

A PRESENÇA DO NEOPLATONISMO DE LEÃO HEBREU NA ÉTICA DE SPINOZA

ULYSSES PINHEIRO

*Universidade Federal do Rio de Janeiro
CNPq*

Dando início a uma longa troca epistolar com Spinoza, Hugo Boxel, jurista holandês de posições políticas liberais, interpela o filósofo sobre um assunto curioso: a existência de aparições, espectros ou fantasmas (*lemures*)¹. Eles existem? São mortais? São apenas do sexo masculino? Spinoza não o leva a sério, respondendo-lhe muitas vezes com gracejos, em um tom informal permitido pela sua amizade: “Espanto-me com aqueles que, tendo visto espectros nus, não tenham lançado um olhar sobre suas partes genitais, talvez por medo, ou porque ignoravam a diferença”². Boxel não se dá por vencido, apelando para um argumento de autoridade com uma extensa lista de autores gregos e latinos: “É certo”, diz ele já desde a primeira carta, mas também nas subsequentes, “que os Antigos acreditavam em sua existência”³. Nesse momento, Spinoza passa a discutir seriamente, não o tema proposto, mas o método de argumentação. Essa é uma das poucas passagens de seus escritos em que menciona o nome de Platão; diz ele aí:

¹ G IV, 242. As obras de Spinoza serão citadas a partir da edição de Carl Gebhardt, que publicou em 1925 a *Spinoza opera*, em quatro volumes, pela editora Carl Winter, Heidelberg. As referências serão feitas pela abreviatura G, seguida do número do volume em números romanos e pelo número da página em arábicos. No caso da *Ética demonstrada à maneira dos géometras*, usarei as seguintes abreviações para me referir às passagens da *Ética*: E4P35 = Parte IV, Proposição 35. Referências às Demonstrações, Escólios, Corolários, Definições e Axiomas de cada uma das Partes e/ou Proposições assumirão a seguinte forma: D, e, c, Def, A (assim, por exemplo, o Escólio da Proposição 3, Parte II, será referido pelo signo E2P3e). Seguirei, algumas vezes, a tradução de de Joaquim de Carvalho (Parte I), Joaquim Ferreira Gomes (Partes II e III) e Antônio Simões (Partes IV e V) (Spinoza (1973)) e, em outras vezes, a de Tomaz Tadeu (Spinoza (2008)), mas as modificarei em diversas ocasiões, para dar conta do que julgo ser uma maior fidelidade ao texto original de Spinoza.

² G IV, 251.

³ “*Certum interim est Veteres eorum existentiam credidisse*” G IV, 242.

A autoridade de Platão, de Aristóteles e de Sócrates não vale muito para mim. Seria de admirar se tivesses mencionado Epicuro, Demócrito, Lucrecio ou algum outro dentre os Atomistas e os defensores dos átomos: pois não é de se admirar que sejam aqueles que fabricaram qualidades ocultas, espécies intencionais, formas substanciais e mil outras tolices que tenham inventado espectros e fantasmas e que tenham dado fé às avós para retirar toda a autoridade de Demócrito, cuja boa reputação invejaram tanto que queimaram todos os livros que ele havia publicado com tanto louvor⁴. Se tens a intenção de lhes dar fé, quais razões terias para negar os milagres da Santa Virgem e de todos os Santos?⁵

Trechos como esse têm sido usados para marcar a diferença nítida que separaria Spinoza de qualquer traço de platonismo: ao recusar a legitimidade dos argumentos de autoridade, Spinoza não deixa, porém, de repartir a história da Filosofia em duas grandes linhagens, filiando-se decididamente a uma delas, contrastada por ele à que inicia com Platão. De fato, muitos comentários de sua obra, especialmente na tradição da história da filosofia que começa no século XX, são marcados pela vigilância atenta contra qualquer tipo de leitura “platonizante” de suas ideias – essa disposição crítica é particularmente visível, por exemplo, em Louis Althusser. Entretanto, ainda no século XVII, Leibniz atribui a Spinoza a defesa de uma “ideia platônica” da alma⁶, o que, ao contrário da disposição mais corrente da filosofia leibniziana em relação à obra de Platão, é uma crítica, e não um elogio. Seria preciso pensar, portanto, como essa decisão hermenêutica contemporânea, que procura dissociar a qualquer custo o spinozismo do platonismo, tornou-se um dado central na recepção atual da obra de Spinoza, revelando-a como um sintoma da concepção mesma de comentário que se manifesta através dela: ao desenhar essas fronteiras nítidas, o que o comentador revela não é o núcleo conceitual preciso de uma obra bem

⁴ Segundo Diógenes Laércio, em sua *Vida e doutrina de filósofos ilustres* (ix, 40), Platão teria mandado queimar as obras de Demócrito.

⁵ G IV, 261-262.

⁶ “Il avait une plaisante opinion de l’immortalité de l’âme, c’est qu’il concevait que cette idée platonique de notre être, qui est sans doute aussi éternelle que celle du cercle ou du triangle, fait proprement notre immortalité”. *Carta a Hessen-Rheinfels* (A II, 1, p. 535). A referência à obra de Leibniz é a da edição da Academia de Ciências de Berlim (*Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe – Akademie-Ausgabe*), na seguinte forma: A, seguida do número do volume em números romanos e do número da página em arábicos.

delimitada, mas a intenção que move o ato mesmo de traçar limites. Não desenvolverei esse ponto aqui; por ora, basta assinalar o gesto, comum entre muitos intérpretes recentes, de contrastar teses spinozanas, nos mais diversos âmbitos – em metafísica, ética, epistemologia, etc. –, com sua suposta contraparte “platônica”, vista sempre como uma intrusão indevida que desvirtuaria a novidade de sua filosofia da imanência. Tal correção de rumo visa, no mais das vezes, mostrar como uma interpretação que usasse elementos “platônicos” – e, frequentemente, a vagueza dessa denominação não é inteiramente dissipada – levaria o leitor a erros básicos na compreensão das ideias de Spinoza. O platonismo, nas mais diversas formas, aparece aí como uma ameaça a ser conjurada, mas nunca totalmente eliminada – quase como uma tentação, sempre presente, a que se deve renunciar para que se possa progredir na via spinozista da beatitude. Seria cansativo, e quase impossível, devido a sua abundância, citar comentadores que ilustram essa tendência. Para não deixar de dar um exemplo, porém, voltemo-nos para um caso paradigmático, o de Pierre Macherey, pois ele se preocupa em definir algumas propriedades do platonismo a ser expurgado da leitura correta da obra de Spinoza. Segundo esse último, deve-se *definitivamente* excluir

