UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Sui Juris, Fortunæ Juris:
Ensaio sobre Ontologia e História em Espinosa

versão corrigida

Antônio Mário David Siqueira Ferreira

São Paulo, 2018

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**Sui Juris, Fortunæ Juris:
Ensaio sobre Ontologia e História em Espinosa**

versão corrigida

Antônio Mário David Siqueira Ferreira

Tese apresentada ao programa de pós-graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de doutor, sob orientação da Prof^a Dr^a Marilena de Sousa Chaui.

São Paulo, 2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

F383s Ferreira, Antônio Mário David Siqueira
 Sui Juris, Fortunæ Juris: Ensaio sobre Ontologia e
 História em Espinosa / Antônio Mário David Siqueira
 Ferreira ; orientadora Marilena de Souza Chaui. -
 São Paulo, 2018.
 230 f.

 Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
 e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
 Departamento de Filosofia. Área de concentração:
 Filosofia.

 1. Espinosa. 2. Ontologia. 3. História. I. Chaui,
 Marilena de Souza, orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Ferreira, A. M. D. S. ***Sui Juris, Fortunæ Juris: Ensaio sobre Ontologia e História em Espinosa***. (Tese de Doutorado). Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2017.

Banca examinadora

Prof^(a) Dr^(a): _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof^(a) Dr^(a): _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof^(a) Dr^(a): _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Presidência da banca

Prof^a Dr^a: Marilena de Sousa Chaui

Instituição: Universidade de São Paulo

Assinatura: _____

RESUMO

Na Introdução, discute-se o estatuto da linguagem em Espinosa e a maneira pela qual se interpreta a obra. A primeira parte, dedicada à ontologia, contém quatro capítulos: a crítica de Espinosa aos filósofos (capítulo 1), a refutação do finalismo (capítulo 2), a teoria da causalidade (capítulo 3), a centralidade da noção de ordem (capítulo 4). O Apêndice da primeira parte versa sobre o conceito de regra de vida. A segunda parte é dedicada à concepção de história em Espinosa e compreende três capítulos: o conceito de *multitudo* (capítulo 1), o trabalho na gênese da vida comum (capítulo 2); a revolta popular (capítulo 3). No Apêndice da segunda parte discute-se a noção de democracia. Na conclusão procura-se mostrar de que maneira o conceito de história em Espinosa está ligado ao problema da igualdade/desigualdade.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, Ontologia, História.

ABSTRACT

In the Introduction, it is argued the status of language in Spinoza and the way in which it is interpreted the work. The first part, dedicated to ontology, contains four chapters: Spinoza's critical analysis of the philosophers (chapter 1), the refutation of finalism (chapter 2), the theory of causality (chapter 3) and the centrality of the notion of order (chapter 4). The Appendix of the first part is about the concept of rule of life. The second part is dedicated to Spinoza's conception of history, and comprises three chapters: the concept of *multitudo* (chapter 1), the work on the genesis of life in common (chapter 2) and the popular revolt (chapter 3). In the Appendix of the second part it is discussed the notion of democracy. In the Conclusion it is attempted to show the way the concept of history in Spinoza is linked with the problem of equality/unequality.

KEY-WORDS: Spinoza, Ontology, History.

AGRADECIMENTOS

A realização dessa tese só foi possível graças ao apoio de muitas pessoas, a quem devo e quero agradecer. Não farei agradecimentos estritamente pessoais, mas apenas àquelas pessoas mais diretamente envolvidas no trabalho de pesquisa desenvolvido ao longo de cinco anos e meio. Não deixo, porém, de registrar minha mais profunda gratidão para com um grande número de pessoas com quem, convivendo em momentos muito diversos de minha vida, de diferentes maneiras e com diferentes intensidades, aprendi na prática o significado das palavras amizade, generosidade e companheirismo. Familiares, companheiros(as), amigos(as), a todos sou grato, de coração.

Agradeço em primeiro lugar a Marilena de Sousa Chaui, que gentilmente aceitou orientar-me. Devo a sua erudição muito do que aprendi sobre Espinosa, sobre humanidades e sobre o Brasil, desde antes do ingresso no programa de pós-graduação. Além das indicações e correções ao longo desses anos, posso dizer que, graças a sua assiduidade junto ao *Grupo de Estudos Espinosanos*, dela recebi, com periodicidade semanal, preciosa orientação. A todos os membros do referido grupo, docentes e colegas, que participam ou participaram dos seminários de filosofia moderna e, em especial, dos seminários informais sobre os gêneros de conhecimento e sobre comentadores de Espinosa, sou grato pelas trocas, que foram fundamentais à minha pesquisa. Não citarei nomes, pois não são poucos os que participam ou participaram desses seminários e não quero correr o risco de esquecer-me de alguém; faço questão, contudo, de registrar minha sincera gratidão para com *todos, sem exceção*.

Sou igualmente grato a todos os docentes e colegas, doutores, pós-graduandos e graduandos do círculo internacional de pesquisadores de Espinosa, com quem tive a oportunidade de compartilhar leituras e ideias no curso da pesquisa, seja durante os *Colóquios Espinosa* de que participei, realizados em Córdoba e no Rio de Janeiro, seja durante os estágios acadêmicos no exterior, aos quais devo acrescentar os eventos acadêmicos de que participei e onde pude apresentar resultados parciais da pesquisa, na USP, na UNIFESP, na PUC-SP e nas reuniões da ANPOF, bem como o curso “Spinoza e os alemães”, organizado em 2016 pelo Departamento de Direito da PUC-RJ. (A Maurício de Albuquerque Rocha, agradeço pela calorosa e gentil acolhida no Rio de Janeiro).

Não obstante a tese deva-se à interlocução com um grande número de pessoas, seria injusto não render homenagem nominalmente a algumas delas, além de minha orientadora.

Em primeiro lugar, agradeço aos professores Alexandre Goes Leone, Luís César Guimarães Oliva e Maurício de Albuquerque Rocha, membros da banca julgadora, pelas valiosas e pertinentes sugestões e críticas. A presente versão corrigida incorpora parte delas – as mais fáceis de lidar. Outras não o foram porque exigem um tratamento mais demorado, e referem-se basicamente a três pontos: à ligação entre as duas partes da tese e, conseqüentemente, à conclusão (a ligação não foi devidamente realizada); ao conceito de noção comum e seu lugar na teoria do conhecimento em Espinosa (o conceito não foi abordado o suficiente e, com isso, passa-se muito rápido das essências singulares à imagem e vice-versa nos trechos que tratam do assunto); ao conceito de ordem e seu lugar na ontologia espinosana. Esse último ponto, em particular, concernente à tese central da primeira parte e argumento fundamental da segunda, é o que demandará um maior esforço no trabalho de revisão e aperfeiçoamento que se fará a partir dessa versão. A questão a ser examinada e respondida é: a ordem da Natureza ou as leis e regras da Natureza são modo, conforme foi objetado durante a arguição, ou são a própria Natureza, isto é, a substância, conforme procuramos sustentar? Não se trata, como se vê, de uma questão lateral. De minha parte, considero válidos, consistentes e com lastro na obra tanto os argumentos levantados na presente tese como as objeções ou contra-argumentos levantados pela banca (aos quais acrescento as poucas fontes secundárias que se debruçaram sobre essa questão, com destaque para Chauvi e Moreau), de modo que nenhum deles encerra a questão, que, por isso mesmo, merece continuar sendo examinada com afinco.

