas sem querer de mau grado abandonar uma concepção indeterminista de liberdade divina, ele é forçado a limitar o conhecimento de Deus (não apenas das futuras ações humanas, mas também) de suas próprias futuras ações (Swinburne 19, Cap. 10).*

(25) *Cf. G IV, 222, 4-9. Descartes afirma a liberdade da vontade, a preordenação de todas as coisas por Deus e nossa inabilidade para abarcar a verdade conjunta dessas proposições, nos Princípios da filosofia, I, arts. 39-41. A doutrina da criação contínua advém da Terceira meditação, AT VII, p. 48-9.*

(26) *Como o sanguinário Deus da Bíblia hebraica fazia em passagens como I Samuel 15 (ou Deuteronômio 7 : 1-5; 20 : 10-18).*

(27) *Assim, penso eu, se verteria odiosus. Wolf o faz por "nocivo" (spiteful) [malévolo, de má vontade]. Shirley, "maligno" [malignant] (respectivamente, Espinosa 10 e 11).*

(28) *Por esse testemunho, uma distinção real, para Descartes, é uma que "existe apenas entre duas ou mais substâncias; e nós podemos perceber que duas substâncias são realmente distintas simplesmente pelo fato que nós podemos clara e distintamente compreender uma sem a outra" (Princípios, I, Art. 60; cf. AT VII, p. 162: "Duas substâncias são ditas realmente distin-*

*tas quando cada uma delas pode existir à parte da outra”). Uma distinção modal pode ser tomada em dois sentidos: primeiramente como uma distinção entre um modo, propriamente chamado assim, e a substância de que ele é modo; e, em segundo lugar, como uma distinção entre dois modos da mesma substância. O primeiro tipo de distinção modal pode ser reconhecido pelo fato de que nós podemos claramente perceber uma substância separada do modo que dizemos diferir dela, visto que nós não podemos, inversamente, compreender o modo separado da substância” (Princípios, I, Art. 61. Eu cito a tradução inglesa de Cottingham, Stoothoff e Murdoch, cf. Descartes 7).*

(29) *Isto é, invocando a definição de um profeta que Espinosa dá no TTP, I, §1, não “alguém que interpreta as coisas reveladas por Deus para aqueles que não podem ter conhecimento certo delas, e quem assim pode apenas admitir as coisas reveladas por pura fé”.*

(30) *Amazing Grace, no original (N.T.).*

## Referências Bibliográficas

1. AQUINO, T. *The summa theologica*. 2 vols. Great Books of Western World, 19-20. Trad. de Fathers of the English Dominican Province, rev. por D.J. Sullivan. Chicago, Encyclopædia Britannica, 1952.
2. BENNETT, J. *A study of Spinoza's "Ethics"*. Indianapolis, Hackett, 1984.
3. BETTS, C.J. *Early deism in France*. Haia, Martinus Nijhoff, 1984.
4. CASTELLION, S. *Concerning heretics: whether they are to be persecuted* [1554]. Edit. e trad. por R. Bainton. Nova York, 1935. Reimpressão: Nova York, Octagon Press, 1965.

5. CURLEY, E.M. "Homo audax: Leibniz, Oldenburg and the *TTP*". In: *Studia Leibnitiana. Supplementa: Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen*. Ed. por I. Marchewitz e A. Heinekamp. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1990, p. 277-312.
6. DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*. Ed. por C. Adam & P. Tannery. Paris, CNRS/J. Vrin, 1974-86, 11 vols. (abreviado como *AT*).
7. \_\_\_\_\_. *The philosophical writings of Descartes*. 2 vols. Edit. e trad. por J. Cottingham, R. Stoothoff e D. Murdoch. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
8. ESPINOSA, B. *Spinoza Opera*. 4 vols. Ed. por C. Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1925. Reimpressão: 1972 (abreviado como *G*).
9. \_\_\_\_\_. *The collected works of Spinoza*. Vol. I. Edit. e trad. por E. Curley. Princeton, Princeton University Press, 1985.
10. \_\_\_\_\_. *The correspondence of Spinoza*. Edit. e trad. por A. Wolf. Londres, G. Allen & Unwin, 1928. Reimpressão: Londres, Franck Cass, 1966.
11. \_\_\_\_\_. *The letters*. Trad. por S. Shirley; introd. e notas por S. Barbone, L. Rice e J. Adler. Indianapolis, Hackett, 1995.
12. HOBBS, T. *De cive: The latin version*. Ed. por H. Warrender. Oxford, Clarendon Press, 1983.
13. KLEVER, W. *Verba et sententiae Spinozae of Lembertus van Velthuysen on Benedictus de Spinoza*. Amsterdã, APA-Holland University Press, 1991.
14. MEINSMA, K.O. *Spinoza et son cercle*. Ed. por H. Méchoulan e P.-F. Moreau; trad. de S. Roosenburg e J.-P. Osier. Paris, J. Vrin, 1983.
15. MERSENNE, M. *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps, combattue et renversée en point par raisons tirées de la philosophie et de la théologie*. 2 vols. Paris, Billaine, 1624.

16. MEYER, L. *La philosophie interprète de l'Écriture Sainte*. Ed., introd. e trad. por J. Lagrée et P.-F. Moreau. Paris, Intertexte, 1988.
17. PREUS, S. *Disarming the interpreters: Spinoza and the rise of modern biblical interpretation*. ms. sob avaliação da Cambridge University Press.
18. SECRÉTAN, C. "Partisans et détracteurs de Hobbes aux Provinces-Unies au temps de Spinoza". In: *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, nº 2, 1979.
19. SWINBURNE, R. *The coherence of theism*. Oxford, Oxford University Press, 1994.
20. VELTHUYSEN, L. van. *Epistolica dissertatio de principiis justis et decori, continens Apologiam pro tractatu clarissimi Hobbaei De Cive & Disputatio de finito & infinito, in qua defenditur sententia Cartesii de motu, spatio et corpore*. Amsterdã, 1651.
21. VERBEEK, T. *Descartes and the Dutch early reactions to Cartesian philosophy, 1637-1650*. Southern Illinois University Press, 1992.