fazer da filosofia de Spinoza uma leitura platonizante, que dividiria a realidade em duas partes inconciliáveis e desiguais, uma estando submetida a um princípio de regularidade e de perfeição, enquanto que a outra seria definitivamente reenviada à condição degradada de uma natureza inferior, que teria apenas a ordem do simulacro. Um dos esforços principais de Spinoza consistiu em subtrair a ontologia de uma tal perspectiva hierarquizada, que dissocia os níveis de realidade e mede esses níveis em termos de mais e de menos: a Natureza, em todos os seus pontos, é tudo aquilo que ela pode e deve ser, isto é, perfeita, o que exclui a possibilidade de uma comparação externa entre o substancial e o modal, assim como entre os gêneros de ser corporal e mental⁷.

Os deslocamentos textuais realizados nesse trecho são represen-

⁷ MACHEREY, Pierre. *Pascal Sévérac, Le devenir actif chez Spinoza* (éd. H. Champion, collection « Travaux de philosophie », 2005). Resenha. Disponível em: <<http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20052006/macherey01022006cadreprincipal.html>>. Acesso em: 30 abr. 2015. Que seja precisamente em uma resenha do livro de Sévérac que encontramos nosso exemplo paradigmático de leitura “anti-platonizante” não é um acaso, porque essa obra é uma das que levam mais a fundo tal programa interpretativo.

tativos da estratégia dos comentários anti-platonizantes da obra de Spinoza: eles colocam, lado a lado, afirmações que patentemente não podem ser atribuídas a esse último e outras, menos obviamente incompatíveis com suas doutrinas, mas agrupadas com as demais sob o nome genérico de “platonismo”. Assim, por exemplo, no trecho citado acima, à oposição entre “realidade” e “simulacro” é assimilado o contraste, evidentemente distinto, entre “mais” e “menos” realidade, ou ainda a “comparação externa” (o que se refere, presumivelmente, a um tipo de transcendência) entre “o substancial e o modal”.

Sarah Hutton, em um texto recente, escreve que, “na maioria das abordagens sobre o surgimento da Filosofia moderna, o platonismo não é normalmente considerado como parte do quadro [...] De fato, o platonismo e a modernidade não são nem mesmo vistos como compatíveis”⁸. É como se o Seiscentos só fosse possível como uma superação do platonismo difuso do século anterior, inclusive na medida em que se dedica a corrigir as distorções que o neoplatonismo teria imposto às doutrinas de Platão. Leibniz foi parte desse retorno ao “Platão autêntico”, tanto através de suas traduções de alguns diálogos quanto de seu cuidado em separar a doutrina original de Platão, segundo ele de grande valor, dos desvios perniciosos mais recentes a que ela fora submetida. Ainda que esse esforço em direção ao redimensionamento da herança platônica marque a cultura do século XVII, as dificuldades para determinar o sentido exato que o platonismo assume nessa época estão ligadas ao fato de que o termo continua a ser usado por muitos – inclusive por aqueles que se esforçavam para evitar essa confusão, como Leibniz – para designar não apenas as doutrinas de Platão, mas também as dos neoplatônicos, desde Plotino até

⁸ Cf. a Introdução do livro *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*, editado por Douglas Hedley e Sarah Hutton (Dordrecht: Springer, 2008, p. 1). Os últimos anos têm testemunhado, porém, uma crítica em relação a essa tendência mais geral; podemos citar, além da coletânea acima, uma outra, editada por Michael Ayers, intitulada *Rationalism, Platonism and God* (Oxford: Oxford University Press, 2008); não podemos nos esquecer, além disso, de dois trabalhos clássicos sobre o tema, o de Léon Brunschvicg, “Le platonisme de Spinoza” (*Chronicon Spinozanum*, The Hague, v. 3, p. 253-268, 1923) e os de Francis Samuel Haserot, “Spinoza and the Status of Universals” (*The Philosophical Review*, Ithaca, NY, v. 59, n. 4, p. 469-492, 1950) e “Spinoza’s Definition of Attribute” (*The Philosophical Review*, Ithaca, NY, v. 62, n. 4, p. 499-513, 1953). Cf. também a Introdução escrita por Alexandre Matheron para o livro de Antonio Negri (NEGRI, Antonio. *L’anomalie sauvage*. Paris: PUF, 1982).

suas formas modernas, incluindo-se aí as versões platonizantes da Cabala. Nesse sentido, não basta nos reportarmos às obras de Platão para estabelecer o alcance que a designação de “platonismo” teve no Seiscentos. O caso particular de Spinoza é ainda mais complexo, pois há pelo menos três fontes claras para atribuir-lhe uma apropriação do platonismo, a saber: sua forte herança renascentista; a influência que sofreu de Descartes e dos cartesianos⁹, e as leituras que fez de escritos cabalísticos, ainda que, na maturidade, os rejeitasse como uma forma vulgar de misticismo¹⁰. Dessa forma, o neoplatonismo cabalístico era preexistente ao – e foi modificado pelo – platonismo cartesiano, uma vez que esse último foi introduzido mais tardiamente em sua formação intelectual.

Detenhamo-nos em um exemplo particular para ilustrar a complexa recepção que Platão e o platonismo tiveram por parte de Spinoza. Como muitos outros leitores dos séculos XVI e XVII, Spinoza tinha em sua biblioteca pessoal o livro *Diálogos de amor*, escrito pelo filósofo judeu-português Judah Abravanel; nesse diálogo, Filon, enamorado por sua discípula Sofia, trata de estabelecer o amor como princípio cosmológico do Universo. As ideias de Leão Hebreu, como Abravanel também era conhecido¹¹, deixaram claras marcas no *Breve tratado*, obra de juventude de Spinoza que pode ser considerada uma espécie de proto-*Ética*, pois guarda inúmeras semelhanças formais e conteudísticas com sua principal obra de maturidade, a *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Tais semelhanças não nos devem cegar, porém, para as importantes diferenças que existem entre os dois livros; ora, são justamente essas diferenças que levaram muitos comentadores a sustentar a interpretação segundo a qual o neoplatonismo de Leão Hebreu não sobreviveu até a época da escrita da *Ética*, a qual, ainda segundo os mesmos intér-

⁹ Cf. sobre esse último tópico o bem informado artigo de VAN RULER, Han. Substituting Aristotle: Platonic Themes in Dutch Cartesianism. In: HEDLEY; HUTTON, 2008, p. 159-176. Sobre o platonismo do próprio Descartes, e sua conseqüente transmissão a Spinoza, cf. AYERS. Spinoza, Platonism and Naturalism. In: AYERS, 2007, p. 53-78.