A essas críticas, devo acrescentar a necessidade de incorporar à tese fontes primárias e secundárias; além daquelas indicadas pela banca, parte das fontes que consultei e das notas de leitura preparadas ao longo da pesquisa sequer foram utilizadas por conta de uma opção que fiz, a saber, dar prioridade ao exame exaustivo da obra de Espinosa. Entre perdas e ganhos, julgo que essa opção foi acertada à luz do resultado final (provisório). Para a historiografia da filosofia, penso que toda e qualquer fonte secundária só é útil quando utilizada no bojo de um exame apurado e exaustivo da obra do autor que se estuda. Tendo realizado essa tarefa, a presente versão oferece condições para a confrontação com as fontes secundárias. Ainda no tocante às críticas, foi-me aconselhado evitar longas citações, o que requererá um trabalho de revisão na redação de alguns trechos. Tais lacunas pretendo preencher nos próximos meses, durante a preparação dos capítulos para a publicação. Advirto ao leitor que, com isso, partes da presente versão sofrerão mudanças não só de forma ou de redação, mas também de

conteúdo, o que equivale a dizer que não só novos argumentos e teses serão incorporados, mas também que, no trabalho de revisão, argumentos e teses ora empregados serão reformulados e, eventualmente, poderão até mesmo ser abandonados em favor de outros, se for o caso. Dito isso, quero por fim agradecer aos membros da banca e a minha orientadora pelos elogios, pelo reconhecimento do caráter inovador da leitura aqui proposta – se de fato há inovação, ela se deve à interlocução com muitas pessoas – e pela recomendação para publicação.

Aos professores Homero Silveira Santiago, Luís César Guimarães Oliva e Marcos Ferreira de Paula, presentes nas bancas de qualificação do mestrado e do doutorado, devo muito pelas críticas e sugestões, de que procurei ao máximo aproveitar.

A Chantal Jaquet, que gentilmente recebeu-me em Paris, onde pude realizar um estágio acadêmico junto à *Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne* e que considero ter sido de decisiva importância para a pesquisa e para minha formação acadêmica, sou grato pela acolhida e pela orientação, da mesma maneira que a Nicolas Bouteloup. A Lorenzo Vinciguerra e Ron Naiweld, sou grato pela oportunidade de acompanhar os seminários na *l'École des Hautes Études em Sciences Sociales*. Finalmente, a Miguel Ángel Rossi e Maria Jimena Solé, quero agradecer pela inestimável experiência acadêmica na *Universidad de Buenos Aires*.

Sou especialmente grato a duas pessoas que ofereceram particular contribuição à consecução da pesquisa: em primeiro lugar, e novamente, ao professor e rabino Alexandre Goes Leone, com quem, ao lado de Mônica Nogueira, estudei textos de filosofia judaica medieval e fontes bíblicas e rabínicas, e a quem fiz inúmeras consultas ao longo desse período, sempre atendidas com a maior atenção; em segundo lugar, a Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, tanto pela disponibilidade em orientar-me numa iniciação científica na leitura e interpretação de parte das fontes primárias, já na condição de aluno da segunda graduação em história, como pelo convite para participar do grupo de estudos por ele coordenado e dedicado à história social das ideias na primeira época moderna. Aos colegas que compõem o grupo, estendo meu agradecimento.

Agradeço também a Fernando Dias Andrade, Marcelo Maghidman e Pierre-Antoine Fabre pelas valiosas indicações bibliográficas. Ao segundo e a Laura Pereira Furchim e Victor Bertocchi Ferreira, agradeço pelas leituras e discussões nos seminários informais dedicados à história e historiografia dos Países Baixos no século XVII.

Devo a muitos docentes (e colegas) da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas e, eventualmente, de outras universidades pelos cursos de graduação e pós-graduação de que ao longo desses anos participei, como aluno matriculado e como ouvinte, e que, direta ou indiretamente, auxiliaram-me na pesquisa. Registro minha gratidão para com todos eles – efetivamente são muitos – na pessoa de Gabriel Steinberg Schwartzman, docente da área de língua e literatura hebraica, que gentilmente permitiu a mim durante três anos cursar, como ouvinte, língua hebraica I a VI. Por sua generosidade e dedicação exemplar, sou imensamente grato.

Em face de todos esses agradecimentos, não é desnecessário lembrar que os deméritos e lacunas no presente trabalho são de minha inteira responsabilidade. Os méritos, se houver, devo a muitas pessoas.

Não poderia deixar de agradecer a Geni Ferreira Lima, Luciana Bezerra Nóbrega, Maria Helena de Sousa, Mariê Márcia Pedroso, Rubén Sosa Cabrera Júnior e Susan Thiery Satake, que compõem a equipe da secretaria acadêmica do Departamento de Filosofia. A Maria Helena de Sousa devo particular menção pelo zelo nos procedimentos referentes à Bolsa Sanduíche. Quero igualmente agradecer à equipe da Comissão de Cooperação Internacional da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas pelo apoio, em particular a Natália de Oliveira Carvalho.

Gostaria por fim de registrar meu agradecimento às pessoas cujo nome em sua maioria desconheço, mas a quem igualmente sou devedor: aos trabalhadores e trabalhadoras da *Biblioteca Florestan Fernandes*, concursados, terceirizados e estagiários; aos trabalhadores e trabalhadoras da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, no que inclui os trabalhadores e trabalhadoras terceirizados da faxina e da segurança lotados nessa unidade, bem como os trabalhadores e trabalhadoras dos xerox e das lanchonetes; aos trabalhadores e trabalhadoras terceirizados dos restaurantes universitários na Cidade Universitária, aos trabalhadores e trabalhadoras da *Biblioteca Brasileira*, e a tantos outros. Para com essas pessoas, minha gratidão não é menor.

A pesquisa da qual essa tese é fruto contou com o apoio institucional e financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), na modalidade Bolsa GM, e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), na modalidade Bolsa Sanduíche.

*“A amizade é uma palavra sagrada, é uma coisa santa,
só pode existir entre pessoas de bem e só se mantém
quando há estima mútua; conserva-se não tanto pelos
benefícios quanto por uma vida de bondade”*
(La Boétie)

*“Somente os homens livres são utilíssimos uns aos
outros, e se unem pela máxima ligação de amizade”*
(Espinosa)

Aos amigos e amigas,
com gratidão.

SUMÁRIO

EXPLICAÇÃO SOBRE AS CITAÇÕES E TRADUÇÕES UTILIZADAS / 1

INTRODUÇÃO – *Ad captum vulgi* / 3

PARTE I – A ONTOLOGIA DE ESPINOSA

Capítulo 1 – “Ninguém menos idôneo”: Contra os filósofos / 18

Capítulo 2 – “Arraigado preconceito”: A refutação do finalismo / 41

(a) “A simples natureza das coisas”: A dedução do *conatus* e do apetite / 43

(b) “Quem enganou o diabo?": A imagem da liberdade da vontade / 56

Capítulo 3 – *Decretum, determinatio*: a teoria espinosana da causalidade / 69

(a) “Em seus verdadeiros códigos”: transitividade e imanência / 71

(b) “Na prática como possíveis”: duração e memória / 81

Capítulo 4 – *Ut doctus intelligere* / 92

Apêndice – *Naturæ humanæ exemplar*: o sábio, o ignorante, a *ratio vivendi* e a *vita emendatio* / 115

PARTE II – A HISTÓRIA EM ESPINOSA

Capítulo 1 – *Multitudo*, a face plural de um conceito / 133

(a) *Principium, institutum, ordenatio*: as três camadas do conceito / 139

(b) “Para que os homens tenham direitos ratificados e fixos”: Estabilidade versus instabilidade / 150

(c) *Ad suum principium*: *Multitudo* e história / 170

Capítulo 2 – *Opera mutua*: o trabalho e a gênese da vida comum / 178

Capítulo 3 – “A maioria”: em torno da revolta popular / 194

Apêndice – *Laetus, & secure pugnare*: Nota sobre a Democracia em Espinosa / 209

CONCLUSÃO – Entre igualdade e desigualdade / 219

BIBLIOGRAFIA

**EXPLICAÇÃO SOBRE AS CITAÇÕES DA OBRA DE ESPINOSA E DAS FONTES PRIMÁRIAS,
SOBRE AS REFERÊNCIAS A PALAVRAS EM OUTROS IDIOMAS E SOBRE AS TRADUÇÕES
UTILIZADAS**

As citações das obras de Espinosa presentes na tese referem-se às seguintes edições em língua portuguesa: *Ética* (2015); *Pensamentos Metafísicos* (2015); *Tratado da Emenda do Intelecto* (2015); *Tratado Político* (2009); *Tratado Teológico-Político* (2003). No caso da correspondência, utilizamos as edições publicadas nas revistas e nas edições brasileiras de 1979 e 2014 indicadas na bibliografia e/ou traduzimos das edições francesa e espanhola. Em todos os casos, as citações foram acompanhadas do exame da referência original, em latim ou holandês.

