

# TRADUÇÃO

VOLUME 3 ▸ NÚMERO 5 ▸ INVERNO 2006

## Verbete Spinoza

LA GRANDE ENCYCLOPÉDIE INVENTAIRE RAISONNÉ DES SCIENCES,  
DES LETTRES ET DES ARTS, [RÉALISÉE] PAR UNE SOCIÉTÉ DE SAVANTS  
ET DE GENS DE LETTRES, SOUS LA DIRECTION DE MM. ANDRÉ  
BERTHELOT, HARTWIG DEREMBOURG, A. GIRY... [ET AL]

*LÉON BRUNSCHVICG*

TRADUÇÃO E NOTAS:

*EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO \**

---

\* Mestre e Doutor em FILOSOFIA pela *Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ*, Professor de FILOSOFIA na Graduação e no curso de Mestrado Acadêmico em FILOSOFIA da *Universidade Estadual do Ceará - UECE*, Vice-Coordenador do *Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE*, Coordenador do Grupo de Pesquisa inscrito no CNPq *A Fundamentação Política em Benedictus de Spinoza*, Coordenador do Projeto de Pesquisa *A Questão da Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza* e Coordenador do GT *Benedictus de Spinoza*.



LA  
**GRANDE ENCYCLOPÉDIE**

INVENTAIRE RAISONNÉ  
DES SCIENCES, DES LETTRES ET DES ARTS

PAR UNE  
SOCIÉTÉ DE SAVANTS ET DE GENS DE LETTRES

SOUS LA DIRECTION DE

MM. BERTHELOT, sénateur, membre de l'Institut.	MM. G. V. LANGLOIS, professeur adjoint à la Faculté des lettres de Paris.
Hartwig DERENBOURG, membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes et à l'École des hautes études.	H. LAURENT, docteur en sciences mathématiques, examinateur à l'École polytechnique.
A. GHY, membre de l'Institut, professeur à l'École des chartes et à l'École des loyers etudes.	E. LEVASSEUR, membre de l'Institut, professeur au Collège de France et au Conservatoire des arts et métiers.
E. GLASSON, membre de l'Institut, doyen de la Faculté de droit de Paris.	G. LYON, maître de conférences à l'École normale supérieure.
D <sup>r</sup> L. HAHN, bibliothécaire en chef de la Faculté de médecine de Paris.	H. MARION, professeur à la Faculté des lettres de Paris.
C.-A. LAISANT, docteur en sciences mathématiques, examinateur à l'École polytechnique.	E. MUNTZ, membre de l'Institut, conservateur des collections de l'École nationale des beaux-arts.

Secrétaire général: ARNÉ BERTHELOT, député de la Seine.

TOME TRENTIÈME

ACCOMPAGNÉ DE CINQ CARTES EN COULEURS, HORS TEXTE

(SOMME, SOUDAN, SUISSE, TARN, TARN-ET-GARONNE)

SIGILLATEUR — THERMOPOLE



PARIS

SOCIÉTÉ ANONYME DE LA GRANDE ENCYCLOPÉDIE

61, RUE DE RENNES, 61

Tous droits réservés.

Fac-símile da primeira página do volume em que foi publicado o verbete  
*SPINOZA* da *GRANDE ENCICLOPÉDIA*



## VERBETE SPINOZA <sup>1</sup>

SPINOZA, (Baruch), célebre filósofo, nascido em Amsterdam, a 24 de fevereiro de 1632, morto em La Haye a 23 de fevereiro de 1677. Pertencia a uma família judia de origem meridional, foi educado pelos rabinos no estudo do Antigo Testamento e do Talmude. Em muito boa hora seu espírito libertou-se do jugo da escolástica judaica, e, por ter manifestado dúvidas sobre a autenticidade dos textos consagrados, ele foi solenemente excomungado da sinagoga. Ele tinha vinte e quatro anos, havia se iniciado na civilização de seu tempo, em particular na filosofia de Descartes; ele se retira para meditar, inicialmente nas cercanias de La Haye (Rhinsburg, de 1656 a 1663; Voorburg, de 1663 a 1669), em seguida a La Haye, ganhando o pouco que lhe bastava para viver preparando as lentes para os microscópios; ali ele morreu tísico. Tinha escrito um *Court Traité de Dieu, de l'Homme et de sa Béatitude* <sup>2</sup>, primeiro esboço de sua

<sup>1</sup> **NOTA DO TRADUTOR:** Redigido por Léon Brunschvicg (1869–1944) – conforme assinalado ao fim do verbete –, para *La Grande Encyclopédie inventaire raisonné des Sciences, des Lettres et des Arts*, [réalisée] par une société de savants et de gens de Lettres, sous la direction de MM. André Berthelot, Hartwig Derenbourg, A. Giry... [et al] \*. A *Grande Encyclopédie*, foi publicado em 31 volumes pela *Société Anonyme de la Grande Encyclopédie*, em Paris, provavelmente na primeira década do século XX [191-?]. O presente verbete encontra-se no *Tome Trentième*, SIGILLATEUR-THERMOPOLE, p. 391-399, sem data. Optamos por manter a grafia original para a maioria dos nomes próprios citados, bem como para os nomes de obras citadas pelo autor que não possuam tradução para o português.

\* **TRADUÇÃO:** A Grande Enciclopédia, inventário racional das Ciências, das Letras e das Artes, [realizada] por uma Sociedade de Sábios e homens de Letras, sob a direção dos Senhores André Berthelot, Hartwig Derenbourg, A. Giry... [et al].

<sup>2</sup> **NT:** **TRADUÇÃO:** *Curto Tratado de Deus, do Homem e de sua Beatitude*, ou, conforme o manuscrito holandês que chegou até nós: *Korte Verhandeling, van God, de Mensch, en deszels Welstand* (KV). Obra inédita em português.

“filosofia”, que ele redige mais tarde sob forma geométrica e à qual dá o nome definitivo de moral: *Ethica*<sup>3</sup>; estas duas obras foram comunicadas em manuscrito a raros iniciados que formavam ao redor de Spinoza um colégio de discípulos fiéis. Spinoza mesmo só publicou duas obras: 1ª um escrito de circunstância, composto em quinze dias para a educação de um jovem (*Les deux premières parties des Principes de Descartes démontrées géométriquement*)<sup>4</sup>; publicado em 1663, sob os cuidados de Louis Meyer, que criou para Spinoza uma sólida reputação no mundo dos filósofos, e lhe valeu em 1673 a oferta de uma cátedra na Universidade de Heidelberg, que ele declinou para não comprometer a tranquilidade de sua vida e o progresso de sua meditação solitária; 2ª em 1670, o *Traité de Théologie et de politique*<sup>5</sup>, no qual ele expõe os princípios do cristianismo racional e do liberalismo político, que suscita nas diversas Igrejas cristãs ataques de extrema violência e lhe faz adiar a

<sup>3</sup> **NT:** Trata-se da *Éthica, ordine geometrico demonstrata*. Tem duas traduções em português: uma na coleção *Os Pensadores*, realizada por Joaquim de Carvalho (Parte I), Joaquim Ferreira Gomes (Partes II e III) e Antônio Simões (Partes IV e V), publicada pela *Editora Abril Cultural* (São Paulo, Brasil), em 1972 (1. ed.) e a outra na coleção *Biblioteca Clássica*, da *Atena Editora*, realizada por Lívio Xavier e publicada em 1957 (4. ed.).

<sup>4</sup> **NT:** Tradução: *As duas primeiras partes dos Princípios de Descartes demonstrados geometricamente*. Apesar de estar grafado com maiúsculas e em itálico no original – indicando ser o título de uma obra –, não há nenhum texto de Spinoza assim intitulado. O título correto é *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I, & II, More Geometrico demonstrata, per Benedictum de Spinoza*, [...] (PPC), inédita em português.

<sup>5</sup> **NT:** Tradução: *Tratado de Teologia e Política*. Esta obra também não se chama assim. Trata-se do *Tractatus Theologico-Politicus* (TTP) ou *Tratado Teológico-político*. Tem uma única tradução portuguesa, realizada por Diogo Pires Aurélio, publicada pela *Imprensa Nacional – Casa da Moeda*, em Lisboa em 1988 (1. ed.) e em 2004 (3. ed. integralmente revista), com reimpressão no Brasil pela editora *Martins Fontes*, em 2003 (São Paulo).

publicação da *Ética*. No momento de sua morte, ele trabalhava numa tradução holandesa do Antigo Testamento, numa *Grammaire hébreue*<sup>6</sup>, num *Traité politique*<sup>7</sup>, num escrito sobre a *Réforme de l'Entendement*<sup>8</sup>; ele pensava numa obra sobre o movimento que deveria conter uma refutação da Física cartesiana. Sua vida foi a de um filósofo: ele próprio a definiu numa carta de 1665 sobre a guerra da Inglaterra: “Se o célebre brincalhão (Demócrito)<sup>9</sup>, vivesse em nossos tempos, ele morreria de rir. A mim, no entanto, estas perturbações não me incitam nem a rir nem a chorar, mas a filosofar, e a melhor observar a natureza humana. [...]”<sup>10</sup>. Que aqueles que o querem morram por seu bem, contanto que me seja permitido viver para a verdade.”. Uma única vez o viram abandonar esta calma; o massacre dos irmãos Witts o fez chorar, e ele contou mais tarde a Leibniz “que estivera inclinado a sair na noite e a afixar em alguma parte próxima do lugar (dos massacres) um papel no qual tivesse: *Ultimi barbarorum*”<sup>11</sup> Mas seu hospedeiro havia

<sup>6</sup> **NT:** Tradução: *Gramática hebraica*. Trata-se do *Compendium Gramatices Linguae Hebraeae*. Obra inédita em português.