¹⁰ Cf. o capítulo IX do *Tratado teológico-político*.

¹¹ O livro de Leão Hebreu foi provavelmente escrito originalmente em italiano; Spinoza possuía uma edição In-Quarto do livro em uma tradução espanhola. Sobre as duas faces da Filosofia de Leão Hebreu – uma marcada pelo platonismo islâmico de Avicena e Maimônides e outra por Plotino e a Cabala – ver o verbete *Judah Abrabanel* na *Stanford Encyclopedia of Philosophy* de autoria de Aaron Hughes. Disponível em: <<http://Plato.stanford.edu/entries/abrabanel/#Lif>>. Acesso em: 18 maio 2015.

pretes, seria anti-platônica por excelência. Assim, Antonio Negri propõe¹² que a composição do *Tratado teológico-político*, verdadeira *irrupção* no interior do processo de redação da *Ética*, ao impor-se com uma urgência inadiável, devido à crise política conjuntural na qual foi gestado, foi a responsável por introduzir, desde a Parte III dessa última obra, quando Spinoza enfim retomou sua escrita, um forte elemento materialista em um livro que, até então, tinha, em suas Partes I e II, um marcado caráter neoplatônico¹³. Proporei, a seguir, que, ao contrário do que propõe Negri, tais elementos neoplatônicos não só permanecem na obra da maturidade, mas desempenham um papel central em sua compreensão¹⁴.

Para permanecer fiel ao tema deste colóquio, as “artes do discurso”, examinarei um gênero literário específico, no interior da obra de Spinoza, para marcar essa continuidade. Refiro-me aqui ao gênero epistolar: é sobretudo na “impalpável República das Letras”¹⁵, um território construído, desde a Renascença italiana, pela troca de correspondências entre eruditos e cientistas de toda a Europa, que podemos estabelecer a presença dos temas platônicos de Leão Hebreu na *Ética* de Spinoza, mostrando que eles não são menções marginais, mas condição da inteligibilidade do texto como um todo. Se isso é possível, é porque as cartas atravessam os diversos períodos de sua vida intelectual, sendo, por essa razão, um território propício para identificar continuidades onde muitos, como Negri, viram apenas rupturas.

Devemos desde já admitir, porém, que não é uma tarefa fácil estabelecer a presença do pensamento de Leão Hebreu na *Ética*, pois Spinoza é, nessa obra, extremamente econômico ao fornecer referências bibliográficas. Sendo escrita “segundo a maneira de demonstrar dos geômetras”, a *Ética*

¹² Cf. NEGRI, 1982.

¹³ Como se sabe, Spinoza interrompeu a escrita da *Ética* em 1665, só a retomando cinco anos depois, com o fim do processo de redação e publicação do *Tratado teológico-político*. A *Ética* seria completada dentro de mais cinco anos, em 1675, quando, prestes a publicá-la, Spinoza a retira do prelo, por receio das represálias que já se anunciavam.

¹⁴ No Prefácio que escreveu para *Anomalia selvagem*, Alexandre Matheron critica a interpretação de Negri, mostrando como temas neoplatônicos sobrevivem na Parte V da *Ética*. Pretendo ir ainda mais longe do que Matheron, ao mostrar que, mais do que uma simples presença visível na obra madura de Spinoza, o neoplatonismo é um elemento estruturante de seu pensamento da época.

¹⁵ Segundo a expressão de Maxime Rovere em sua Introdução à *Correspondência* de Spinoza (Paris: Flammarion, 2010, p. 28).

desenvolve-se do ponto de vista a-histórico da eternidade matemática – o único autor nominalmente citado em todo o livro é Descartes, uma exceção justamente porque foi o inspirador desse modo de exposição filosófica, sendo seus escritos, portanto, passíveis de ser assimilados pelo discurso “geométrico” de Spinoza. A referência a cartas escritas na mesma época de composição do livro, bem como à análise de algumas de suas expressões e conceitos, será o meio indireto de determinar tal presença elíptica.

Antes de nos deter na análise da correspondência de Spinoza, porém, será útil examinar, preliminarmente, as imagens associadas ao nome de Platão em seus livros. No *Breve tratado*, que contém a primeira versão sistemática da metafísica spinozana, o nome “Platão” aparece uma única vez. Embora essa seja a obra de Spinoza em que o platonismo está mais claramente presente – sendo reconhecido até mesmo pelos comentadores “anti-platonizantes”, que, como vimos, veem nesse livro de juventude uma etapa superada pela filosofia madura de Spinoza, e superada *justamente na medida* em que deixou de lado o platonismo –, essa menção a “Platão” ocorre em um contexto crítico (embora, é verdade, não diretamente dirigida ao próprio filósofo grego, mas a seus “seguidores”). A passagem na qual o nome aparece é dedicada a criticar uma primeira objeção ao necessitarismo (notemos que se trata do capítulo intitulado “Da predestinação divina”), segundo a qual admitir que tudo se segue necessariamente de Deus, entendido como “causa única” de toda a realidade, deixaria sem explicação possível o fato de haver “desordens na Natureza” (*verwarringe in de Natuur*).

Uma tal objeção, escreve Spinoza, provém dessa ignorância [viz, da ignorância da totalidade das causas das coisas], de eles construírem ideias universais com as quais creem que as coisas particulares devam concordar para ser perfeitas. Eles afirmam que essas ideias estão no entendimento de Deus [verstand van God], como muitos dos seguidores de Platão [veel van Platoos Navolgers] o disseram, a saber, que tais ideias universais [algemeene Ideen] (como racional, animal, e outras semelhantes) foram criadas por Deus...