As obras de Espinosa serão mencionadas por extenso e em itálico no corpo do texto. Já em relação à indicação de referência, as obras serão citadas nas notas de rodapé e com as seguintes abreviaturas*, como é de praxe entre comentadores de Espinosa:

- CG: *Compendium grammatices linguae hebraea* (*Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*). O capítulo é indicado em algarismos romanos: “CG, I”. A página refere-se à edição de 2005.
- CM: *Cogitata metaphysica* (*Pensamentos Metafísicos*). O número da parte é indicado em algarismos romanos, em seguida o número do capítulo é indicado em algarismos arábios: “CM, I, 1”.
- E: *Ethica ordine geometrico demonstrata* (*Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*). As partes serão indicadas em algarismos romanos. Ademais, são indicadas, com abreviaturas quando for o caso, e junto a números arábicos: as definições (E, I, Def. 1) e suas explicações (E, II, Def. 3, Exp.), os axiomas (E, I, Ax. 1), os enunciados das proposições (E, I, P1), os corolários (E, I, P13, Cor.), os escólios (E, I, P19, Esc.), as demonstrações (E, IV, P35, Dem.), as definições dos afetos (E, III, Def. dos Afetos 28), os lemas (E, II, Lema 4), os postulados (E, III, Post. 2), os prefácios das partes (E, IV, Pref.) e os apêndices (E, I, Ap.). No corpo do texto, emprega-se o livro seguido da proposição, por exemplo: “proposição IV, 49”.
- Ep: *Epistolae* (*Correspondência*). Numeração conforme a edição Gebhardt: “Ep. 44”.

* Chaui, 2000, pp. 17-8.

- KV: *Korte Verhandeling van God, de Mensch en denzelvs Welstand* (*Breve tratado sobre Deus, o homem e seu bem-estar*). Em algarismos romanos serão indicadas as partes, em arábios os capítulos e, finalmente, os parágrafos entre parênteses: KV, I, 1 (1).
- TIE: *Tractatus de intellectus emendatione* (*Tratado da Emenda do Intelecto*). Numeração conforme a ordem dos parágrafos estabelecida por Bruder. “TIE, 17”.
- TP: *Tractatus politicus* (*Tratado Político*). O número da parte é indicado em algarismos romanos seguido do número do parágrafo em algarismos arábicos: “TP, I, 1”. No corpo do texto, emprega-se o capítulo seguido do parágrafo, por exemplo: “parágrafo III, 1”.
- TTP: *Tractatus theologico-politicus* (*Tratado Teológico-político*). Os capítulos são indicados em números arábicos: “TTP, I”. A página refere-se à edição de 2003.

As fontes primárias serão citadas por extenso e em itálico, antecedidas pelo nome do autor e seguidas da parte ou capítulo em número romano e do capítulo ou parágrafo em número arábico, quando for o caso. Sempre que houver duas edições da mesma obra na bibliografia, a página refere-se à edição em língua portuguesa. Quando não houver edição em português, a página refere-se à edição cuja data é indicada entre colchetes. Por exemplo: “Tácito, *Anais*, I, 29, [2014, p. 444]”.

Termos em latim e outros idiomas aparecem entre colchetes quando julgamos relevante necessário. Palavras ou expressões latinas destacadas no interior de uma citação foram citadas tal como se encontra no original, isto é, declinadas. Uma vez que parte das edições bilíngues com tradução não utilizam a acentuação das palavras latinas, optamos por transcrevê-las sem os acentos, para efeito de padronização em relação às traduções consultadas.

No caso das traduções em língua portuguesa citadas, tanto daquelas referentes à obra de Espinosa como daquelas referentes a fontes primárias, modificamos as opções dos tradutores (empregamos outra tradução ou mantivemos o termo em latim) sempre que julgamos necessário ou conveniente.

INTRODUÇÃO

Ad captum vulgi

“As palavras são parte da imaginação /.../ formadas de acordo com o arbítrio e a compreensão do vulgo”¹. Se assim é, então de que maneira é possível o estabelecimento dos fundamentos da “verdadeira filosofia”², uma vez que a filosofia só pode ser produzida e expressa por meio de palavras? Qual é o sentido de o Prefácio do *Tratado teológico-político* invocar a figura do “leitor filósofo”³, se, nos *Pensamentos metafísicos*, Espinosa ergue-se exatamente contra os filósofos, “presos ao verbalismo e à gramática”⁴? Como é possível uma ciência se, “entre a ciência de Deus e a humana parece haver tanta conveniência [*convenientia*] quanto entre o Cão, signo celeste, e o cão, animal que ladra, e talvez ainda menos”⁵? Se, enfim, as palavras são “causa de muitos e grandes erros”⁶, de que maneira é possível eliminá-los quando o pensamento é forçosamente exposto por meio delas?

Contraposto na obra ao universo do intelecto, o universo verbal é marcado pela “falta de palavras” ou “insuficiência de vocabulário”⁷; no entanto, as palavras parecem não faltar quando se trata de dizer absurdos⁸, haja vista que “com palavras e imagens se podem compor muitas mais ideias do que só com os princípios e as noções em que se baseia todo o nosso conhecimento natural”⁹. À primeira vista, Espinosa parece por vezes desconfiar da linguagem quando se trata de expressar conceitos, mas não pode dispensá-la se pretende que sua filosofia, concebida intelectualmente como verdadeira, dirija-se a outros e seja por eles compreendida. Como vencer os paradoxos acima mencionados?

Além dessas indagações de caráter geral, há um desafio adicional a se enfrentar no tocante à política. Não só o *Tratado político*, como livro de filosofia, é vulnerável aos paradoxos indicados, como a própria política também o é. Se, como dissera Maquiavel, “nada há no mundo senão o vulgo”¹⁰, afirmação da qual Espinosa não parece duvidar, e se o objetivo

1 TIE, 88-89.

2 “Não presumo, pois, haver descoberto a melhor filosofia. Sei que conheço a verdadeira” (Ep. 76).

3 TTP, Pref., p.14.

4 CM, I, 1.

5 *Ibidem*, II, 11.

6 TIE, 88.

7 *Ibidem*, 96; CM, II, 1.

8 “Desde que conhecemos a natureza do corpo, não podemos fingir uma mosca infinita; ou desde que conhecemos a natureza da alma, não podemos fingir que é quadrada, ainda que possamos dizer tudo isso com palavras” (TIE, 58); “Muitas coisas afirmamos e negamos porque a natureza das palavras leva a afirmá-lo ou negá-lo” (*Ibidem*, 89).