<sup>7</sup> **NT:** Trata-se do *Tractatus Politicus* (TP) ou *Tratado Político*. Tem tradução em português na coleção *Os Pensadores* (*Op. Cit.*), realizada por Manuel de Castro.

<sup>8</sup> **NT:** Trata-se do *De Intellectus Emendatione* (TIE) ou *Tratado da Correção do Intelecto, e do caminho pelo qual melhor se dirige ao verdadeiro conhecimento das coisas*. Tem tradução em português na coleção *Os Pensadores* (*Op. Cit.*), realizada por Carlos Lopes de Mattos.

<sup>9</sup> **NT:** Esta passagem encontra-se no fragmento II da Carta 30, de Spinoza a Henry Oldenburg (secretário da *Royal Society*). Conforme a tradução espanhola das cartas de Spinoza, realizada por Atilano Domínguez, publicada pela *Alianza Editorial*, em Madri, no ano de 1988 (p. 228-232). A passagem citada encontra-se na página 230 e a afirmação do “célebre brincalhão” como se referindo a Demócrito encontra-se na nota 211, p. 230-231.

<sup>10</sup> **NT:** No original não há indicação da omissão de uma parte do Fragmento II.

<sup>11</sup> **NT:** Tradução: Última barbárie!

fechado a porta para impedir que sáisse, porque isto seria expô-lo a ser dilacerado.”. Quanto à impressão produzida por Spinoza sobre seus contemporâneos, ela é avaliada com exatidão por Saint-Evremond: “Ele tinha, diz a Des Maizeaux, o talhe mediano e a fisionomia agradável. Seu saber, sua modéstia e seu desinteresse o faziam estimado e procurado por todas as pessoas inteligentes que se encontravam em La Haye. Ele não aparentava de modo algum em suas conversações que teria os sentimentos que encontramos depois em suas *Œuvres posthumes*. Ele admitia um ser distinto da matéria que tinha operado milagres pelas vias naturais, e que tinha orientado a religião para observar a justiça e a caridade, e para exigir a obediência.”.

**AS ORIGENS DO SPINOZISMO.** – Não há dúvida que o pensamento de Spinoza foi formado pelos filósofos judeus do medievo, os Moïse Maïmonide e os Chesdäi Crescas; ele mesmo lembrava o que devia aos “antigos Hebreus”: o sentimento que Deus encerra em si a imensidão e a totalidade do ser, que está a uma distância infinita do homem, incomparável e inefável, o sentimento sobretudo que a vida verdadeira do homem está em Deus, que sua razão de ser é a ligação de amor que o faz participar da perfeição divina. A que convém acrescentar que os filósofos judeus não o influenciaram somente por meio de suas doutrinas particulares, eles foram também os primeiros educadores de Spinoza, eles o iniciaram na especulação da Antigüidade, e é por eles que Spinoza se liga à tradição da metafísica panteísta, em particular ao alexandrinismo<sup>12</sup>; ele

<sup>12</sup> **NT:** Conjunto das doutrinas dos neoplatônicos e dos outros filósofos cristãos e judeus, ligados à Alexandria, nos séculos II e III. Não confundir com *alexandrinismo*: doutrina de pensadores aristotélicos italianos dos séculos XIV e XV, que se apoiavam na interpretação do filósofo grego Alexandre de Afrodísiaide (fins do século II e início do III) para as obras de Aristóteles.



conhece por eles o objetivo supremo de sua filosofia, que é o de formular a unidade absoluta. Ao mesmo tempo em ele se liberta de uma disciplina antiquada, a inspiração religiosa persiste profundamente nele. O cartesianismo lhe oferece um método novo, o verdadeiro método pois está fundado sobre o livre desenvolvimento da atividade espiritual e leva ao conhecimento exato das leis da natureza. Ele indaga ao método cartesiano se este permite encontrar esta unidade absoluta, que é a idéia essencial e como que a mola propulsora de seu pensamento e de sua vida, e ele o aceita porque este afasta do pensamento divino toda obscuridade, todo mistério, todo obstáculo espiritual, fornecendo uma base sólida à restauração religiosa. O mecanicismo<sup>13</sup> cartesiano estabelece a continuidade no universo: não há vácuo, todo movimento que se produz num corpo determinado está ligado ao movimento dos outros corpos, e esta repercussão é instantânea; no fundo não há mais do que um único movimento para o universo, e cada movimento particular é um fragmento deste movimento total. Mas esta solidariedade da qual Descartes demonstrou a necessidade no espaço, ele a nega no tempo; os momentos do tempo são descontínuos, a cada instante o mundo ameaça desaparecer, se conservando somente por uma vontade livre, essencialmente indiferente, de um Deus exterior ao mundo. Esta estranha qualidade corresponde a uma concepção parcial e mutilada do movimento. O movimento não é somente a passagem de um lugar a outro, é também a passagem de um momento ao outro; ele é indivisível nestas duas passagens e é impossível que ele tenha necessidade lá e contingência aqui. A continuidade, que existe entre as diferentes partes do espaço,

---

<sup>13</sup> **NT:** No original: *mécanisme*. É a doutrina segundo a qual tudo na natureza se reduz a um conjunto de determinações mecânicas.

existe também entre as diferentes partes do tempo. Conseqüentemente o universo encontra em si a razão de seu desenvolvimento, sem ter jamais que requerer a intervenção, ou o concurso direto, de um ser exterior a ele. – O pensamento parece eliminado do universo, mas isto enquanto for exterior ao universo; segundo o mecanicismo cartesiano, o encadeamento dos movimentos reproduz o encadeamento das idéias; é a necessidade de evidência que nos explica a necessidade da natureza. A Geometria e a Física se constituem por um sistema de equações, isto é, de relações inteligíveis. Estas relações formam então, como os objetos aos quais se aplicam, um mundo; são solidárias umas com as outras, de maneira que pela única virtude do desenvolvimento lógico pode-se passar de uma a outra. Uma idéia parcial é alguma coisa de fragmentária que reclama a totalidade do espírito<sup>14</sup> em que ela se completa e pela qual ela se compreende: há na ordem do pensamento um mecanicismo e um automatismo espiritual. Desenrolando-se assim todas as conseqüências da ciência cartesiana, Spinoza concebe o universo da extensão e o universo do pensamento como dois sistemas igualmente autônomos. Cada um deles existe independentemente do outro, e forma por si mesmo uma unidade. Acontece que a unidade do pensamento e a unidade da natureza só podem ser uma única e mesma unidade, já que o pensamento é a verdade da natureza. A legitimidade da ciência repousa em definitivo sobre a unidade absoluta que Spinoza procurava de toda sua alma<sup>15</sup> como a condição da vida religiosa; o spinozismo está concebido.

<sup>14</sup> NT: No original: *esprit*. Brunschvicg ora utiliza “espírito”, ora utiliza “alma” para designar a *Mens* (Latim). Mantivemos os termos empregados pelo autor, apenas traduzindo-os para o português.

<sup>15</sup> NT: No original: *âme*. Ver nossa nota a respeito do termo *esprit supra*.

Raramente a formação de uma doutrina se apresenta na história com uma tal clareza. Criança, Spinoza foi submetido à disciplina da tradição judaica; homem, ele só teve um mestre, Descartes. O que ele quis, foi purificar Descartes, e purificar a religião. – Purificar Descartes, isto é, separar do cartesianismo o elemento irracional, “extrametódico”: a separação da inteligência<sup>16</sup> e da vontade, a união misteriosa da alma e do corpo, a oposição da liberdade intelectual no homem e da liberdade de indiferença em Deus, a distinção da religião natural e da religião revelada, estender ao mundo do pensamento e ao problema do destino humano a soberania da evidência e da razão; – purificar a religião, isto é, separar tudo o que obsta à elevação do espírito, a tradição que deprime a inteligência e o ódio que corrompe a vontade, a Igreja constituída com todos as ferramentas do paganismo e do materialismo que ela arrasta com ela, templos, costumes, ritos incompreensíveis, etc., se reaproximar, numa palavra, do Cristo que veio para pôr fim a todos os cultos, porque concebe a religião unicamente e absolutamente espiritual. Compreender ao mesmo tempo na unidade do espírito o Descartes verdadeiro e o Cristo verdadeiro, eis exatamente o que quer Spinoza.