Como podemos ver, a crítica ao platonismo é ainda mais res-trita: seu alvo não são os platônicos em geral, mas apenas “muitos dos [sens] seguidores” (*veel van Platoos Navolgers*) – e talvez desse grupo fosse excluído o próprio Platão. É difícil determinar com exatidão quais são os

membros dessa subclasse, embora seja claro que ela se refere pelo menos ao platonismo cristianizado dos agostinianos, mas ela é estendida, logo a seguir “àqueles que seguem Aristóteles” (*die Aristotelem volgen*)¹⁶ (e agora sem nenhuma restrição, incluindo *todos* os seus discípulos). À diferença dos platônicos, diz aí Spinoza, os aristotélicos reconhecem que essas “coisas” (a saber, os universais) não são reais, mas apenas seres de razão; ainda assim, ele prossegue, eles voltam sub-repticiamente a considerá-las como existentes, na medida em que afirmam que o auxílio de Deus “não se estende às coisas particulares, mas somente aos gêneros [*geslagte*]. Por exemplo, Deus nunca concedeu seu auxílio a Bucéfalo, etc., mas antes a todo o gênero Cavalos”¹⁷. A crítica feita por Spinoza consiste em afirmar que tanto os “platônicos” (ou, ao menos, alguns dentre eles) quanto os “aristotélicos” (todos eles), devido a sua teoria realista das ideias abstratas, introduzem na Natureza uma noção de “imperfeição” que um nominalista, como ele se revela aqui, não poderia aceitar. “Eles” são, pois, os que introduzem alguma forma de imperfeição nas realidades particulares, preservando os universais no reino das entidades perfeitas. Ao recusar tal reificação dos universais, Spinoza estabeleceria, a um só tempo, a perfeição de todos os particulares e a falsidade dos universais abstratos.

Na obra que escreveu após o *Breve tratado*, os *Pensamentos metafísicos*, acrescentada como um apêndice aos *Princípios da Filosofia de Descartes*, Spinoza, ao opor mais uma vez Platão a Aristóteles, parece novamente reservar suas críticas mais duras a esse último. De fato, se, no *Breve tratado*, a crítica aos platônicos era suavizada por uma restrição do escopo do grupo a que se dirigia (como vimos, ela era dirigida a “muitos dos seguidores de Platão”), nos *Pensamentos metafísicos* constatamos uma ambiguidade na crítica ao próprio Platão. No capítulo 1 da Parte I dessa obra¹⁸, mais uma vez o nome de Platão é associado a uma operação indevida de reificação de entidades de razão (que incluem os, mas não se limitam aos, universais), através da qual se supõe existir “fora do intelecto” um tipo de coisa que, de fato só pode existir nele. Spinoza nega, nesse trecho, o nome de “ideia”

¹⁶ *KV*, I, vi, § 7; *G I*, 43. A sigla *KV* refere-se ao título dessa obra na língua em que chegou até nós, o holandês: *Korte Verhandeling van God / de Mensch em des Zelfs Welstand*.

¹⁷ *Id.*, loc. cit.

¹⁸ *G I*, 235.

a esses seres de razão – esse nome deveria, segundo ele, ser reservado aos modos do pensamento que representam coisas reais fora da mente –, não negando, porém, que eles sejam itens existentes na mente. Porque os seres de razão são apenas auxiliares da memória, Platão tinha certa razão (*Plato* [...] *non magis erravit, quàm qui dixerat...*) ao definir o homem como um “animal bípede sem plumas”, tanto quanto teria se o definisse como “animal racional”. É Aristóteles, porém, que “errou gravemente” (*gravissimè erravit*) ao reificar a definição do homem pela fórmula “animal racional”, como se esse tipo de procedimento mnemônico pudesse dar conta da essência das coisas. A suspensão de juízo final em relação a Platão (“quanto a saber se Platão procedeu bem, pode-se questionar. Mas não é aqui o lugar [de tratar disso]”) parece deixá-lo em melhor situação do que Aristóteles, o qual, segundo Spinoza, decididamente transformou os seres de razão em coisas reais. A promessa não cumprida de Spinoza de voltar a tratar de Platão mais adiante não nos permite, porém, estabelecer com precisão por que ele poderia ser, ao menos em parte, poupado do erro de Aristóteles.

Passemos, para terminar este exame preliminar dos livros, ao modo como Platão é figurado no *Tratado teológico-político*; como lembramos acima, este livro interrompeu o trabalho de escrita da *Ética*, impondo-se, no ano de 1665, como uma necessidade pragmática de engajar-se nos conflitos políticos da Holanda¹⁹. No prefácio do *Teológico-político*, as “especulações dos aristotélicos e dos platônicos” são igualmente criticadas, na medida em que os supostos porta-vozes da religião, “cheios de soberba”, as utilizam como a base de seus raciocínios, adaptando a elas a sagrada Escritura. Dessa forma, conclui Spinoza, “não lhes bastava já enlouquecer [*insanire*] com os gregos, quiseram também que os profetas delirassem [*deliravisse*] com eles”²⁰. Novamente aqui, porém, as críticas são dirigidas sobretudo aos teólogos, pastores e padres que, à maneira de Maimônides, quiseram forçar as Escrituras dentro dos moldes de um pensamento que lhes era estrangeiro, mais do que a Platão e a Aristóteles eles mesmos – embora a construção da frase indique que parte da “insanidade” já estava presente nos próprios gregos, com os quais os teólogos e pregadores entraram em uma espécie de

¹⁹ Sobre as motivações para a interrupção da composição da *Ética* e para a redação do *TTP*, cf. carta a Oldenbourg de outubro de 1665 (Carta 30 – G IV, 166).

²⁰ G III, 9.

deriva rumo à desrazão²¹. Como quer que seja, é sobretudo à interpretação deturpada da Bíblia e sua confusão com o uso da luz natural da razão na filosofia que a crítica de Spinoza é dirigida aqui. Ao mostrar, mais adiante²², que a Bíblia ensina apenas “coisas muito simples”, não visando nada além do que à “obediência”, a menção a Aristóteles e Platão reaparece no início de uma lista que permanece em aberto: à luz das “invenções [*commenta*] de Aristóteles, ou de Platão ou de um de seus semelhantes” [“*Aristotelis, aut Platonis, aut alterius similis*”], diz ele, os supostos “mistérios” que os filósofos platônicos e aristotélicos encontram na Escritura “seria frequentemente mais fácil ao último dos ignorantes ver em sonhos do que ao maior letrado descobrir [nela]”²³. Na nota que comenta esse trecho, os tradutores da recente edição francesa do *Teológico-político*, Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moureau, sugerem que, enquanto a menção a Aristóteles, no contexto dessa obra, o relaciona geralmente a Maimônides, o autor visado pela menção a Platão seria Leão Hebreu²⁴ – sugestão um tanto apressada, veremos, pois, ao contrário do que ocorre com Maimônides, a leitura que Leão Hebreu faz de termos e personagens bíblicos encontra registros semelhantes na pluma do próprio Spinoza.