9 TTP, I, p.30.

10 Maquiavel, *O Príncipe*, XVIII [2001, p.86].

do *Tratado Político* é exatamente demonstrar “aquilo que mais de acordo está com a prática”¹¹, que relação pode haver entre esse livro e a filosofia, uma vez que o mundo da prática é o mundo do vulgo? Se, como afirma Espinosa, “a experiência já mostrou todos os gêneros de *civitas* que se podem conceber para que os homens vivam em concórdia”, de sorte que não crê ele que “possamos chegar através da especulação sobre esta matéria a algo que não repugne à experiência ou à prática e que ainda não tenha sido experimentado ou descoberto”¹², então como explicar ter nosso autor de tal maneira estabelecido as condições de um *imperium* monárquico que, ao cabo, ele tenha sido obrigado a reconhecer que nenhum *imperium* foi instituído segundo todas as condições por ele estabelecidas¹³?

No capítulo V do *Tratado Teológico-Político*, recomenda Espinosa àqueles que almejam persuadir ou dissuadir os homens de alguma coisa não conhecida por si mesma, que, para os pôr de acordo consigo, os convençam “pela experiência ou pela razão, isto é, com base em fatos que eles observam pelos sentidos ocorrerem na natureza ou com base em axiomas do entendimento em si mesmo evidentes”¹⁴. É exatamente isso que Espinosa faz em sua obra, e nisso não parece haver nada de problemático ou fora do cânone. Mas o que particularmente nos interessa aqui é algo que fora dito imediatamente antes dessa afirmação: a persuasão ou dissuasão em questão requer que sejam feitas deduções “a partir daquilo que [os homens] já admitem”¹⁵. A expressão parece dizer respeito aos axiomas, verdades por si mesmas evidentes a todos. Mas será que é apenas aos axiomas que a expressão faz menção? Afinal, se as verdades de que parte são evidentes a *todos*, então por que o apelo ao leitor “filósofo”, e não a um simples leitor benevolente, tal qual figura nos *Princípios da Filosofia de Descartes* e no *Compêndio de Gramática Hebraica*¹⁶? Quem, afinal, são os homens que Espinosa almeja pôr de acordo consigo e, sobretudo, o que esses homens já de antemão admitem? Não poderá ser o “filósofo” posposto a “leitor” um sinal não de outra coisa senão exatamente *do que* esse leitor já admite de antemão? Se assim for, cabe indagar: o que um “filósofo” comumente admite de antemão?

O ponto no qual queremos chegar com todas essas indagações à primeira vista prolixas em torno da linguagem conduzem a uma questão deveras central: ao contrário do que uma leitura apressada da obra parece sugerir – sobretudo daquelas passagens em que a filosofia é

11 TP, I, 4.

12 *Ibidem*, I, 3.

13 *Ibidem*, VII, 30.

14 TTP, V, p. 89.

15 *Ibidem*.

16 Este último, escrito pelo editor da *Opera Posthuma*.

contraposta à teologia –, não teria a “verdadeira filosofia” algo em comum com as Escrituras, cujas revelações foram adaptadas ao vulgo¹⁷? Não teria Espinosa, no curso de sua obra, procedido tal como o Deus, que, segundo o *Tratado Teológico-Político*, revelou aos profetas e aos homens de acordo com suas capacidades e opiniões? É certo que o mesmo *Tratado Teológico-Político* afirma que filosofia e religião são domínios separados e que a verdadeira filosofia opera com deduções geométricas a partir de axiomas, enquanto a religião opera com parábolas, narrativas históricas e noções simplíssimas. Mas é igualmente certo que a filosofia de Espinosa, isto é, sua obra, foi escrita *com palavras*¹⁸. Se essa é uma obviedade, pensamos ser necessário insistir nela, para dela extrair as devidas consequências.

Para tanto, façamos uma incursão pela instigante figura do vulgo, tópica retórica da tradição, tantas vezes evocada na obra. Inaugurada por Tito Lívio, a tradição designa por *vulgus* a face terrível da plebe: “É da natureza da plebe ser um servo humildemente submisso ou um senhor insolente quando domina”¹⁹. Hobbes, por sua vez, fala dos “homens pobres, obscuros e simples, abrangidos pela designação de *vulgo*”²⁰. Em uma palavra, o vulgo designa a plebe ignorante, inconstante e susceptível à manipulação.

À primeira vista, Espinosa parece seguir a tradição. Mesmo ao leitor não iniciado em sua obra, salta aos olhos em inúmeras passagens da obra sua rejeição a essa figura: “variável e inconstante”²¹, “terrível quando não teme”²², o vulgo “nunca está por muito tempo tranquilo”²³, uma vez que deseja imoderadamente bens incertos, que causam a morte daqueles que os possuem e o perecimento daqueles que por eles são possuídos²⁴. Não surpreende lermos, no Prefácio do *Tratado Teológico-Político*, algo tão taxativo: “Não convido, portanto, o vulgo, nem aqueles que compartilham das suas paixões, a lerem esse livro”²⁵. À luz do que é

17 A tese de que Deus revelou aos profetas e aos homens de acordo com suas capacidades e opiniões, ou seja, de que as Escrituras foram escritas ao alcance do vulgo, é afirmada de maneira recorrente no *Tratado Teológico-Político*. Por exemplo: TTP, I, p. 31; *Ibidem*, II, pp.35-6; *Ibidem*, II, pp. 48-9; *Ibidem*, III, p. 51; *Ibidem*, IV, p. 74-5; *Ibidem*, V, pp. 89-90; *Ibidem*, VI, p. 109; *Ibidem*, VII, 116, 122; *Ibidem*, XI, p. 192, 194-5; *Ibidem*, XIII, p. 207; XIV, pp. 214-5, 221; *Ibidem*, XV, p. 227.

18 Daí porque pensamos ser supérfluo polemizar se a *Ética* foi escrita no segundo ou no terceiro gênero de conhecimento. Rigorosamente, a *Ética* foi escrita nos três gêneros *simultaneamente*. Não poderia ser de outra maneira, afinal, em Espinosa, intuição intelectual e razão não suprimem nem anulam a imaginação; os três gêneros de conhecimento são, antes, simultâneos.

19 Tito Lívio, *História de Roma*, XXIV, 25, 8.

20 Hobbes, *Leviatã*, XXVII, p.226.

21 E, IV, P58, Esc.

22 TP, VII, 27; E, IV, P54, Esc.

23 TTP, Pref., p.7.

24 TIE, 17.

25 *Ibidem*, Pref., p.14. A esse respeito, não é sem importância acrescentar que, em 1671, quando o tratado já circulava em latim e com capas camufladas, Espinosa escreve a Jarig Jelles pedindo-lhe que impedisse a publicação do tratado no idioma holandês (Ep. 44. Cf. notas 9 e 10 da tradução portuguesa publicada nos

dito no Prefácio – uma peça retórica, vale lembrar –, fica a impressão de haver um abismo intransponível entre o vulgo e o “leitor filósofo”.