**MÉTODO.** – O traço mais aparente do método spinozista, aquele pelo qual é caracterizado em geral, o qual ele reproduz fielmente, até no aspecto exterior da exposição, é a ordem da dedução geométrica. Ora, convém observar que o emprego do método geométrico remonta a Descartes e que mesmo

---

<sup>16</sup> **NT:** No original: *intelligence*. Brunschvicg ora utiliza “inteligência”, ora utiliza “entendimento” para designar o intelecto humano ou divino. Mantivemos os termos empregados pelo autor, apenas traduzindo-os para o português.

este só se utilizou dele por sugestão de alguns sábios contemporâneos (*Secondes Objections aux Méditations*)<sup>17</sup>. O spinozismo existiria então sem o método, e de fato ele está completo no *Court Traité*. Permanece, no entanto, que a demonstração geométrica é particularmente apropriada à concepção spinozista da verdade. A verdade é um caráter intrínseco da idéia; a idéia é verdadeira, não porque ela corresponde a um objeto que lhe é exterior, mas porque ela é adequada, isto é, porque ela é um ato integral do espírito. A idéia não obtém seu valor do número de objetos aos quais ela se estende; a generalidade, da qual a Escolástica fazia o signo da inteligibilidade está ligada à pobreza do conteúdo; mas a idéia é uma síntese intelectual, que se traduz por uma definição; as conseqüências implicadas na síntese inicial, permitem tirar disso uma série de juízos de compreensão, de formular assim as leis abstratas relativas à essência. Toda ciência se constitui sobre o modelo da Geometria, graças ao progresso do espírito colocando-se em face de si mesmo e desdobrando em virtude de sua única fecundidade a cadeia das verdades racionais. – Mas a forma dedutiva do sistema não deve dissimular a importância da obra preparatória, de ascensão dialética que conduz às definições fundamentais, e sem as quais a dedução seria arbitrária e ilusória. Para Spinoza, esta dialética tem seu ponto de partida na experiência, que solicita a atenção do espírito e fornece ao pensamento o seu conteúdo. Somente da experiência vaga e confusa é preciso saber se elevar à essência que lhe é a lei, e por isto é preciso conhecer o verdadeiro método, que repousa, diz Spinoza,

---

<sup>17</sup> NT: Tradução: *Segundas objeções às Meditações*. Esta obra também não se chama assim. Trata-se das *Reponses de l'Auteur aux Secondes Objections, recueillies de plusieurs Theologiens et Philosophes par le R. P. Mersenne*.

sobre a distinção de imaginação e de inteligência. A imaginação, é a ligação fictícia que se estabelece entre as idéias, sem que o espírito tenha parte ativa nisto; as imagens recolhidas pelos sentidos estão isoladas, destacadas de suas causas reais, e, por outro lado, a memória as desperta em nós, como ao acaso, seguindo as afecções do corpo, de maneira que nós compomos os conjuntos incoerentes, e acrescentando a estas ficções a idéia abstrata da existência nós incorremos em erro. Mas se a inteligência exerce sua atividade sintética sobre a idéia fictícia ou falsa, ela acaba, seguindo tão longe quanto possível as conseqüências do erro inicial, por encontrar a contradição que a denuncia, e por substituí-la pelo encadeamento racional das idéias. É então a inteligência que nos cura da imaginação: a verdade não tem outro critério além dela mesma, o homem encontra a segurança da certeza na consciência de sua atividade intelectual. Enquanto que a imaginação é parcial, e que ela se condena porque ela exclui, a inteligência conduz à afirmação total. Para cada objeto, ela concebe a noção que envolve todas as propriedades diferentes e explica todas as transformações sucessivas, a essência eterna. Novamente as essências eternas não se concebem elas próprias umas a partir de outras, porque na eternidade é impossível determinar uma ordem de prioridade. A dialética deve realizar um novo progresso, reunir as essências eternas umas com as outras, se elevar à unidade total que é sua razão comum, e atingir assim a noção suprema que é o ponto de partida da ciência absoluta e que permite desenvolver a filosofia sob a forma de dedução geométrica.

**METAFÍSICA.** – *1º A substância.* A metafísica de Spinoza está inteira, diz-se comumente, nas três definições: “Por substância eu entendo o que existe em si e é concebido por si, isto é,

aquilo cujo conceito não requer, para ser formado, o conceito de uma outra coisa. Por atributo, eu entendo o que a inteligência percebe da substância como constituindo sua essência. Por modos, eu entendo as afecções da substância, isto é, as coisas que são nas outras coisas e pelas quais elas são também concebidas.”<sup>18</sup>. Mas é preciso acrescentar que estas três definições são precedidas por uma definição primeira a qual, ela, é verdadeiramente fundamental: “Eu entendo por causa de si aquilo cuja essência envolve a existência, isto é, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.”<sup>19</sup>. A noção de substância está subordinada à noção de causa de si, e esta subordinação é suficiente para distinguir a metafísica spinozista das doutrinas anteriores das quais ela parece emprestar a linguagem. Segundo Aristóteles e a Escolástica, de toda coisa existente nós concebemos unicamente as propriedades essenciais ou acidentais, e para afirmá-la como realidade é necessário ultrapassar a esfera do espírito, acrescentar ao que é ideal ou à essência alguma coisa de inacessível em si, o ser enquanto ser ou a substância, adição puramente exterior, pois nada na essência permite concluir a existência; a substância é então, como o quer a definição, uma *suposição* de existência. Em Spinoza, a substância é uma *fonte* de existência; ao invés de ser acrescentada de fora à essência, a existência é a consequência direta e interna da essência; é mesmo característica da substância que sua essência implique a existência. Esta concepção tem sua origem em Descartes, no argumento ontológico e, de uma maneira mais precisa

<sup>18</sup> **NT:** Trata-se das definições III, IV e V, respectivamente, da Parte I (*De Deo – De Deus*) da *Ética*.

<sup>19</sup> **NT:** Trata-se da definição I, da Parte I da *Ética*.

talvez, na segunda prova da existência de Deus. Descartes havia fundamentado esta prova sobre o axioma seguinte: a passagem do não-ser ao ser é um absoluto, implicando toda perfeição e ultrapassando toda determinação finita. Por conseguinte, o homem sendo imperfeito, não é criado por ele mesmo; porque se ele tivesse disposto de uma potência infinita, ele teria se dotado da perfeição absoluta. Ora, a prova cartesiana fornece, segundo Spinoza, mais do que a existência de Deus, ela fornece a própria natureza de Deus. Pois a passagem do não-ser ao ser, marca do absoluto e do infinito, só pode ser produzida uma vez; porque dois absolutos não podem coexistir sem entrar em relação, nem dois infinitos sem se limitar, o que implica contradição. Tudo o que existe, a qualquer título e sob qualquer forma que seja, participa então desta produção única do ser que envolve a totalidade das coisas e a reconduz à unidade de um princípio. A razão da causalidade universal é a causalidade de si, que é característica da substância. Há então uma substância, e não há mais do que uma, substância infinita e eterna, pois a passagem da essência à existência se completa sem nenhuma restrição de lugar e de duração, e que é Deus. Numa palavra, a filosofia de Spinoza consiste em justificar a afirmação da existência; o que torna esta afirmação inteligível, é a unidade absoluta da essência e da existência; a intuição absoluta desta unidade torna-se a definição inicial cujo desenvolvimento é suficiente para constituir o monismo metafísico de Spinoza.

*2º Os atributos.* Num sentido esta definição fundamental não comporta nenhuma determinação nova; toda determinação, acrescentando alguma relação particular à afirmação primitiva do ser, altera o caráter absoluto, e o transforma numa negação parcial. Mas, sem atingir a unidade do ato substancial que

afirma a existência, pode-se conceber o que é afirmado por este ato como existente, e então se introduz uma determinação de um certo gênero. A essência é novamente infinita e eterna, já que uma limitação é uma relação, e que uma relação só pode se conceber entre termos heterogêneos; mas ela é considerada numa certa ordem de inteligibilidade. Por exemplo, a extensão constitui uma ordem de inteligibilidade, porque as aparências instáveis e as diversas coisas têm por razão a unidade indivisível de sua natureza comum; o mesmo para o pensamento – não a inteligência que afirma as idéias na sua relação com seus objetos, como posteriores ou como simultâneos – mas o próprio pensamento em que estas idéias se encadeiam umas com as outras, que é sua origem comum e sua unidade. A extensão e o pensamento são duas determinações distintas às quais correspondem dois sistemas diferentes, duas essências; mas para afirmá-los como existentes, é necessário remontar à substância, na qual se opera a passagem da essência à existência, e a substância é una. É do mesmo jeito, em virtude da mesma atividade substancial, que a extensão e o pensamento se realizam; é porque a distinção das essências, que permite defini-las, é relativa à unidade fundamental da substância. Sem influir jamais uma sobre a outra, paralelamente, a extensão e o pensamento manifestam ao mesmo título a essência da substância, e estes são os atributos da substância. E assim na própria dualidade dos atributos aparece a unidade de Deus.

Mas porque estes dois atributos somente, a extensão e o pensamento? O homem se pôs a questão sem poder respondê-la diretamente, porque sua experiência pessoal não lhe fornece de que conceber outros atributos. Ele constata



portanto que há desproporção entre a indeterminação da afirmação substancial e a determinação parcial através da extensão e do pensamento; para se libertar da contradição, ele deve conferir à substância uma infinidade de atributos semelhantes e paralelos à extensão e ao pensamento. Desde então não há mais nada que seja negado da substância; é da natureza do ser infinitamente infinito, que é Deus, se exprimir por uma infinidade de atributos infinitos, e de desenvolver assim em toda ordem de determinação sua absoluta perfeição. – A doutrina original dos atributos spinozistas põe diante do espírito uma alternativa: estes atributos são o mesmo que emanações da substância, constituindo o mesmo que realidades distintas, ou não são mais do que concepções, criadas pelo entendimento<sup>20</sup> para compreender a substância? Mas a alternativa só existe do ponto de vista do entendimento humano, necessariamente finito. Separados da eternidade que é sua razão comum, considerados uns à parte dos outros, eles parecem existir somente em relação à inteligência que os determinou assim, isoladamente. Ao contrário, enquanto por sua totalidade eles constituem a substância divina, da qual é o caráter que a eternidade se reconduz à unidade, eles têm uma realidade absoluta. A oposição entre o idealismo e o realismo, que existe para o homem, desaparece do ponto de vista da substância causa de si, porque ela é por definição a unidade de idéia e de ser, de essência e de existência.