Isso ficará claro a partir de agora, quando, finalmente, nos dirigirmos à correspondência de Spinoza. Retornemos brevemente, em primeiro lugar, à correspondência trocada com Boxel sobre os fantasmas, em 1674. Ao opor Platão a Demócrito, seu elogio aos atomistas não significa que Spinoza compartilhava todas as suas doutrinas – em especial, devemos lembrar que ele defende que a matéria é contínua e plena –, mas apenas que o naturalismo desses autores os distinguia dos “inventores de

²¹ O tradutor do *TTP* para o português, Diogo Pires Aurélio, em uma sua nota a esse trecho, rende-se, um pouco rapidamente demais, à imagem corrente da modernidade como uma recusa total da Filosofia antiga, quando escreve que “as referências de Spinoza às ‘especulações dos aristotélicos ou dos platônicos’, com a manifesta carga crítica de que sempre se acompanham, refletem, antes de mais, o ambiente em que se processa a ruptura com a escolástica e se afirma o pensamento moderno”. “Expressões semelhantes”, ele continua, “encontram-se com frequência em Descartes, Bacon, Galileu ou Hobbes”. SPINOZA, Baruch. *Tratado teológico político*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 313, n. 6.

²² G III, 168.

²³ G III, 168.

²⁴ Cf. SPINOZA, Baruch. *Traité théologique-politique*. Paris: PUF, 1999, p. 760, nota 7.

ficções”. É de se notar que, embora tenha mencionado um trio – Platão, Aristóteles e Sócrates –, são apenas doutrinas aristotélicas que ilustram o gênero de ficção fabricada por esses filósofos: as qualidades ocultas, as espécies intencionais e as formas substanciais são todas elas conceitos da filosofia escolástica de inspiração aristotélica. Ainda assim, a inclusão de Platão nessa lista indica que Spinoza via sua teoria como outra forma de inventar fantasmas e espectros, ou seja, de dar um estatuto real para entidades imaginárias. *Quais* entidades da filosofia platônica seriam objeto dessa crítica não é, entretanto, explicitado: a vagueza da frase poderia nos induzir a pensar que a totalidade do que Platão escreveu seria um amontoado de credices sem sentido diante da atitude naturalista adotada por Spinoza. De fato, o que parece estar sendo oposto nessa guerra entre duas tradições de pensamento são disposições de princípio, as quais, uma vez aceitas, levam, em um caso, à produção sistemática de ficções absurdas e, noutro caso, à sóbria descoberta da verdade. Essa condenação de princípio – ou: dos Princípios – da filosofia platônica nos deixa ainda a alternativa de perguntar se o próprio Spinoza, *malgré lui*, não conviveria, em suas próprias teorias, com uma forma qualquer de platonismo – ou se, talvez, ele não estivesse engajado em um projeto de reformular o platonismo em um vocabulário naturalista, preservando dele tanto quanto fosse possível de verdade, assim como, no *Tratado teológico-político*, seu projeto era o de preservar ao máximo a verdade da Escritura, *até onde* ela não fosse contra os princípios da “verdadeira filosofia” – isto é, no naturalismo²⁵.

É na correspondência com Henri Oldenbourg que podemos traçar mais claramente o percurso de Spinoza com relação a certas teses neoplatônicas presentes nos *Diálogos* de Leão Hebreu – embora de forma indireta, pois seu nome não é nunca mencionado nessa troca epistolar. Oldenbourg, membro da Royal Society de Londres, foi o correspondente mais constante de Spinoza – sua correspondência se estende de 1661 até um ano antes da morte do filósofo – e, sem dúvida, um de seus melhores amigos. Em uma carta datada de 20 de novembro de 1665, ao explicar como

²⁵ Spinoza era visto por muitos, em sua época, como o renovador dos naturalistas modernos. Cf. Leibniz: “*Spinoza incipit ubi Cartesius desinit: in naturalismo*”. LEIBNIZ, G. W. *Animadversiones ad J. G. Wachteri librum de recondita Hebraeorum Philosophia*. Estabelecimento do texto e tradução de A. Foucher de Careil. In: _____. *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*. Paris: 1854, in-8°, p. 48.

entende as relações entre parte e todo, Spinoza afirma que a mente, tanto quanto o corpo, deve ser entendida como parte da Natureza. “Considero”, ele diz, “que há igualmente na Natureza uma potência infinita de pensar [*potentiam infinitam cogitandi*] que, enquanto infinita, contém em si objetivamente a Natureza inteira, e cujos pensamentos procedem da mesma maneira que a Natureza, que é, por certo, seu ideato”²⁶. 1665, lembremos, é o ano em que Spinoza interrompe a redação da *Ética* para escrever o *Tratado teológico-político*; nesta altura, as Partes I e II da *Ética* já estavam escritas, talvez até mesmo em sua forma definitiva. É através dessa entidade intermediária, o intelecto infinito de Deus, que Spinoza explicará a união da mente com a totalidade da Natureza pelo amor intelectual de Deus. De fato, nas últimas palavras que Spinoza escreve sobre nossa “beatitude” na *Ética*²⁷ (i.e., E5P40e), a tese do pertencimento das mentes individuais ao intelecto infinito de Deus aparece como a conclusão do argumento central do livro como um todo: “nossa mente, à medida que compreende, é um modo eterno do pensamento [*æternus cogitandi modus*], que é determinado por um outro modo do pensamento, e este ainda por um outro, e assim ao infinito, de maneira que todos eles, juntos, constituem o intelecto eterno e infinito de Deus”.