Exatamente porque “é impossível libertar o vulgo da superstição e do medo”²⁶, motivo pelo qual ele “*persiste na sua miséria*”²⁷, causa enorme estranheza determinada passagem do *Tratado da Emenda do Intelecto*, sobre a qual queremos nos deter. No curso da investigação sobre os meios adequados à emenda ou cura do intelecto, Espinosa *como que faz um desvio*, aparentemente para um campo inteiramente outro, muito diverso daquele até então percorrido: do campo do intelecto por si mesmo ou da busca pelo cume da sabedoria [*sapientia*], Espinosa passa ao campo da alteridade ou da prescrição de regras de vida [*vivendi regulas*] a serem seguidas²⁸. Em tom pragmático, nosso autor afirma: “mas é necessário viver enquanto cuidamos de /.../ colocar o intelecto no caminho reto”. Uma vez feita a afirmação – que não por acaso começa por uma conjunção adversativa –, Espinosa prescreve *regras de vida*, as quais devemos “supor como boas” e a que devemos obedecer, *enquanto o intelecto não é curado*. Das três regras, chamamos a atenção para a primeira, pelo seu caráter destoante. Nela, Espinosa sustenta nada mais nada menos que ser necessário

*Falar conforme a compreensão do vulgo [ad captum vulgi] e fazer tudo aquilo que nada ofereça ao impedimento para que atinjamos nosso escopo. Pois não pouca gratificação podemos adquirir disso, se fizermos concessões, tanto quanto se possa fazer, à sua compreensão; acrescente-se que, desse modo, hão de apresentar ouvidos amigos para ouvir a verdade [veritam]*²⁹.

A leitura dessa passagem traz de imediato à memória aquelas passagens anteriormente destacadas do *Tratado Teológico-Político*. Em vista dela, é inevitável colocar a seguinte questão: *aplica-se essa passagem à obra de Espinosa?* Teria Espinosa escrito *sua obra ad captum vulgi*, ou seja, conforme a compreensão do vulgo? Noutros termos, é também o “leitor filósofo” uma das faces do vulgo? Evidentemente, poder-se-ia argumentar, não sem lastro na obra, que semelhante hipótese não procede, ou seja, que a obra não é adaptada à capacidade

Cadernos de Ética e Filosofia Política, n.20; sobre o aspecto retórico do prefácio, cf. Akkerman apud Bonnamour, 1985, pp. 381-90).

26 TTP, Pref., p.14.

27 *Ibidem*, Pref., p.7, o destaque é nosso.

28 Cf. Apêndice dessa parte.

29 TIE, 17, o destaque é nosso. As outras duas regras de vida prescritas são: “Fruir dos deleites somente o tanto quanto seja suficiente para manter a saúde” e “buscar dinheiro ou qualquer outra coisa somente o quanto baste para a vida e a saúde serem sustentadas e para que sejam imitados os costumes da *civitas* que não se oponham ao nosso corpo”. Assim como a primeira regra, também as duas seguintes remetem à relação com o mundo social.

do vulgo, posto ter sido escrita em linguagem filosófica, compreendendo problemas, argumentos e teses de natureza filosófica; que entre o falar conforme a compreensão do vulgo e o projeto do *Tratado da Emenda do Intelecto* e da *Ética* há um abismo, posto que aqui se trata de buscar nada menos que a emenda do intelecto e a liberdade da mente, respectivamente; que o vulgo é conduzido pelas paixões, ao passo que o filósofo é conduzido pela razão; que, enfim, situar o “leitor filósofo” nesse lugar equivale a desprestigiar esse que, ao contrário do vulgo, é pessoa de tão elevadas capacidades. Pois é exatamente essa hipótese que pretendemos aqui defender.

Para resolver essa difícil equação, em que evitar o vulgo e falar ao alcance do vulgo – termos aparentemente antitéticos – convivem lado a lado, nossa hipótese é de que há um duplo sentido no emprego do termo em Espinosa, um sentido convencional e um sentido deduzido, cabendo ao leitor depreender, pelo contexto, qual designação é a correta.

De um lado, há momentos em que Espinosa emprega o termo de acordo com a tradição, isto é, em seu sentido convencional. Esse emprego é sempre retórico. Um exemplo é o já mencionado apelo para que o *Tratado Teológico-Político* não seja por ele lido. Nesses casos, embora seu emprego obedeça à tradição, o vulgo nunca é qualificado por Espinosa nos termos mais depreciativos da tradição, mas sempre nos termos que obedecem à ciência dos afetos. Note-se que, no Prefácio supracitado, Espinosa dirige-se ao vulgo e àqueles que “compartilham de suas paixões”. Assim, o uso retórico do vocábulo compreende o duplo sentido de que falávamos: àquele atribuído pela tradição e àquele atribuído por Espinosa. *Aparentemente* repetindo uma tópica, com o vocabulário da tradição, Espinosa está a dizer algo diferente do que por ela é dito.

De outro lado, há momentos em que o termo é empregado com um sentido diverso daquele atribuído pela tradição. Aqui, o vocábulo possui *aberta e explicitamente* o sentido que a ciência dos afetos lhe atribui. Designa o homem “comum”³⁰, que ora é o homem de “fracas capacidades”³¹ – o qual, apesar de algumas passagens darem a entender, sobretudo do *Tratado Teológico-Político*, não se confunde com a plebe –, ora são simplesmente “os homens” ou “todos os homens”. Essa segunda acepção do termo, em especial, é abundante na obra. Esse sentido é deduzido da natureza humana e aponta menos para a limitação ou impotência da mente, embora isso também seja afirmado³², do que para o fato indelével de que todos os

30 TTP, VI, p. 96.

31 *Ibidem*, V, p.92.

32 Cf. Capítulo 2, “b”.

homens imaginam. Seu fundamento é o fato de que “a Natureza é a mesma para todos”³³. Nesse emprego, explicita-se o que antes, no primeiro sentido, já estava presente, mas de maneira latente, subterrânea³⁴. O vulgo, nesse caso, é uma figura da condição humana, do fato de todos sermos dotados da potência de imaginar e de efetivamente imaginarmos na maior parte do tempo³⁵.

A leitura da obra de Espinosa mostra que o termo é aplicado à exaustão aos filósofos. Essa questão será matéria do capítulo 1. Por ora, é suficiente notar que, muito embora o “leitor filósofo” não seja necessariamente homem de “fracas capacidades”, *num certo sentido que se possa atribuir ao termo*, nem por isso nele é menor a potência de imaginar, ou a participação da imaginação na mente, nem são menos arraigados os preconceitos. Muito ao contrário, no Apêndice do Livro I da *Ética* Espinosa sugere ser exatamente no momento em que se os homens “se esforçam por entender e explicar” que os preconceitos deitam “profundas raízes” [*alti radices*] na mente³⁶. Não surpreende, afinal, esse esforço, como todo esforço, realiza-se historicamente. Ora, não só as ideias, ou seja, as questões³⁷, as narrativas³⁸ etc. são herdadas, mas – e para nós esse é o ponto – as próprias palavras com as quais se filosofa, o vocabulário padrão da filosofia, são também herdadas³⁹.

Para melhor ilustrar isso que acabamos de dizer, pensarmos ser bastante útil a noção de “instrumentos” [*instrumenta*] presente no parágrafo 31 do *Tratado da Emenda do Intelecto*:

/.../ como os homens no começo, com instrumentos inatos, puderam fabricar algumas coisas muito fáceis, ainda que laboriosa e imperfeitamente, feito o que, fabricaram outras coisas mais difíceis, com menos trabalho e mais perfeição, passando assim gradativamente das obras mais simples aos instrumentos e destes a outras obras e instrumentos, para chegar a fazer

33 TP, VII, 27.

34 Especialmente importante é o emprego do termo no capítulo VII do *Tratado Político*, em que da imagem tradicional do vulgo como o lugar da plebe passa-se à dedução do vulgo como lugar da soberba. Ao realizar a passagem, Espinosa nota a condição objetiva na qual esse lugar realiza-se historicamente: a dominação. Assim, se é verdade que “todos se enchem de soberba *com a dominação*” (verdade deduzida da natureza humana), não é menos verdade que “a soberba é própria *de quem domina*” (verdade deduzida da experiência histórica). Na época de Espinosa, não são todos, mas os nobres que ocupam esse lugar (*Ibidem*, VII, 27, o destaque é nosso). Cf. Chauí, 2003, pp. 265-7.