3º *Os modos*. O equivalente da unidade e da eternidade que justifica a concepção spinozista dos atributos resolve as dificuldades que levanta a existência dos modos. Há inicialmente modos infinitos. Assim a inteligência nasce do

---

<sup>20</sup> **NT:** No original: *entendement*. Ver nossa nota *supra* a respeito do termo *intelligence*.

pensamento e somente se compreende pelo pensamento; mas, procedendo do pensamento que é um atributo eterno e infinito, ela participa desta eternidade e desta infinidade, com todas as idéias que estão ligadas diretamente à inteligência infinita, como a idéia de Deus. E da mesma maneira, o movimento que é inteligível por sua relação com a extensão, constitui um modo infinito, com todas as conseqüências que daí decorrem, assim como a aparência do universo total. – Há também os modos finitos: tal ou tal idéia particular, limitada como o entendimento humano, tal ou tal movimento particular, limitado como o próprio corpo que se move. Considerados neles mesmos, enquanto finitos, estes modos são inconcebíveis; porque o finito, como categoria absoluta, seria o contrário do infinito, e somente o infinito existe. O que seria então o finito, senão uma abstração? O finito é um fragmento do ser, em relação com um outro fragmento; a relação desses fragmentos prossegue ao infinito, e assim se reconstitui a eternidade una que permite compreender a dependência dos modos finitos em relação ao atributo, e de justificar a realidade dos modos finitos. A infinidade dos modos finitos é então uma unidade, isto é, que um é inseparável do outro, que há entre eles uma ligação de rigorosa necessidade. Nem um corpo nem uma alma contêm em si de que se produzir a existência, ou dar conta de sua determinação. O corpo existe com as determinações particulares, graças à existência e às determinações de um outro corpo que é ele mesmo, a resultante necessária de um outro corpo, e assim ao infinito, segundo a lei eterna derivada da natureza do atributo extensão. O mesmo, a alma e as idéias estão ligadas necessariamente às outras almas e às outras idéias, segundo a lei eterna e infinita que tem sua fonte no atributo pensamento.

Uma infinidade de modos finitos, constituindo a infinidade dos modos infinitos, que existem na infinidade de atributos infinitos, os quais exprimem a infinita infinidade da substância única, eis então a natureza. Ela pode ser considerada no conjunto de seus efeitos particulares, enquanto eles suportam do exterior, como um constrangimento ao qual é impossível resistir, a lei da necessidade, enquanto estão passivos, e ela é a “natureza naturada”. Mas ela pode ser também considerada na unidade original que é a razão da lei, e neste caso ela é a substância, isto é, para Spinoza, a atividade radical, a “natureza naturante” ou Deus. Deus e a natureza são então opostos, se por natureza entendemos a multiplicidade indefinida das coisas parciais, a aparência dos corpos ou dos seres finitos; mas eles são idênticos se a natureza é compreendida na realidade de seu princípio uno, se vemos nela a atividade que lhe produz a existência e que mantém por toda a parte a coerência e a solidariedade. Deus é causa de tudo o que existe, causa primeira das essências e das existências; ao mesmo tempo, ele é causa imanente, ele age do interior do mundo, e, em virtude da necessidade que define o seu ser, segundo uma ordem que não pode ser outra, ele produz eternamente a infinidade das coisas. Tal é o panteísmo de Spinoza: Deus é a unidade, e ele é a totalidade; porque é o ser além de todo limite e excluído de todo limite, na infinidade e na eternidade. Ele é livre, e é perfeito. A liberdade pertence ao ser infinito, pois nada existe fora do infinito que possa exercer sobre ele qualquer constrangimento, mas ela não é de forma alguma incompatível com a necessidade que preside à existência de Deus e ao desenvolvimento da natureza; ao contrário, a contingência é a negação da liberdade divina, porque separando um do outro os seres ou os atos, suprime a relação inteligível que restabelece

a unidade profunda, ela rompe a eternidade de Deus. Da mesma maneira, a perfeição é a consequência da eternidade que remove toda condição ou toda restrição à realização da essência; mas perfeição significa realidade, e não finalidade, ou beleza, ou bem, ou harmonia, ou providência; estas noções de ordem qualitativa supõem que exista em Deus, por um lado, as concepções e os desejos; por outro, os atos efetivos, uma inteligência que vê todo o possível e uma vontade impotente a esgotá-lo, elas estabelecem acima dele um ideal que julga sua conduta e mede o valor de sua obra, elas negam a unidade eterna e a própria divindade de Deus. No spinozismo, em uma palavra, a liberdade e a perfeição são os caracteres essenciais do ser, e eles são afirmados em Deus absolutamente, isto é, com exclusão de tudo que possa lhes restringir.

**PSICOLOGIA.** – *1º O corpo e a alma.* A psicologia – ou melhor a Antropologia, porque é do homem por inteiro que se trata – tem seu ponto de partida na experiência; somente a experiência nos permite constatar a existência do homem, isto é, de certos modos extensos e de certos modos pensantes. Mas é à Metafísica que cabe nos fazer compreender a essência do homem, porque a unidade do homem está em Deus. A potência que faz passar à existência os modos constitutivos do corpo e os modos constitutivos da alma, é a substância; e, porque a substância é una, é a mesma potência que faz a realidade do corpo e a realidade da alma. O corpo a exprime inteira, e a alma a exprime inteira, de tal maneira que o homem sendo inteiro ao mesmo tempo alma e corpo, é entretanto corpo com todo seu ser, alma com todo seu ser. Daí esta consequência que o homem pode ser estudado tão bem como corpo quanto como alma. Nenhum desses estudos sobrepuja o outro, o corpo só tem relação com os outros corpos, a

alma só tem relação com as outras almas, não há nenhuma comunicação entre o que procede do atributo extensão e o que procede do atributo pensamento. Mas cada um desses estudos é integral.

Quem conhece o corpo, conhece o homem por inteiro. O que é o corpo? É um indivíduo, ou melhor um agregado de indivíduos, um conjunto de partes que estão ligadas por uma relação constante. Os próprios elementos se modificam; o indivíduo subsiste enquanto a relação subsiste. Mas é por abstração que o indivíduo está isolado e parece formar um todo; ele está trocando partes e comunicando movimento com os outros indivíduos, de maneira a constituir o sistema total da natureza. O que é real, é a lei que rege o sistema total, e que explica a forma e a determinação de um sistema individual pela sua relação com o conjunto do universo. Esta lei, não é ela própria o princípio último, ela tem sua fonte no atributo extensão. No final das contas, o corpo humano se explica porque o atributo divino comporta a essência do corpo humano. Esta essência liga-se diretamente ao atributo eterno, é em Deus uma verdade eterna. Desde então ela é independente de sua realização, a qual está ligada ao curso universal da natureza; os eventos fazem aparecer ou desaparecer um corpo, mas sua essência é a mesma antes ou depois de sua existência, da mesma maneira que os segmentos das secantes perpendiculares num círculo têm entre eles uma relação definida, e esta relação existe da mesma maneira, quer as secantes sejam efetivamente traçadas, quer simplesmente concebidas. Fora da atualidade que depende de determinações exteriores, fora do corpo sensível que é uma realidade individual, há um corpo inteligível que é uma essência eterna. O aspecto do corpo, a individualidade aparente pode variar

indefinidamente; mas essas desagregações e essas transformações sucessivas somente atingem o indivíduo que está no tempo; o corpo é eterno enquanto tem o seu fundamento num dos atributos de Deus.

O que é a alma? Uma idéia, correspondente na ordem do pensamento àquilo que é o corpo na ordem da extensão; ou melhor: ela é, como o corpo, um agregado, um sistema de elementos que podem se renovar, mas que formam sempre uma proporção definida, uma relação constante. Esta relação só constitui um indivíduo porque é isolada por abstração; ela é na realidade a parte de um todo. A unidade da substância implica que a ordem e a conexão das idéias sejam idênticas à ordem e à conexão das coisas; a ordem universal da natureza é então concebida numa inteligência total. A alma humana se define como uma síntese parcial, fragmento de uma síntese infinita, como o corpo é uma parte finita da natureza organizada ao infinito. A unidade da inteligência total se encontra no atributo pensamento, e o pensamento divino compreende as essências ao mesmo tempo em que as existências, há lugar nela para a essência da alma, que é eterna. Nada do que pertence ao tempo e constitui o aspecto exterior do indivíduo penetra nesta essência eterna. Spinoza esclarece esta distinção citando um exemplo do que nós chamamos doenças da personalidade: um poeta espanhol esqueceu-se das peças que tinha escrito; sua individualidade aparente estava completamente transformada por ele, como na dissolução da morte. Mas a essência eterna não subsiste menos. Numa palavra, a ciência da alma é estritamente paralela à ciência do corpo; ela consiste em tomar o modo particular por ponto de partida, considerando-o como um auxiliar, afim de reatá-lo àquilo que é na verdade a realidade, ao atributo, e pelo

atributo, à substância. O homem é uma parte de Deus e participa igualmente do Deus extensão através do seu corpo, do Deus pensamento através de sua alma; da substância uma de Deus pela identidade radical de sua alma e de seu corpo. Este paralelismo absoluto não esgota no entanto a noção de humanidade. A alma é a idéia do corpo; mas é da natureza da idéia ter consciência dela mesma, de tal maneira que, sem transpor os limites do pensamento, a alma se acompanha da consciência da alma, e esta consciência é o objeto de uma reflexão nova, e assim sucessivamente até o infinito. Desde então, independentemente da ascensão dialética que vai do modo finito à unidade substancial e a Deus, pode-se considerar o movimento que se realiza numa outra direção, do modo finito ao infinito de suas representações sucessivas. Ora, este movimento faz da alma um centro, é neste sentido que ela se afirma a si mesma de uma maneira consciente e que ela adquire assim a aparência de existência por si, de autonomia. Enquanto que do ponto de vista do absoluto existe somente a substância infinita, forma-se dela um ponto de vista do homem, como se o homem se tornasse efetivamente o que ele acredita que é. Quando ele se isola de tudo o que o rodeia e o condiciona e se afirma como um todo, a esta concepção que em si é uma ilusão, corresponde uma maneira real de compreender e de agir, um gênero de existência. Os graus dialéticos, ao invés de serem momentos provisórios da ciência, são percorridos completamente; eles explicam a formação e o desenvolvimento da alma humana, que é a matéria da Psicologia.