A sombra de Leão Hebreu insinua-se claramente nessa carta a Oldenbourg, em que Spinoza expõe essa que é uma das teses centrais tanto do *Breve tratado* quanto da Parte I da *Ética*, segundo a qual todas as coisas finitas são partes dos modos infinitos de Deus, do qual derivam por uma causalidade imanente (a qual substitui a causalidade por emanção de Leão Hebreu). Embora não se saiba desde quando Spinoza possuía os *Diálogos de amor*, é bem provável que esse fosse um livro que adquirira em sua juventude, durante seu período de formação na comunidade judaica de Amsterdã. A posse de livros nas, em geral, modestas bibliotecas pessoais do século XVII era um indício quase certo de que eles foram lidos por seus donos; é claro que, desse fato, não se pode inferir, sem mais, uma relação clara de influência. É verdade também que o tema do amor intelectual de Deus estava presente em outros autores conhecidos por Spinoza, como Hasdais

²⁶ G IV, 173-174.

²⁷ E5P41-42 não dizem respeito à “parte da mente que é eternal” e não são, portanto, o objeto do terceiro gênero do conhecimento. A *Ética*, em certo sentido, *termina* em E5P40S.

Crescas e Maimônides, além de atravessar boa parte da tradição teológica judaica e cristã. Mais do que estabelecer influências, porém, interessa-me aqui reconhecer certas ressonâncias, as quais indicam um solo epistêmico comum. Assim, no terceiro dos *Diálogos*, a *persona* de Leão Hebreu, Fílon, explica a sua discípula Sofia como o Amor é derivado do fato de que o Intelecto divino se contempla a si mesmo: uma vez que o Intelecto, diz Fílon, que contém em si mesmo todas as Ideias, é o filho de Deus, produzido por Ele *ab aeterno*, o Amor tem sua origem na autocontemplação do Intelecto – e, através desse amor por si mesmo, o Mundo dos indivíduos finitos veio à existência. Seria justo expressar essa mesma tese em termos spinozanos, dizendo que o Intelecto é o modo infinito do pensamento, enquanto o Amor é o modo infinito mediato, causado pelo Intelecto infinito de Deus²⁸. Além disso, Leão Hebreu antecipa, pouco antes desse trecho, a solução de uma dificuldade também respondida da mesma forma por Spinoza, na *Ética*, a saber: se o amor indica, de alguma forma, uma falta ou imperfeição da parte do amante, como se pode atribuir a Deus o amor? Tal dificuldade é ainda maior para Spinoza, já que sua definição de amor na Parte III da *Ética* incluía, entre suas notas características, a distinção entre o objeto amado e o amante: “O amor”, define aí Spinoza, “é a alegria acompanhada pela ideia de uma causa exterior”²⁹. Ora, a alegria indica a passagem a uma maior perfeição, o que, a princípio, não pode ocorrer no caso de Deus, que é o ente sumamente perfeito.

Diante de um dilema semelhante, Sofia, após a explicação que lhe dera Fílon, segundo a qual “quando é amante em ato, torna-se uma mesma coisa com o amado e o amor”³⁰, a resume da seguinte maneira:

Compreendi o que acabas de dizer acerca do amor intrínseco de Deus: embora nós lhe atribuamos nascimento e admitamos que nasceu de Deus amante e amado, con-

²⁸ Essa é a interpretação formulada por Jean-Marie Beyssade para o conteúdo do modo infinito mediato do pensamento. Cf. BEYSSADE, Jean-Marie. Sur le mode infini médiat dans l’attribut de la pensée. Du problème (lettre 64) à une solution (*Éthique* V, 36). *Revue Philosophique de la France et de l’étranger*, Paris, ano 119, v. 184, n. 1, janv.-mars, 1994.

²⁹ E3Def. dos Afetos, 6.

³⁰ LEÃO HEBREU. *Diálogos de amor*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, p. 294.

*tudo aquela amor procedeu de Deus ab eterno, e é uno em sua unidade, eterno em sua eternidade*³¹.

Ou, nas palavras de Spinoza³², referindo-se a outra entidade eterna, a essência da mente humana: “para que se explique mais facilmente e se compreenda melhor o que queremos mostrar” (a saber, que a eternidade pode ser pensada como se fosse uma passagem a um estado mais perfeito) “consideraremos como se ela [a mente] viesse começar a sê-lo [eterna]”. O amor intelectual de Deus, assim como o que afeta a “parte eterna da mente”, é um tipo de amor eterno ou beatitude que não envolve, por definição, exterioridade. Daí se explica por que, no registro temporal, pode haver alegrias que não são formas de amor, na medida em que não se relacionam a um determinado objeto claramente discernível, e por que, do ponto de vista da eternidade, toda alegria é imediatamente amor. De fato, o amor é o único afeto referido a Deus por Spinoza e Leão Hebreu³³, não porque ele não inclua em sua definição a alegria, mas antes porque, no caso de Deus, toda alegria é redutível à “satisfação de si mesmo”, a qual, por se tratar de um objeto eterno, está sempre dada em ato. Não há, pois, ao contrário do que ocorre no caso dos afetos que se dão na duração, diferentes tipos de alegria, variando de acordo com suas distintas causas, mas um único objeto, e uma única alegria, o amor.

A mesma mediação entre o absolutamente infinito e o finito pelo intelecto infinito de Deus encontra-se expressa em um vocabulário ainda mais próximo do de Leão Hebreu em outra carta a Oldenbourg, desta vez de 1675, quando a publicação da *Ética* já tinha sido descartada, por razões prudenciais ligadas ao clima político que cercou os preparativos de sua impressão. Explicando a Oldenbourg sua visão sobre a salvação e a beatitude, Spinoza afirma que

não é absolutamente necessário para a salvação conhecer o Cristo segundo a carne. Mas, sobre o Filho eterno de Deus, isto é, sobre a sabedoria eterna de Deus [eterno

³¹ LEÃO HEBREU, 2001, p. 295.

³² E5P31e.

³³ Obviamente, como o amor é, para Spinoza, uma forma de alegria, também essa última é atribuída a Deus, bem como sua modificação reflexiva, a satisfação de si e a glória (sobre esses pontos, cf. E5P36e).

illo Dei filio, hoc est Dei aeterna sapientia], *que se manifestou em todas as coisas, e sobretudo na mente humana, e em particular em Jesus Cristo, sou de opinião inteiramente distinta*³⁴.