35 “E assim vemos todas as noções com que o vulgar costuma explicar a natureza serem tão somente modos de imaginar e não indicarem a natureza de coisa alguma, mas apenas a constituição da imaginação” (E, I, Apêndice). Por exemplo, “o vulgar concebe Deus como homem ou à semelhança de um homem” (*Ibidem*, II, P3, Esc).

36 *Ibidem*, I, Ap..

37 TIE, 87.

38 *Ibidem*, 81.

39 *Ibidem*, 88. Nesse parágrafo, Espinosa informa que, por conta de as palavras serem parte da imaginação, nós “forjamos muitos conceitos” [*multus conceptus fingamus*].

tantas coisas e tão difíceis com pouco trabalho, também o intelecto, por sua força nativa, faz para si instrumentos intelectuais e por meio deles adquire outras forças para outras obras intelectuais, graças às quais fabrica outros instrumentos ou poder de continuar investigando, e assim prosseguindo gradativamente até atingir o cume da sabedoria⁴⁰.

Exceto se Espinosa concebesse a história da filosofia como evolutiva, nesse caso poder-se-ia tomar as palavras com as quais o “leitor filósofo” no século XVII está familiarizado e de cujo prestígio não duvida como instrumentos de grande potência. Não parece ser esse o caso. Antes, parece ser o contrário⁴¹. Os instrumentos legados pela tradição como que deformaram as mãos e enviesaram a habilidade dos filósofos, habituados que estão às abstrações e aos universais⁴². Mas como reeducá-los, senão partindo do que é dado? Ora, o que é dado – para ficarmos na metáfora – são as mãos e a habilidade que eles efetivamente têm⁴³. *Por isso, e somente por isso*, figuram na obra de Espinosa vocábulos que, na tradição, correspondem a abstrações: “o Sábio”, “o ignorante”, “o homem carnal”, “o homem livre” etc.⁴⁴. Se as palavras são fonte de tantos erros, inclusive na filosofia, convém conhecer sua natureza. Eis o ponto de partida de todo o trabalho de reeducação empreendido por Espinosa.

Segundo nosso autor, as palavras apresentam-se ora em *sentido genuíno* [*genuinus sensus*], isto é, como “sinais das coisas como se acham na imaginação”⁴⁵ e que dependem do *ingenium*⁴⁶ de uma língua, ora em *sentido absoluto* [*absolutus sensus*], isto é, como noções

40 TIE, 31.

41 Cf. Capítulo 1.

42 “/.../ [é-nos] antes de tudo necessário que sempre deduzamos todas as nossas ideias das coisas físicas, ou seja, dos seres reais, indo, quanto se pode fazer segundo a série das causas, de um ser real para outro ser real, de modo a não passarmos a ideias abstratas e universais, quer não deduzindo delas nada de real, quer não as concluindo de coisas reais. Ambas as coisas, com efeito, interrompem o verdadeiro progresso do intelecto” (TIE, 99). Em contrapartida, “o conhecimento dos particulares é o que maximamente há de ser buscado” (*Ibidem*, 98). Cf. também *Ibidem*, 76; *Ibidem*, 83; E, II, P 49, Esc.. Maquiavel apresenta leitura semelhante nos *Discorsi*: voltado para as aparências, “o comum dos homens se nutre tanto do que parece ser quanto do que é: aliás, muitas vezes se comovem mais com as coisas que parecem ser do que com as que são”. Em compensação, “os homens se enganam muito nas coisas gerais, e não tanto nas particularidades”, do que conclui: “é possível abrir depressa os olhos dos povos, encontrando-se um modo de fazê-los descer aos particulares, vendo que se enganam no geral” (Maquiavel, *Discorsi*, I, 47).

43 Daí se compreende, por exemplo, que, na correspondência com Boxel, Espinosa afirme que as “frivolidades e imaginações possam ser de utilidade” para ele (Ep. 52). Sobre a correspondência entre Espinosa e Boxel, cf. Capítulo 1.

44 Cf. Parte I, Apêndice.

45 TIE, 89.

46 O *ingenium* (engenho) de algo ou de alguém remete ao que há nesse algo ou nessa pessoa de idiossincrático e particular. Por isso, alguns tradutores optam por traduzir *ingenium* por “temperamento” e por “caráter”. É, a rigor, a maneira de ser de uma coisa singular. Anacronicamente, o *ingenium* tem parentesco com o que contemporaneamente designamos por personalidade. Um exemplo do *ingenium* de uma língua pode ser visto no *Compêndio de Gramática Hebraica*. Cf. G, II; IV

vinculadas às “regras comuns da razão”, ou seja, como conceitos filosóficos universais a todo o gênero humano⁴⁷. O primeiro opera com imagens; o segundo, com conceitos⁴⁸.

Essa distinção permite explicar, por exemplo, por que uma filosofia tida como antijusnaturalista⁴⁹ opere com noções tipicamente jusnaturalistas, tais como “contrato” e “transferência de direito”⁵⁰. Tais noções, ao lado de muitas outras, são portadoras dos dois sentidos *simultaneamente presentes na obra*. Se o “contrato” é imagem, é *também* conceito na medida em que contém algo de verdadeiro tal como se encontra no intelecto. O mesmo se pode aplicar a, senão todos, quase todos os conceitos de maior importância presentes na obra de Espinosa. Nela, deparamo-nos a todo tempo com *palavras que são, a um só tempo, imagem e conceito*. Ora, não é exatamente com uma imagem que tem início e com outra imagem que se fecha a grande obra de Espinosa? Não foi ele quem inventou os vocábulos *Deus* e *libertas*. Ao utilizar tais palavras, porque legadas pela tradição e carregadas de sentido, corremos o risco de dirigir o pensamento para fora da ordem do filosofar⁵¹.

Ora, se com frequência os comentadores de Espinosa o contrapõem a uma genérica e indistinta “tradição” – o que, evidentemente, não implica desconsiderar que a “tradição” é heterogênea –, é porque Espinosa subverte com tal radicalidade o sentido das palavras que o que é posto em xeque não são os conceitos “x”, “y” e “z” em tal autor e tal autor simplesmente, mas o próprio estatuto de conceito de “x”, “y” e “z”⁵². Se Espinosa as emprega, é porque aquele que ele quer pôr de acordo consigo é o “leitor filósofo”: por ser “filósofo”, esse leitor as admite de antemão.

47 O termo “absoluto”/“absolutamente” é recorrente na obra. O sentido genuíno remete ao que é por convenção, enquanto o sentido absoluto remete ao que é por natureza. Por exemplo, ao indagar se a *civitas* tem lei e pode pecar, Espinosa discerne entre a lei “em sentido absoluto” [*absolutè sensu*] e a lei “em sentido genuíno” [*genuino sensu*]. O primeiro corresponde ao direito natural, ao passo que o segundo corresponde ao direito civil (TP, IV, 4-5).

48 O conceito de algo designa a causa eficiente que determina a gênese desse algo. Por exemplo, o conceito de globo é a causa que produz o globo, a saber, a causa que produz o movimento de um semicírculo em torno de um eixo. Tendo na mente a causa que determina esse movimento, sua ideia é verdadeira; sem essa causa, isto é, estando o movimento do semicírculo “nu” [*nudus*] na mente, essa ideia é falsa (TIE, 72-3).

49 Sobre a expressão “antijusnaturalista”, cf. Andrade, 2001.

50 “O contrato [*contractus*], ou as leis pelas quais a *multitudo* transfere [*transferunt*] o seu direito para um só conselho ou para um só homem devem, sem dúvida, ser violadas quando interessa à salvação comum violá-las” (TP, IV, 6).