*2º Teoria do conhecimento.* A primeira forma de conhecimento é a imaginação; é a representação da natureza universal, concentrada nos limites da alma individual. Este conhecimento é parcial, porque ele somente se produz por ocasião de certas

modificações ocorridas nas relações com os seres exteriores, e ele é confuso, porque exprime tudo ao mesmo tempo, os seres que provocam as modificações e o sujeito que as sofre; ele é ainda perturbado pela memória que lembra ao espírito as percepções anteriores, seguindo a ordem das afecções corporais, nunca seguindo a ordem das relações intrínsecas. Ora, estas idéias que constituem a alma são dos seres participantes da atividade radical da substância, elas se afirmam a si mesmas e tornam-se os juízos. Necessariamente estes juízos são incompletos, já que são conseqüências sem premissas. A imaginação torna-se o domínio do erro, não que ela seja falsa em si mesma, mas porque ela é exclusiva. As idéias da imaginação são inadequadas, isto é, elas contêm uma parte somente do conceito que elas pretendem afirmar. A idéia inadequada só fornece naturalmente uma consciência inadequada; as imagens que surgem em nós, ao acaso das afecções corporais, nos representam as coisas como contingentes e suscetíveis de se corromperem com o tempo; elas os fazem flutuar incoerentes e contraditórias diante do espírito que não pode encontrar nelas a segurança e a estabilidade; a imaginação conduz à dúvida.

A segunda forma de conhecimento é a razão. Ao invés de perder-se nas imagens de movimentos exteriores, nós podemos voltar à idéia do movimento, refazer a síntese integral que a torna inteligível, e então nós estamos na fonte da lei que rege ao mesmo tempo nosso ser e os seres que nos rodeiam. Nossa alma tem nela como nos fornecer as idéias adequadas que percebe da natureza universal, pois ela é idéia do corpo que participa da essência da extensão, como ela própria participa da essência do pensamento. A idéia adequada implica, ela, a consciência adequada, isto é, a certeza. O



homem não procura outra garantia da verdade que a de ter compreendido; sua inteligência se afirma diante de si própria como realidade independente, e ela se satisfaz na consciência de seu próprio desenvolvimento. Por isto mesmo que ela é desenvolvida, ela estabeleceu entre suas diversas concepções uma ligação de unidade racional; ela compreendeu nela a totalidade das coisas; a incoerência que as fazia aparecerem como contingentes desapareceu, elas não dependem mais do tempo; mas elas são vistas sob sua verdadeira luz, sob o aspecto da necessidade e da eternidade. Necessidade e eternidade são as formas do ser. A ciência difere da imaginação, como o ser difere do não-ser e como o todo difere da parte.

A terceira forma de conhecimento é a intuição intelectual. A ciência permanecia ainda abstrata, pois ela tem por conteúdo as leis que são comuns a todos os modos da extensão ou do pensamento; ora, há outra coisa de eterno além da lei, é a essência de cada ser, não enquanto ela está ligada à existência individual e que está submetida assim a todas as determinações que o curso dos eventos lhe impõe, mas enquanto ela está compreendida no pensamento de Deus e que independentemente de sua atualidade, de sua relação com a duração, ela é uma realidade inteligível. Elevando-se da infinidade dos modos finitos à unidade dos atributos, e da dualidade dos atributos à unidade de Deus, a razão se torna capaz de perceber cada coisa na sua essência interna e profunda; é uma intuição direta, que é inseparável da intuição de Deus. Nós não saberíamos formar uma idéia adequada de uma realidade individual, qualquer que seja, sem encontrar Deus, sem compreender Deus, fonte de toda essência e de toda existência. O conhecimento do terceiro gênero é aquele que conhece Deus na sua infinidade e na sua eternidade, que liga toda verdade à verdade única e absoluta. O homem adquire

então a consciência integral de seu ser e por isso mesmo, na medida em que seu ser participa do ser de Deus, ele tem consciência de Deus.

Assim se sobrepõem os três gêneros de conhecimento; eles não correspondem de nenhum modo a três classes distintas de objetos; eles constituem três afirmações do mesmo objeto que é, verdadeiramente falando, a natureza infinita. A alma humana tem por função afirmar a natureza. Ora, a natureza é, inicialmente, para a imaginação, um conjunto de partes isoladas que, cada uma, se considera como independente; ela é, para a ciência, um sistema de seres determinados pela necessidade de suas relações mútuas; ela é enfim para a intuição, a infinidade das essências eternas que exprimem a infinidade da substância divina. A idéia que é o fundamento da alma humana é então a idéia de um todo que se põe como um império dentro de um império, com a consciência ilusória de seu livre-arbítrio, ou bem ela é a idéia de uma parte que se concebe num encadeamento necessário com a natureza infinita, ou bem ela é a idéia de uma essência que se destaca de toda influência exterior e temporal para se compreender no princípio de sua eternidade. Pela transformação desta idéia fundamental, é a própria alma que se transforma ao mesmo tempo em que sua consciência de si mesma e que o grau de sua participação em Deus.

*3ª Teoria das emoções.* A psicologia das faculdades teóricas tem por corolário a psicologia das faculdades práticas. Inteligência e vontade não são mais do que dois aspectos da alma humana. As idéias são alguma coisa de Deus, pois Deus é um ser pensante; elas têm de Deus a eficácia. Segundo o panteísmo de Spinoza, não há nada na natureza que não seja animado e ativo. A alma humana é então um centro de ação, uma causa; toda essa causalidade reside nas idéias que são os elementos

constitutivos da alma, e em seguida, o caráter da causalidade está ligado ao caráter das idéias. As idéias inadequadas cujo complemento e razão se encontram em outras almas que não a nossa, fazem de nossa alma uma causa inadequada; ao contrário, quando ela formou as idéias adequadas, nossa alma se põe a si própria como uma causa adequada. A potência de agir não é então uma faculdade absoluta, que se associa do exterior ao homem e que cada um possuiria num mesmo nível; ela é o ser mesmo do homem enquanto ele tende indefinidamente a perseverar em seu ser. A consciência desta tendência dá origem à afecção fundamental, ao desejo, e o desejo deve sua intensidade à quantidade de ser que se afirma nele pela continuação de sua duração. Ora, no curso desta duração, a quantidade de ser varia; ela aumenta ou ela diminui, e a consciência dessas variações dá lugar a duas afecções novas, a alegria e a tristeza. Toda a natureza moral do homem se explica por estas três afecções fundamentais, e, para compreender o detalhe, é suficiente ligar estas afecções aos diferentes gêneros de conhecimento: tal é o princípio da célebre dedução geométrica, na qual Spinoza opôs a imparcialidade científica às declamações e aos anátemas dos moralistas ou dos teólogos contemporâneos.

A imaginação representa ao homem todos os seres da natureza como agentes livres que lhes aparecem naturalmente como as causas de suas afecções, e ela faz nascer assim o amor e o ódio; a flutuação do juízo, entregue à incoerência das percepções sensíveis, perturbado pela memória e incerto da posteridade, nos faz passar perpetuamente da esperança ao temor, ao desespero, à consternação; ela redobra nossas próprias agitações por aquelas das quais nós somos testemunhas e que vêm se repercutir em nós, nossa simpatia

nos faz participar da alegria e da tristeza dos outros por uma necessidade de nossa natureza que mistura a piedade ao ódio, à crueldade mesma e que introduz a contradição nas emoções do invejoso. A imaginação nos leva a considerarmos a nós mesmos como causa da alegria e da tristeza; ela acrescenta o delírio do orgulho, ou ela nos deprime até o desprezo.

A razão não fornece ao homem uma alma nova, e num sentido o homem não lhe deve novas afecções; mas a razão modifica a natureza daquilo que experimenta. O desejo ou a alegria, que nasciam das idéias inadequadas, eram estranhos ao nosso ser, eram meras paixões que ele suportaria por constrangimento; mas no momento em que têm sua fonte nas idéias adequadas, são as ações. Desde então eles assinalam em nós o acréscimo de ser, a exaltação da inteligência; eles somente podem causar alegrias novas. A tristeza está ligada à idéia do mal, e o mal só pode ser pensado incompletamente: desde que a razão se aplique àquilo que parece mal, ela o liga àquilo que lhe é causa, ela compreende a ligação necessária dos seres e dos eventos dos quais deriva a aparência má, e ela naqueles encontra a consequência da perfeição divina; a tristeza inicial se transforma e torna-se a alegria de contemplar esta necessidade e esta perfeição. O ódio, a piedade, a humildade desaparecem como o erro diante da verdade, como as trevas diante da luz. A razão, acrescentando em nós a potência de viver, faz com que desenvolvamos a potência de alegria e de amor, produzindo a tranquilidade de espírito, o sentimento profundo de quietude, de repouso em si.

Enfim a razão se conclui no pensamento de Deus, no qual tomamos consciência de nossa eternidade. Então todo movimento da alma, qualquer que seja, torna-se uma ocasião nova de se perceber na intimidade de sua essência unida ao atributo eterno e infinito, à essência de Deus. As emoções,

que parecem se enfraquecer à medida que elas se repartem entre a infinidade das coisas necessariamente ligadas umas com as outras, se concentram sobre o ser que é a fonte desta infinidade. A alegria do progresso interior se acompanha da idéia de Deus, que lhe é causa; ela torna-se o amor intelectual a Deus, amor eterno e infinito como a idéia que lhe deu origem.