É bem verdade que o vocabulário de Spinoza nessa passagem aproxima-se mais da cabala cristianizada do que da tradição puramente judaica a que pertence Leão Hebreu, o que talvez reflita seu afastamento da comunidade judaica da Holanda e sua aproximação dos cristãos liberais. Mas o esquema ontológico mobilizado por ambos é, em linhas gerais, o mesmo. Ainda no terceiro *Diálogo*, diante da afirmação de Fílon de que “o mundo, como qualquer outra coisa feita e gerada, é engendrado de dois pais, pai e mãe, e destes não poderia ser gerado senão mediante o amor de um para com o outro, que os une no ato gerativo”, Sofia pergunta-lhe quem são os dois pais, ou genitores do mundo. Fílon responde-lhe:

Como já te disse, os primeiros pais são um em Deus, e são a suma Beleza (ou suma Bondade, como lhe chama Platão), que é o verdadeiro pai, primeiro amado; e a Mente divina, ou Sapiência, ou seja, visão, que, conhecendo a sua beleza, ama e produz o amor intrínseco [...] Amando, pois, a Divindade a sua própria beleza, desejou produzir filho à sua semelhança, e este desejo foi o primeiro amor extrínseco, isto é, de Deus para com o mundo produzido. Quando este nasceu, deu origem à primeira criação dos primeiros pais mundanos e do próprio mundo. [...] Aos dois primeiros gerados por Deus na criação do mundo, a saber: o Intelecto primeiro, em que resplandecem todas as Ideias do sumo Artífice, que é pai formador e engendrador do mundo; e o Caos, umbrífero da sombra de todas as “Ideias”, pois contém todas as essências delas...³⁵.

À parte algumas distinções importantes, derivadas do aristotelismo também presente em Leão Hebreu – por exemplo, a noção de uma passividade original, assimilada ao princípio feminino da criação –, a qual Spinoza certamente veria como uma ilusão imaginativa, tanto quanto o sexo dos fantasmas de Boxel, o esquema ontológico é notavelmente semelhante nos dois autores: como primeira emanção de Deus, o Intelecto ativo é causa próxima do amor de Deus por si mesmo e pelo mundo, enquanto que a modificação infinita mediata que lhe segue contém em si a totalidade das

³⁴ G IV, 308.

³⁵ LEÃO HEBREU, 2001, p. 295.

essências das coisas³⁶. Nas Proposições 35 e 36 da Parte V da *Ética*, Spinoza prova que “Deus se ama a si mesmo por um amor intelectual infinito” e que Deus, “na medida em que se ama a si mesmo, ama os homens e, por conseguinte, que o amor de Deus pelos homens e o Amor intelectual da Mente em direção a Deus é uma só e mesma coisa”. Tanto em Spinoza quanto em Leão Hebreu, portanto, a linguagem figurada dos escritos religiosos é racionalizada por uma metafísica rigorosa. No caso do *Tratado teológico-político*, por exemplo – e esse ponto volta a tocar no tema central deste colóquio, as “artes do discurso” –, Spinoza procura mostrar que o texto bíblico – tanto os testemunhos dos profetas quanto a boa nova cristã – poderá conduzir à salvação do vulgo, desde que entendido a partir de uma leitura que preserve ao máximo a *literalidade do texto*. Curiosa noção de literalidade, que só sobrevive quando todo o vocabulário bíblico teve seu sentido determinado segundo os parâmetros da metafísica verdadeira – isto é, da metafísica spinozana. Tal tarefa exige um duplo registro no qual o texto deve ser escrito: um registro racional, do qual emerge uma leitura literal da Bíblia e na qual o texto bíblico se mostra, em seu núcleo, de acordo com as teses spinozanas acerca da “verdadeira religião” expostas na *Ética*, e um registro imaginativo, mas visto ele mesmo a partir do ponto de vista absoluto da razão, no qual a literalidade do texto também é mantida, bem como seu acordo com a verdadeira filosofia, e a salvação dos ignorantes se mostra finalmente possível, desde que separemos de uma vez por todas ciência e fé, razão e imaginação. É só em último caso, tal como ocorre em outra carta a Oldenbourg, de 1 de janeiro de 1676, que Spinoza trata o texto bíblico de forma alegórica, como no caso em que Jesus ressuscitou dos mortos – segundo ele, “essas, e todas as outras aparições [*haec, & plura alia hujusmodi apparitiones*], ou seja, revelações do mesmo tipo, foram acomodadas ao alcance e às opiniões dos homens, a quem Deus queria revelar seu pensamento [*mentem suam*]”³⁷. Note-se que Spinoza reduz tais crenças a “aparições” (*apparitiones*), tais como os fantasmas de Boxel, mas que ele só pode fazer isso ao entender *literalmente* a tese de que Deus quer revelar, através da imaginação, seu pensamento aos homens.

³⁶ Sobre essa interpretação dos modos infinitos mediatos, cf. meu artigo: PINHEIRO, Ulysses. Looking for Spinoza’s Missing Mediate Infinite Mode of Thought. *The Philosophical Forum*, v. 46, n. 4, p. 363-376, Winter 2015.

³⁷ Carta 75, G IV, 314.

O que podemos concluir sobre relações de Spinoza com Platão e com o platonismo a partir desse breve percurso cronológico ao longo de suas obras e cartas? A maioria das passagens, como vimos, dirige-se mais aos “seguidores de Platão” do que ao próprio filósofo; uma crítica direta a Platão aparece claramente, porém, na carta a Boxel. O teor dessa crítica consiste em um ataque a todos os filósofos – e Platão seria apenas mais um dentre eles – que erigem como reais entidades imaginárias e *transcendentes* (lembramos que o naturalismo, no século XVII, era uma forma de afirmar a imanência de todas as coisas à Natureza³⁸). No *Breve tratado*, Spinoza criticava o subgrupo dos “platônicos” que, ao reificarem ideias abstratas, as elegiam como critério para medir o grau de perfeição das coisas particulares que, supostamente, dependiam de alguma forma delas.

É importante notar que a crítica ao platonismo desenvolvida por Spinoza neste ponto do *Breve tratado* é exatamente a mesma que a que as leituras anti-platonizantes de Spinoza geralmente dirigem contra as interpretações platonizantes de sua obra³⁹. Notemos, pois, o que Spinoza não critica no “platonismo”, ao menos tal como esse termo era usualmente entendido no século XVII⁴⁰: ele não nega que existam ideias no intelecto de Deus – apenas, elas são ideias de coisas particulares, e não de universais – e não nega tampouco que as coisas particulares existentes em ato tenham essa contraparte eterna – e, portanto, mais perfeita – contida na realidade sumamente perfeita, a realidade das ideias divinas. Por isso mesmo, o argumento

³⁸ Muitas vezes, o naturalismo era, por isso mesmo, assimilado ao materialismo. O caso de Spinoza não foi diferente – lembremos do epíteto que lhe foi atribuído por Pierre Bayle, o de “ateu de sistema” –, embora uma leitura apenas superficial de sua obra fosse suficiente para nos convencer do contrário, na medida em que o Pensamento (bem como outros infinitos atributos de Deus) é irreduzível à Extensão. O naturalismo era, para Spinoza, uma forma de afirmar a imanência de todas as coisas a Deus, e não de afirmar o materialismo.