51 Com esse sentido, Espinosa emprega no *Tratado da Emenda do Intelecto* o termo *perverto* (TIE, 90; *Ibidem*, 95).

52 Não surpreende as reações à sua filosofia. Quanto a isso, cf. Chauí, 2000, Introdução e Parte 1. A tudo o que Chauí aponta em seu estudo, podemos acrescentar: os termos da sentença segundo a qual nosso autor diz não presumir haver descoberto a melhor filosofia, mas saber conhecer a verdadeira (Ep. 76) podem ser invertidos sem prejuízo para o que nela é dito: apesar de saber conhecer a verdadeira filosofia, Espinosa não presume ter encontrado a melhor, pois sabe que “a melhor filosofia” depende da disposição de cada um – de cada leitor.

Nesses termos, podemos dizer que em Espinosa há um “trabalho da obra” – para tomar emprestada expressão utilizada por Lefort comentando Maquiavel, embora o façamos com lastro textual: ao discorrer sobre o perigo de grandes erros advindos do emprego de palavras na filosofia, Espinosa conclui: “a não ser que com grande trabalho nos acautelemos *delas*” [*nisi magnopere ab ipsis caveamus*]⁵³. Daí se depreende o porquê do próprio lema de Espinosa: *Caute*⁵⁴. A cautela perante as palavras, inclusive – diríamos, sobretudo – daquelas herdadas dos filósofos do passado e do presente, ornadas de prestígio, consiste em distinguir entre a “natureza das palavras” [*natura verborum*], a qual aceita afirmar ou negar de maneira indiscriminada, da “natureza das coisas” [*natura rerum*]⁵⁵.

Todas essas considerações não implicam, vale advertir, em descartar a imaginação e seu papel na inteligência – até porque, ao fim e ao cabo, *imaginamos, raciocinamos e inteligimos ao mesmo tempo e sempre*. Em si, a imagem nada contém de erro⁵⁶. Expliquemos através de um exemplo recorrente na obra de Espinosa⁵⁷: se vejo o sol menor do que a terra, distando dela por duzentos pés e percorrendo o firmamento da aurora ao crepúsculo, essa imagem não contém erro algum, pois ela é um efeito necessário da natureza da visão, explicada pela física e pela óptica⁵⁸. A imagem do sol menor do que a terra e em movimento à volta dela só se torna falsa quando os homens confundem a imagem e a própria realidade. Com isso, imaginar não é, *necessariamente e em si*, um ignorar a verdade, mas uma maneira específica de a mente ser afetada por corpos, maneira essa que pressupõe a natureza do corpo afetante e, sobretudo, a natureza do corpo afetado.

De maneira análoga, se a palavra *Deus*, tal como legada pela tradição consiste numa imagem⁵⁹, ela expressa uma verdade a respeito da maneira determinada pela qual os homens

53 TIE, 88, o destaque é nosso.

54 Isto é, “Acautelai-vos”. Não podemos supor que o lema faça referência exclusivamente às palavras, mas, por tudo que dissemos, a obra oferece razões para pensar que as palavras são uma das coisas de que se deve ter cautela.

55 *Ibidem*, 89.

56 “As imaginações da mente, consideradas em si mesmas, nada contém de erro, ou seja, a Mente não erra pelo fato de imaginar, mas erra somente enquanto se considera que ela carece da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si” (E, II, P17, Esc).

57 *Ibidem*, II, P35, Esc.; *Ibidem*, IV, P1, Esc.; TIE, 21; *Ibidem*, 78.

58 E, II, P35, Esc.

59 Em uma passagem do *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa emprega a expressão “imagem da Natureza” (TIE, 42).

mais facilmente⁶⁰ percebem⁶¹ a Natureza e a imaginam como fonte provedora de bens necessários a sua conservação⁶². A imagem da natureza como provedora de bens só se torna falsa quando os homens a antropomorfizam⁶³. Assim, não obstante ser rica e complexa, Espinosa permite-se criticar a maneira como a tradição, vista em seu conjunto, apresenta Deus⁶⁴.

Em verdade, a obra de Espinosa põe em prática *uma estratégia de exposição*, amparada em uma teoria do conhecimento, que parte das palavras tal como dispostas pela imaginação para, *por dentro delas*, alcançar o conceito. O pressuposto dessa estratégia é que o conceito está contido na imagem, ou, noutros termos, a verdade está contida na percepção vulgar. Isso é o que permite a Espinosa empregar as palavras legadas pela tradição, e por aí se entende por que, em muitas passagens da *Ética* e dos tratados, Espinosa emprega a fórmula “por x deve-se entender y” ou “x na verdade quer dizer y”⁶⁵. No caso, “y” é o que está contido em “x”, mas por ele fora ocultado⁶⁶.

60 “E embora a experiência todo dia protestasse e mostrasse com infinitos exemplos o cômodo e o incômodo sobrevirem igual e indistintamente aos pios e aos ímpios, nem por isso largaram o arraigado preconceito: com efeito, *foi-lhes mais fácil* pôr esses acontecimentos entre as outras coisas incógnitas, cujo uso ignoravam, e assim manter seu estado presente e inato de ignorância, em vez de destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova” (E, I, Ap., o destaque é nosso).

61 Segundo Macherrey, o verbo *percipio* é empregado por Espinosa para designar a apreensão, pelo entendimento, da coisa percebida segundo sua natureza ou essência (Macherrey, 2001, p.41).

62 Note-se, na passagem a seguir, que os homens formam da Natureza uma imagem na medida em que a Natureza lhes oferece meios: “E como sabem esses meios terem sido achados e não providos por eles, tiveram causa para crer em algum outro ser que proveu aqueles meios para uso deles” (E, I, Ap.).

63 Cf. *Ibidem*, I, Ap.; “/.../ os que confundem a natureza divina com a humana facilmente atribuem a Deus afetos humanos, sobretudo enquanto ignoram também como os afetos são produzidos na mente (*Ibidem*, I, P 8, Esc.2); “Ademais, quando dizes que, se nego em Deus os atos de ver, ouvir, atentar, querer, etc., e que nele estão eminentemente, então te escapa qual Deus tenho, suspeito daí que crês não haver maior perfeição que a que se pode explicar por meio dos atributos memorados. Isso não me admira, pois creio que um triângulo, se tivesse a faculdade de falar, diria, do mesmo modo, que Deus é eminentemente triangular, e um círculo, que a natureza divina é circular de maneira eminente; e, por essa razão, qualquer um imputaria a Deus seus atributos e se tornaria semelhante a ele, e o restante lhe pareceria deforme” (Ep. 56).

64 Em sentido contrário, não surpreende que a tradição, tal como se apresenta entre os contemporâneos de Espinosa e nos séculos seguintes, tenha-lhe atribuído a pecha de “ateu”. É eloquente o argumento empregado por Leibniz diante do conceito de Deus presente na ontologia de Espinosa: “verdadeiramente ateu”, sob o seguinte argumento: “O Deus que [Espinosa] apresenta com tanta ostentação *não é como o nosso*, não possui intelecto nem vontade” (Leibniz, *Carta a Hessen-Rheinfels, 14 de agosto de 1683* [2006, p. 844, o destaque é nosso]).

65 Um exemplo que, de nossa perspectiva, é especialmente importante para o que se seguirá nessa Parte consiste na afirmação de que “decreto, mandamento, sentença e palavra de Deus não significam outra coisa que não seja a ação e a ordem da natureza” (TTP, VII, p.106).