**MORAL.** – Durante muito tempo foi lugar comum sustentar que o spinozismo não comporta uma moral, pois nega a distinção entre o bem e o mal, por um lado, e a liberdade, por outro. Por um lado, o bem e o mal não são mais do que qualidades de nossas ações, relativas às noções subjetivas ou aos fins sociais, desprovidos de todo valor intrínseco; nós acreditamos desejar o que é bom, mas na verdade é o nosso desejo que faz com que as coisas pareçam como boas. Por outro lado, a existência do livre-arbítrio rompe a unidade da natureza e a infinidade de Deus; ela é contraditória com as condições de toda inteligibilidade. Esta refutação geral não é suficiente para Spinoza: ele quer ainda expulsar o livre-arbítrio de todos os asilos que lhe tinha aberto a engenhosidade de Descartes. O livre-arbítrio não consiste no poder da alma sobre o corpo; porque é impossível compreender a relação daquilo que é extenso com aquilo que não o é: a união da alma com o corpo seria mais obscura ainda do que todas as qualidades ocultas da Escolástica. Não é a distância que separa a vontade infinita da inteligência finita, porque a vontade infinita não é mais do que a abstração de uma faculdade, considerada independentemente de seus atos particulares; o entendimento é uma soma de idéias, e estas idéias, adequadas ou inadequadas, são os atos sintéticos, não as imagens mudas sobre um quadro, isto é, que elas são as tendências à afirmação de si, os elementos mesmo dos quais a soma constitui a

vontade. Enfim o livre-arbítrio não saberia se definir pelo poder da alma sobre as paixões; a separação que se deseja estabelecer entre a potência matizada da alma e o conteúdo das afecções é uma pura ficção, a menos que não se relacione as paixões aos movimentos corporais e que não se enrede de novo na insolúvel dificuldade das relações diretas entre a alma e o corpo. Numa palavra, há, segundo Spinoza, identidade da alma e do corpo, da inteligência e da vontade, das idéias e das paixões; o homem é um sistema no interior do qual reina um determinismo rigoroso, e que é uma parte do determinismo universal.

Portanto Spinoza dá o nome de *Moral*<sup>21</sup> à obra na qual trata de Deus e do espírito humano, e declara expressamente que reconduz todas as ciências a um só objetivo: o crescimento da perfeição humana. O que pensar desta contradição aparente, senão que a moral spinozista difere profundamente da moral comum? Ela não é um ideal abstrato, dirigido do exterior ao indivíduo para lhe ditar as regras de conduta, ela é um princípio de progresso interno segundo o qual se transforma a totalidade do ser. Assim as noções de bem e de liberdade somente estão separadas em Spinoza na interpretação arbitrária que comumente nós lhes damos. O bem não é uma categoria de ser, porque é o próprio ser; o mal não existe porque ele é o não-ser. A liberdade, da mesma maneira, não é uma faculdade abstrata e ambígua; ela é uma forma e como um grau superior do ser. O homem livre não é aquele que se põe indiferente diante do bem e do mal; é aquele que compreende o bem e não pode se omitir de o fazer pela virtude mesmo de sua inteligência. Em definitivo, a moral de Spinoza é, absolutamente falando, uma moral do

<sup>21</sup> NT: Trata-se da *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

bem e da liberdade; somente que estas noções, ao invés de serem as condições do problema moral, fornecem-lhe a solução; conhecer o bem e a liberdade, é ser bom e livre, é ter toda a plenitude de realidade, isto é, de perfeição, que se pode conceber para o homem. A moral de Spinoza está então inteiramente contida na metafísica e na psicologia; o progresso moral é paralelo à dialética do conhecimento e da emoção.

No primeiro grau, sua alma sendo feita de imaginação e de paixão, o homem é necessariamente escravo. Ele é um indivíduo, e tende a afirmar sua individualidade; mas enquanto indivíduo, encontra-se face à força da natureza infinita. Entre a lei de sua paixão que reconduz todos os eventos a um modo finito como centro e a lei da natureza que decorre do atributo divino, o tempo terminará fatalmente por levar a um antagonismo, e fatalmente o indivíduo será aniquilado por uma potência que é incomparavelmente superior à sua. Mas isto não é nada mais do que esta servidão à fatalidade exterior: o indivíduo acredita lutar com suas próprias forças e em virtude de sua liberdade; ora, esta crença é a marca de uma nova e mais profunda escravidão; as idéias que lhe suscitam as paixões e o instigam à luta têm sua origem do exterior; seu aparecimento e seu desaparecimento são fenômenos estranhos cuja ordem lhe escapa: alegria e tristeza, amor e ódio, esperança e temor, ambição e ciúme, orgulho e desprezo, nada lhe vem dele próprio, e os movimentos infinitos da natureza universal se refletem nas variações bruscas de seus sentimentos e de seus desejos, nas contínuas agitações de sua alma.

No segundo grau, o homem age pela razão; ele é livre. A libertação não é devida à intervenção de uma faculdade nova, como a consciência moral. A consciência nos dá as idéias do bem e do mal; mas as idéias somente atuam na medida em

que se tornam as tendências à ação, e não se pode ter tendências reais na direção de conceitos abstratos. O homem torna-se livre pelo progresso intelectual que o liberta de sua individualidade, estendendo à natureza a relação de necessidade. A lei da natureza lhe aparece então como a lei de sua atividade própria; a liberdade, é a conformidade à natureza. Em aparência, esta conformidade é uma causa restritiva para a existência humana – o sábio renuncia a todos os desejos aos quais a natureza não garanta a satisfação, e se priva de todos os prazeres que o expõem a ser um juguete do destino; ele foge da sociedade dos ignorantes que são perigosos, malgrado eles, por incoerência da imaginação e da paixão – mas isto não é aí mais do que uma aparência: segundo a lei da natureza, o sábio encontra sua utilidade verdadeira, que é a de compreender; ele se põe em harmonia com a maior parte do universo, ele estende os horizontes de seu pensamento, fazendo dele uma fonte constante de alegrias das mais variadas; o pensamento do sábio é a meditação e o crescimento da vida, e o desvia unicamente daquilo que é a morte ou uma ameaça de morte parcial. E da mesma maneira, se o sábio recusa partilhar os erros e as agitações dos ignorantes, ele não se destaca da humanidade, porque não há maior bem para o indivíduo do que a ajuda de seus semelhantes; diante da humanidade, ele é incapaz de outras afecções que o amor e a generosidade. Porque a alegria é o ser e a tristeza o não-ser, cabe ao amor e à generosidade vencer o ódio e a inveja; um tal combate prepara a sociedade dos homens livres que encontram na alma dos outros as idéias adequadas que estão em suas almas e se unem pela identidade de seu ser interior.

Há enfim um terceiro grau. Pois o desenvolvimento do espírito humano liga as leis da natureza à essência de Deus, o



homem é capaz de estabelecer sua liberdade sobre a própria liberdade de Deus. A liberdade não é mais a conformidade da atividade individual à ordem universal das coisas; ela é a própria consciência desta atividade, em sua origem radical, na sua divindade primitiva, a consciência da eternidade. Toda representação determinada, toda afecção particular não é mais que uma ocasião nova de encontrar em si a idéia de Deus e de aumentar o amor intelectual por Deus. O pensamento é então destacado da individualidade aparente, e de todas as relações que ela sustenta no tempo e no espaço; mas o homem, além desta individualidade, encontra em si o ser concreto na sua relação direta com o atributo pensamento: ele torna-se um modo diretamente dependente da essência divina, ele se sente realidade eterna. A imortalidade tal como a concebe o vulgo é a projeção do indivíduo fora dos limites que a natureza impõe à individualidade; ela introduz a memória naquilo que exclui toda determinação temporal, ela é um fantasma devido à imaginação. A verdadeira eternidade começa desde esta vida; ela pertence ao espírito, quando ele souber se abrir às idéias eternas e lhes dar a predominância. Então não há mais que procurar para ele recompensa exterior ou posterior; ele não é de nenhum modo sacrificado neste mundo para ter o direito de sobreviver, procurando no temor dos castigos uma aparência ilusória de virtude; ele está feliz com sua liberdade e com sua eternidade, e a beatitude é, absolutamente não o prêmio da virtude, mas a própria virtude.

**POLÍTICA.** – A política de Spinoza é realista: ela não supõe uma humanidade ideal para uma organização ideal. Se todos os homens fossem capazes de viver segundo a razão, eles formariam espontaneamente, apenas acionando suas liberdades, uma associação profunda e estável; mas, porque a

maior parte está submetida à paixão, uma organização política é necessária, e ela tem por objetivo criar, para o equilíbrio das paixões, um Estado que permita a cada um se desenvolver com segurança. O objetivo, é a paz; o meio, é a potência, e a potência é o direito. No estado de natureza, cada um dispõe de sua força à vontade; mas por isto mesmo todos os indivíduos se chocam uns com os outros, e daí uma ameaça constante que os leva a se privarem de seus direitos individuais para os transferir ao Estado que lhes garante a paz e que cria a ordem social. Por sua potência o Estado impõe a todos a obediência, e seu direito subsiste enquanto subsiste a autoridade de suas recompensas e de seus castigos. A única moral para o Estado é a de subsistir; é deste ponto de vista que Spinoza estuda as diferentes formas de governo, conservador em princípio, pois o Estado tem por função preservar da guerra civil ou estrangeira e que o melhor regime é para cada povo aquele que tem mais chances de durar sem crises e sem catástrofes, manifestando no entanto suas preferências de racionalista pela democracia. Ora, para obedecer ao dever de se conservar a si mesmo, o Estado deve respeitar os limites de sua potência; ele tem toda jurisdição sobre os atos exteriores; mas se detém no limiar do pensamento, porque não pode impedir o homem de ter um espírito, de conceber a verdade e de aderir a esta. Toda tentativa de avançar sobre o domínio do pensamento livre vai contra o fim do Estado que é o de assegurar a todos o desenvolvimento mais completo da humanidade. Por isso a confusão do poder civil e do poder eclesiástico deve ser proscrita absolutamente, como perigosa para o Estado cuja segurança é abalada pelas guerras de opinião, e pela religião que releva a consciência individual e que não pode ter nada

de comum com as práticas exteriores ou uma lei política. Spinoza só aceita os princípios políticos de Hobbes para extrair, seguindo uma dedução mais rigorosa, conclusões inteiramente opostas; o despotismo é ligado ao materialismo; mas se o homem não se reduz a um conjunto de funções orgânicas, se há nele uma razão autônoma, é suficiente definir com exatidão o fundamento e o limite do direito natural e do poder social para compreender a necessidade do liberalismo.