³⁹ Ver, por exemplo, a resenha de Macherey citada mais acima.

⁴⁰ A compreensão do que cai ou não sob o escopo desse termo no Seiscentos é problemática, dentre outras razões porque é nessa época que se começa a realizar uma partilha entre o “verdadeiro” Platão e suas leituras Renascentistas e neoplatônicas. Ao nos referirmos, pois, ao que “usualmente” se entendia por “platonismo”, devemos ter consciência de que se tratava, à época, de um campo de disputa. Um dos agentes dessa separação é Leibniz, a quem podemos remeter as características listadas acima como as pertencentes a uma compreensão usual do “platonismo” no XVII; nesse contexto, tal leitura pode ser dita “usual” apenas retrospectivamente, na medida em que reconhecemos a preponderância final da interpretação de Leibniz sobre esse tópico.

central do *Breve tratado* consistirá em hierarquizar a realidade segundo graus de perfeição, mostrando que é somente através do “quarto tipo de conhecimento” que podemos nos unir a um objeto perfeito – Deus – e nos instalar, assim, na eternidade. Se esse argumento contém algo de platônico – ou melhor, de neoplatônico –, então a tese de Macherey é correta ao assinalar que Spinoza nega os universais, mas incorreta ao identificar essa recusa com a recusa ao platonismo *tout court*. Por conseguinte, se quisermos atribuir a Spinoza uma herança platônica que alcance até mesmo sua obra madura, devemos incorporar a esse platonismo a crítica que o próprio Spinoza já fazia aos platônicos (ou a uma parcela deles) em sua obra de juventude. Ou seja, a obra de Spinoza pode ser caracterizada como platônica em sua maturidade apenas se ela não incluir aquilo que ele mesmo já havia recusado anos antes⁴¹. Além disso, porém, o que a crítica aos platônicos no *Breve tratado* mostra é que há um problema na interpretação dos comentaristas anti-platonizantes, na medida mesmo em que eles reconhecem que essa obra de juventude era, ao menos parcialmente, um texto com influências platônicas; se o que Spinoza criticou lá não o impediu de escrever um texto que é, ao menos em certo sentido, “platônico”, então é preciso redimensionar em que exatamente o platonismo de Spinoza consiste, bem como sua eventual permanência em obras mais tardias.

Seria necessário ainda elencar positivamente os demais elementos que poderíamos identificar como platônicos – e, especialmente, os que indicam uma continuidade ou um solo epistêmico comum com a metafísica neoplatônica de Leão Hebreu – na *Ética* de Spinoza. Como isso não será possível no momento, termino com uma breve indicação, referente ao conceito de perfeição. Sempre que afirma, na *Ética*, que a perfeição da mente humana é diretamente proporcional a sua participação na natureza divina – e o verbo usado aqui é exatamente esse, “participar”, “*participare*”

⁴¹ Essa regra de leitura não seria, porém, circular, na medida em que já supõe que não teria havido modificações substantivas entre essas duas fases da obra de Spinoza? Talvez não, pois ela pode ser entendida, inversamente, como o estabelecimento de um critério *negativo* para estabelecer a sobrevivência de temas platônicos na obra madura de Spinoza. Tal regra de leitura teria então a seguinte formulação: “não se deve excluir a presença de teses platônicas na obra madura de Spinoza, desde que tais teses não tenham sido objeto explícito de críticas do próprio Spinoza em textos anteriores”. Restaria ainda, é claro, mostrar *positivamente* a presença de tais temas platônicos em sua obra madura, o que só pode ser feito pela análise dos textos relevantes.

(cf. E4P55e: “*quo majori laetitia afficimur, eo ad majorem perfectionem transimus, hoc est eo nos magis de natura divina participare necesse est*”), tão tipicamente associado ao platonismo –, Spinoza está apelando para uma tese que poderíamos chamar de “atualista” – isto é, que recusa a noção aristotélica de “ser em potência”. Atualismo significa, pois, que tudo o que é possível é, foi ou será atualizado – ou, em outras palavras, que este mundo é o único mundo logicamente possível. Não há dúvida de que Spinoza é, nesse sentido, adepto do atualismo. O atualismo pode dar conta do conceito de possibilidade quando explica a noção de que algo “está em nosso poder” não através do conceito aristotélico de ser em potência ou de faculdades, mas da relação da série temporal dos modos finitos com a série de suas essências eternas. O importante do atualismo é entender ambas as séries como atuais, embora a primeira seja atual no sentido temporal e a segunda, no da eternidade. É só ao propor esse reino de essências fixas e eternas, existindo atualmente em um domínio distinto do das existências temporais, que Spinoza pode dar conta, na *Ética*, da passagem da servidão à liberdade, sem reintroduzir a noção de potências não realizadas. Que o atualismo seja então um outro nome do platonismo presente, entre outras leituras de Spinoza, nos *Diálogos de amor* de Leão Hebreu nos mostra apenas o quanto a omissão de referências diretas a Platão não elimina o papel central que ele desempenha em sua filosofia madura.

RESUMO

É comum, entre os intérpretes mais recentes da obra de Spinoza, a adoção do postulado de que há um percurso evolutivo no interior de seu pensamento, marcado, segundo eles, por um progressivo abandono de teses platônicas e neoplatônicas em direção a uma teoria realista e imanentista. O objetivo deste artigo é assinalar a permanência de algumas dessas teses na obra madura de Spinoza.

Palavras-chave: Spinoza. Platonismo. Neoplatonismo.

ABSTRACT

It is usual amongst contemporary interpreters of Spinoza's work to adopt the postulate following which there is an evolutionary path

described in his thought, characterized by a progressive abandonment of Platonic and Neoplatonic theses in favor of a realistic and immanentist theory. The aim of this paper is to show the permanence of some of these theses in Spinoza's mature work.

Keywords: Spinoza. Platonism. Neoplatonism.