**RELIGIÃO.** – A religião é positiva como sua política; ela compreende todas as formas de religião que o homem conheceu, e ela as justifica por uma interpretação isenta de preconceitos, colocando cada uma delas em seu verdadeiro lugar. Para começar, para a maior parte dos homens, a religião tem sua fonte na revelação, e a revelação está consignada nos livros santos; trata-se de lê-los com a mesma liberdade e a mesma integridade de espírito como se tratasse das epopéias ou das tragédias da Antigüidade, e para facilitar este estudo, Spinoza trabalhava numa gramática hebraica e numa tradução holandesa das Escrituras. Ele não duvidava que os espíritos sinceros chegavam à mesma conclusão que ele: o Antigo Testamento, escrito na linguagem da imaginação, dirige-se à imaginação. Nele fala-se de Deus como de um homem do qual se visse o corpo ou do qual se temesse a cólera, e para justificar a autoridade dos profetas, faz-se apelo, não às demonstrações racionais, mas aos sinais exteriores, aos milagres que seriam, se fossem autênticos, os fracassos da necessidade das leis naturais, isto é, da unidade de Deus. Pela imaginação, a Escritura procede sobre as paixões dos homens, ela os desvia do egoísmo e da inveja pelo temor de Deus, e lhes comanda a justiça e a caridade; é por isto que ela faz obra religiosa e que ela é sagrada. Ela produz uma certeza moral –

a palavra é do próprio Spinoza – que pode tornar-se o substituto prático da convicção racional e que é para a multidão de ignorantes a única via de salvação. Somente o *Antigo Testamento* não satisfaz a razão; ele não demonstra nenhum dos atributos de Deus, não resolve nenhuma questão de ordem especulativa. A revelação histórica, que é para um povo e para um tempo, está subordinada à razão que é a revelação permanente e profunda da essência divina. É isto o que nos ensina o *Novo testamento*: a lei não é mais o comando de um rei aos seus súditos, ela é a verdade universal. Moisés tinha conhecido Deus face a face; mas Cristo o conheceu espírito a espírito. Cristo não é um profeta que imaginou Deus; é o próprio espírito de Deus, e a palavra da verdade que se exprimia por ele revive em toda razão humana que se eleva à infinidade e à unidade de Deus: “Nós conhecemos, adorava repetir Spinoza, que nós habitamos em Deus e que Deus habita em nós, porque ele nos deu seu espírito.”. O cristianismo de Spinoza devia ser contestado em nome dos preconceitos tradicionais que sua doutrina se esforçava para excluir, e ele mesmo mostrou seu distanciamento pelas diferentes igrejas, nas quais não encontrava nem desinteresse moral nem pureza espiritual e que lhe parecia ter renegado o Cristo; mas é verdade, como manifesta o prefácio de suas *Œuvres posthumes*, que ele se relacionava, através de Jarigh Jelles, com um grupo de protestantes, os Menonitas, e ele deu, em mais de um lugar em seus escritos, testemunho de seu amor pelo Cristo que lhe tinha dado o exemplo de romper os limites do judaísmo, de rejeitar todo culto material e particular, para viver a vida divina em espírito e em verdade.

Nós já descrevemos esta vida divina, tal como Spinoza a celebrou na quinta parte da *Ética*. O homem não é mais que

um modo finito, aparentemente perdido no infinito de Deus; mas, como seu ser tem sua raiz em Deus, lhe é possível exprimir adequadamente, pelo desenvolvimento de sua essência própria, a essência divina. Qualquer que seja a causa particular de nossas idéias ou de nossas ações, qualquer que seja o emaranhado de eventos no qual nossa existência individual está engajada, por toda parte se encontra um único ser, uma única lei; de todos os pontos do universo, de todos os momentos do tempo, se forma em nós a idéia de Deus; ela preenche nossa alma, e a forma sobre seu modelo, como uma unidade total. Nela, nós nos sentimos viver da vida eterna, e nós estamos separados do que nós éramos no tempo. Nós não podemos ao mesmo tempo conceber a essência de Deus, e retornar sobre nossa individualidade, como se ela fosse distinta de Deus. Nós não podemos renunciar à nossa ascensão perpétua na direção de Deus, para nos questionarmos sobre os sentimentos de Deus ao nosso olhar. Toda causa de inquietude, de tristeza, é banida. A idéia de Deus tornou-se o amor intelectual de Deus. A identidade pode mesmo ir mais longe; não somos mais nós que amamos Deus, é Deus que se ama em nós com um amor eterno; o desenvolvimento infinito do ser, que se apresenta pela dedução metafísica como uma necessidade de ordem geométrica, tornou-se, na consciência do sábio, uma fonte perpétua de alegria e de beatitude; nós nos tornamos, literalmente, a glória de Deus. A doutrina religiosa de Spinoza é o misticismo, mas isento de toda prática materialista, o quietismo<sup>22</sup>, mas sem os feitiços do romance sentimental que nós lhe damos muitas vezes.

---

<sup>22</sup> **NT:** Doutrina mística segundo a qual a perfeição moral consiste na anulação da vontade, na indiferença absoluta e na união contemplativa com Deus. Teve especial difusão na Espanha e na França no século XVII.

**INFLUÊNCIA DO SPINOZISMO.** – A repercussão do spinozismo foi considerável, e podemos dizer que depois da publicação do *Traité de Théologie et de politique*<sup>23</sup> o pensamento spinozista está associado ao pensamento da humanidade. O que é mais difícil, é determinar a influência direta do spinozismo. Não houve escola spinozista, fora do pequeno grupo que encontrava na *Ética* a interpretação espiritualista e liberal do cristianismo. Leibniz, que desde sua viagem a Paris tinha tentado iniciar-se na doutrina de Spinoza e que tinha lhe visitado antes de retornar à Alemanha, se desculpa com tanta energia quanto Malebranche ou Fénelon do crime imaginário do spinozismo; contudo alguns historiadores estão se perguntando se, através da transposição finalista, o essencial do panteísmo spinozista não ressurgia com a unidade e a harmonia das mônadas em Deus, com o determinismo universal; nenhuma dúvida, em todo caso, de que Leibniz emprestou diretamente de Spinoza algumas de suas teses características: a organização da natureza ao infinito, a existência espiritual de tudo o que se apresenta como matéria, a teoria das idéias inadequadas da qual fez as pequenas percepções. É por meio de Leibniz que se exerce da maneira mais eficaz a influência spinozista. Com o *Dicionário* de [Pierre] Bayle<sup>24</sup>, Spinoza torna-se ateu de sistema; durante todo o século XVIII, ele é celebrado por uns, injuriado por outros, sempre segundo as notas do famoso *Dicionário*. Lessing defende-o primeiro. “Se eu devo me nomear segundo alguém, eu me identifico com Spinoza.”. Graças a Lessing, a Alemanha conheceu Spinoza. Gøethe lhe deve algumas de suas mais

---

<sup>23</sup> **NT:** A respeito desta obra, ver nota *supra*.

<sup>24</sup> **NT:** Trata-se do autor do *Dictionnaire Historique et Critique, Verbet Spinoza*, que pode ser encontrado no *Tome III*, p. 1767-1788, *Edition II* (1702).

profundas emoções. Kant assinala com clareza a tese pela qual a crítica se opõe ao spinozismo, a tese da *Estética transcendental*. Esta tese rejeitada pelos seus sucessores, o pensamento spinozista revive no próprio âmago de seu pensamento; mas, pelo menos na sua interpretação histórica, eles ignoram o verdadeiro caráter da substância que eles representam como uma coisa inerte e morta, eles deixam escapar a vida universal, a atividade contida e infinita do mundo spinozista. E ocorre quase da mesma maneira no século XIX com aqueles que se valem das fórmulas spinozistas, para ligar o homem à natureza, tais como Taine, por exemplo; como eles quase não distinguiram a ordem das causas fisiológicas e a ordem das causas morais, como eles não estão preocupados em estabelecer entre essas diferentes funções uma hierarquia racional e de reunir o determinismo à unidade espiritual da natureza, não podemos dizer que eles foram fiéis ao spinozismo, no que este tem de original e de característico.

É que o spinozismo, que parece ser o tipo da filosofia simples, pois repousa sobre a noção de unidade absoluta, é ao fundo uma das filosofias mais complexas. O monismo integral envolve nele uma série de doutrinas que são suscetíveis de uma interpretação negativa, e eles as ultrapassam para manifestar aquilo que elas têm de positivo. O spinozismo foi classificado como naturalismo; todo ser finito se explica por sua solidariedade com o resto do universo; mas Spinoza repele expressamente a doutrina que concebe a natureza como uma massa extensa, examina como um princípio a eternidade da matéria, sem derivar a extensão e a matéria da unidade divina que elas exprimem. O spinozismo foi classificado como racionalismo; a razão sendo a faculdade da unidade total, só há fora dela ficção, incoerência, delírio voluntário; mas a razão

não exclui nem a fé nem o sentimento, ela justifica a fé, no momento em que ela é sincera e em que ela se proíbe a especulação metafísica para se contentar com a obediência, ela esclarece o sentimento, ela lhe comunica a infinidade e a eternidade da qual ela é capaz, e para ela o homem enche sua alma do amor eterno e infinito, do amor intelectual. O spinozismo foi classificado como idealismo; nele, a idéia é um ser, dotado de atividade, capaz de se afirmar, e só tem como fundamento da verdade esta afirmação da idéia por ela mesma; mas este idealismo, longe de ser a negação da realidade, afirma o objeto da idéia como existente ao mesmo título que a idéia, como formando paralelamente a ela um aspecto da essência divina. O spinozismo foi classificado como panteísmo, porque considera todo ser vivo como participante interno da atividade radical, da causalidade de si que é Deus; mas este panteísmo não transfere para isso a divindade do perfeito ao imperfeito; longe de espalhar a divindade sobre a multidão dos seres finitos, ele a concebe como unidade, como superior à própria unidade, enquanto exclusiva de toda categoria numérica. A afirmação spinozista compreende nela o naturalismo, o racionalismo, o idealismo, o panteísmo; ela é a identidade destas quatro doutrinas, como ela é também o determinismo e a liberdade, o utilitarismo e o misticismo.

Este contraste entre a simplicidade aparente do sistema e a complexidade das teses que ele encerra levanta uma última questão. Podemos nos perguntar se a crítica não fez sua obra, se ao aprofundar cada uma das idéias reunidas na síntese spinozista ela não lhe demonstrou a incompatibilidade. Para nos limitarmos a uma só indicação, o monismo integral de Spinoza supõe a identificação perpétua da infinidade e da unidade. Ora, a crítica separou infinidade e unidade: Kant,



em particular, denunciou a antinomia das duas categorias. O espírito só pode compreender como unidade acabada o finito; o que não quer absolutamente dizer que a filosofia contrária ao spinozismo seja verdadeira, que a categoria do finito seja a condição de toda afirmação da realidade, porque a unidade do finito é necessariamente relativa e provisória. Por outro lado o finito, que foi afirmado como todo, se renova na obra de unificação; portanto, a infinidade e a unidade se juntam, não mais num todo que seria a realidade absoluta e que nós poderíamos chamar de substância, mas numa atividade que tem nela seu princípio, e que seria nosso espírito. Esta dialética, que resume a obra da crítica, mudou o terreno sobre o qual se colocava o racionalismo de Spinoza, ela lhe modificou a exposição doutrinária; mas ela não lhe alterou nem a inspiração moral, nem a eficácia prática. Ultrapassar a esfera da individualidade para tornar-se um centro de unificação total, para compreender no seu pensamento a comunidade dos seres pensantes e se associar por seu progresso ao progresso universal, tal é o ensinamento da *Ética*; e não há mestre cujo ensinamento seja mais vivo ou mais elevado, e nenhum concebe o idealismo religioso com mais pureza e mais sinceridade, e nenhum soube se desprender mais completamente dos preconceitos de momento ou dos interesses de ordem inferior para dedicar sua alma e sua vida à verdade.

LÉON BRUNSCHVICG <sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> **NOTA DO AUTOR: BIBLIOGRAFIA.** – A partir mesmo do ano da morte de Spinoza, seus amigos publicaram uma edição anônima das *Ceuvres posthumes*, com um prefácio redigido por Jarigh Jelles (1677). Dois séculos depois, com o que sobrou da subscrição instituída para erguer em La Haye uma estátua do [CONTINUA NA PRÓXIMA PÁGINA]

[CONTINUAÇÃO DA PÁGINA ANTERIOR – NOTA 25]

filósofo, decidiu-se publicar uma edição de suas obras completas. A edição, a cargo de VAN VLOTEN et LAND (La Haye, 1882-83, 2 vol. in-8°, reeditada em 1895, 3 vol. in-12), compreende:

I. *Tratado sobre a Reforma do Entendimento*, e sobre a via que melhor se dirige ao verdadeiro conhecimento das coisas (inacabado);

II. A *Ética*, demonstrada segundo a ordem geométrica e dividida em cinco partes que tratam: 1º De Deus; 2º Da antureza e da origem do espírito; 3º Da origem e da natureza das paixões; 4º Da escravidão do homem, ou das forças das paixões; 5º Da potência da inteligência ou da liberdade humana;

III. O *Tratado político*, que demonstra como a sociedade, monárquica ou aristocrática, deve ser organizada para não tombar na tirania e conservar invioláveis a paz e a liberdade dos cidadãos (inacabado);

IV. O *Tratado de teologia e de política*, contendo algumas dissertações em que se demonstra que a liberdade de filosofar não só é compatível com a preservação da piedade e da paz, como, inclusive, não pode ser abolida sem se abolir ao mesmo tempo a paz do Estado e a própria piedade;

V. As *Cartas* de alguns doutos à B. d. S. e respostas do autor que não contribuem pouco a elucidar suas outras obras (os principais correspondentes são o inglês Henri Oldenburg, Huyghens, Guillaume de Blyenberg, Albert Burgh, HugoBoxel, Simon de Vries, Jarigh Jelles, Tschirnaus, Louis Meyer a quem é endereçado a famosa carta *sobre o infinito*);

VI. O *Court Traité de Dieu, de l'homme et de sa béatitude*, conhecido depois de 1852, graças a Bøhmer e do qual existe dois manuscritos holandeses na *Bibliothèque Royale de La Haye*,

VII. As Duas primeiras *partes dos princípios da filosofia de René Descartes*<sup>26</sup>, demonstrados à maneira dos geômetras por Benoit de Spinoza de Amsterdam; com os *Pensamentos metafísicos* que explicam brevemente as questões difíceis que se põem na metafísica geral e na metafísica especial;

VIII. O *Traité de l'Arc en Ciel*, com um apêndice se reportando ao cálculo das probabilidades;

IX. Um resumo da *Grammaire de la langue hébreue* (inacabado).

As principais obras de Spinoza foram traduzidas em francês por [ÉMILE] SAISSET em 1842, e em 1878 [PAUL] JANET publicou uma versão francesa do *Court Traité*.

<sup>26</sup> NT: Vide Nota de Tradução 4 (p. 176 - *supra*).

[CONTINUAÇÃO DA PÁGINA ANTERIOR – NOTA 25]

A coletânea de UEBERWEG-HEINZE fornece a bibliografia das obras relativas a Spinoza. Para a biografia, todos os textos foram reunidos por FREUDENTHAL, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, Leipzig, 1899. As duas mais importantes se encontram na edição de Saisset, no início do segundo volume. – COLERUS (OU KOEHLER), *La vie de Benoit de Spinoza* (em holandês, 1706; depois em francês) e sobretudo LUCAS de La Haye, *La vie et l'esprit de Benoit de Spinoza*, que apareceu em 1719, mas foi redigida uma dezena de anos após a morte de Spinoza. E a estas podemos acrescentar uma terceira narrativa, reeditada por MEINSMA em sua obra sobre *Spinoza et son cercle*; La Haye, 1896. A filosofia de Spinoza foi estudada por ERDMANN, em sua *Histoire de la Philosophie*, por Bouillier, em sua *Histoire de la Philosophie cartésienne*, por KUNO FISCHER que lhe consagrou um volume. Ela foi objeto de monografias. – Na Alemanha: SIGWART, *Der spinozismus historisch und philosophisch erlautert*; Tubingue, 1839. – CAMERER, *Die Lehre Spinoza's*; Stutigart, 1877. – BOLIN, *Spinoza*; Berlin, 1894. – Na França: BRUNSCHVICG, *Spinoza*; Paris, 1894. – CHARTIER, *Spinoza*; Paris, 1901. – Na Inglaterra: POLLOCK, *Spinoza, his life and philosophy*; Londres, 1880. – MARTINEAU, *A study of Spinoza*; Londres, 1883. – CAIRD, *Spinoza*; Edimbourg e Londres, 1868. – Para os pontos particulares do sistema, é necessário assinalar a hipótese, geralmente abandonada hoje em dia, de uma evolução no pensamento de Spinoza: ARENAVIVUS, *Ueber die beiden erstein Phasen des spinozischen Pantheismus*; Leipzig, 1868. – Sobre as provas da existência de Deus: LAGNEAU, *Quelques notes sur Spinoza*, na *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1895, p. 395. – Sobre a Lógica: TRENDELENBURG, *Historische Beitrage zur Philosophie*, Berlin, 1867. – Sobre a Moral: WORMS, *La morale de Spinoza*; Paris, 1891. E sobretudo DELBOS, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza e dans l'histoire du spinozisme*; Paris, 1893. – Sobre as origens judaicas do spinozismo, as obras de JOËL, e em particular: *Zur Genesis der Lehre Spinoza's*; Breslau, 1871. – Sobre a influência do spinozismo: VAN DER LINDE, *Spinoza's Lehre und edren erste Nachwirkungen in Holland*; Gættingue, 1862. – LUDWIG STEIN, *Leibniz et Spinoza*, Berlin, 1890. – JACOBI, *Lettres à Moïse Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*, Leipzig, 1786. – DELBOS, obra citada, e GRUNWALD, *Spinoza im Deutschland*; Berlin, 1837.