66 “Espinosa não opta entre os vários discursos mencionados [o discurso teológico da providência, o discurso metafísico da necessidade e o discurso comum do acaso ou da fortuna], nem busca meios para conciliá-los ou para articulá-los de outra maneira. Procura a gênese dessas imagens e as causas que articulam discurso teológico, metafísico e vulgar. Parte em busca do princípio que os engendra, conserva, vincula e que os mascara uns aos outros. Nesta descida à gênese, Espinosa demonstra que as *ideias* de necessidade e de liberdade foram ocultadas por suas *imagens*: a necessidade deslocou-se para a imagem da autoridade, enquanto a liberdade rumou para a imagem da desobediência e da transgressão” (Chauí, 2000, p.87). Para

Para que isso fique mais claro, tomemos o seguinte exemplo extraído do *Tratado da Emenda do Intelecto*: “se alguém disser que Pedro, por exemplo, existe, mas ignorando que exista, seu pensamento é falso a respeito de Pedro, ou, se preferes, não é verdadeiro, *ainda que Pedro exista de fato*”⁶⁷. Repare-se que “Pedro” poderia ser substituído por “Deus”. Nesse caso, tratar-se-ia do ato de dizer que Deus existe, ignorando, no entanto, sua existência, *isto é, sua verdadeira natureza*. Esse é um pensamento falso, pois concebe Deus pelo que não é – por exemplo, um homem na condição de monarca –, mas, sendo falso, contém duas verdades: primeiro, a verdade sobre a ignorância envolvida nesse pensamento e, portanto, sobre uma maneira de perceber ou de imaginar⁶⁸; segundo, a verdade sobre Deus, pois, mesmo que os homens não entendam o que percebem – no exemplo, mesmo que forjem da Natureza a imagem de um homem –, o ponto a se destacar é que, ainda assim, nessa operação, eles *a* percebem⁶⁹. Em uma palavra, se a imagem é falsa *quando* isolada do conceito⁷⁰, todavia *essa falsidade exprime um movimento do qual ela, imagem, é parte verdadeira*.

tanto, merece relevo a definição real, isto é, aquela em que as palavras enunciam corretamente a *gênese* de um objeto concebido pelo intelecto – sendo esse objeto uma forma política ou um discurso. Abordaremos essa questão no Capítulo 2.

67 TIE, 69.

68 Imaginar é uma potência da mente, que obedece a leis próprias, distintas das leis do intelecto. Cf. *Ibidem*, 86.

69 Em algumas passagens da obra, essa operação é descrita de maneira explícita. Por exemplo: “quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa, *certamente não inteligimos nada outro senão que* um homem, por ter imaginado as comodidades da vida doméstica, teve o apetite de edificar uma casa” (E, IV, Pref., o destaque é nosso); “Não sendo peremptórios, tais argumentos explicam todavia com bastante clareza o que João tinha em mente /.../” (TTP, XIV, p. 217); “O direito civil, com efeito, depende exclusivamente da sua decisão; quanto ao direito natural, essa depende das leis da natureza, as quais existem, não em função da religião, que visa o interesse apenas dos homens, mas da ordem universal da natureza, ou seja, de um eterno decreto de Deus que nos é desconhecido. *É isso mesmo que parecem ter em mente*, se bem que de maneira mais confusa, aqueles que admitem que o homem pode, de fato, pecar contra a vontade revelada de Deus, mas não contra o seu eterno decreto, pelo qual ele tudo predeterminou” (*Ibidem*, XV, p. 248, o destaque é nosso); “É patente pela prop. 4 desta parte que a hipótese desta proposição [‘Se os homens nascessem livres, não formariam nenhum conceito de bem e mal, por quanto tempo fossem livres’] é falsa, e não pode ser concebida senão enquanto prestamos atenção à só natureza humana, ou melhor, a Deus, não enquanto é infinito, mas somente enquanto é a causa por que o homem existe. *É isto, e outras coisas que já demonstramos, que Moisés parece ter tido em mente com aquela história do primeiro homem*. Com efeito, nesta [história] nenhuma outra potência de Deus é concebida senão aquela pela qual criou o homem, isto é, a potência pela qual cuidou apenas da utilidade do homem, e nesta medida é narrado que Deus proibira o homem livre de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal e, tão logo dela comesse, imediatamente teria medo da morte, mais do que desejaria viver.” (E, IV, P 68, Esc., o destaque é nosso).

70 “Portanto, de nenhum modo se deve temer que finjamos algo, desde que percebamos uma coisa clara e distintamente; pois se por acaso falamos que os homens, num momento, se transformam em animais brutos, isto se diz de um modo muito geral, de forma que não há nenhum conceito, isto é, ideia ou coerência de sujeito e predicado na mente, dado que, se houvera, ver-se-ia logo o meio pelo qual e as causas por que tal coisa se fez. Ademais, não se presta atenção à natureza do sujeito e do predicado” (TIE, 62); “Verificamos, com efeito, que o movimento do semicírculo é falso desde que se encontra isolado na mente, mas é verdadeiro se se junta ao conceito de globo ou ao conceito de alguma causa que determina esse movimento” (*Ibidem*, 73).

Da ideia de que o pensamento vulgar contém a verdade e que, assim sendo, o vulgo é *capaz de* inteligi-la, ainda que não saiba que entende⁷¹, acreditamos ser possível extrair três consequências da maior importância para a compreensão da história: em primeiro lugar, que o pensamento falso é capaz de produzir efeitos *idênticos* ao verdadeiro, pelo menos no campo do *usum* ou da *praxis*, isto é, da vida prática⁷². Em segundo lugar, que o conhecimento – isto é, a dedução do conceito a partir da imaginação – não torna àqueles que o possuem inaptos a moverem-se no campo da imaginação, ou, noutros termos, sendo verdadeiro nosso pensamento, conhecendo a realidade, ainda assim somos aptos a pensar *com* o vulgo (entendido aqui como o comum dos homens, de fracas capacidades). Não fosse assim, Espinosa não poderia nunca falar “conforme a compreensão do vulgo”. Em terceiro lugar, se é necessário que aqueles que conhecem sejam aptos a falar conforme a compreensão do vulgo, e não o contrário, a exigência em contrário – ou seja, a prática de falar acima da compreensão do vulgo quando com ele se fala – produzirá superstição, com todas as consequências daí advindas. Não é por outra razão que, no *Tratado Teológico-Político*, Espinosa insista que as Escrituras não contêm argumentos filosóficos. Com tais conclusões, pretendemos sustentar, tenha-se claro, que *entre o universo vulgar – do comum dos homens – e o universo filosófico não há ruptura, mas passagem*.

Assim, em face da frase que abre a presente Introdução, podemos acrescentar outra, pois o percurso que até aqui fizemos permite agora depreendermos dela todo o seu significado:

/.../ como é o vulgo que encontra primeiro as palavras que os filósofos empregam depois, cabe àquele que procura a significação primeira [*primam significationem*] de uma palavra *perguntar o que esta significou primeiro para o vulgo* /.../.⁷³

Em face do que dissemos, entende-se por que Espinosa se interesse pelo que chama de *prima significatio* ou a significação original de uma palavra quando exprime uma imagem, e por que deprecia a ação de retóricos, metafísicos e teólogos, que manipulam essa primeira

71 Atente-se para a conclusão da primeira regra elencada por Espinosa no parágrafo 17 do *Tratado da Emenda do Intelecto*: “desse modo, hão de apresentar ouvidos amigos para ouvir *a verdade*” (*Ibidem*, 17, o destaque é nosso). Acrescente-se o que é dito no Prefácio do Livro V, a saber, que “todos certamente experimentarem [os remédios para os afetos], embora não os observem com cuidado nem os vejam distintamente” (E, V, Pref.).

72 Assim como não é preciso conhecer a verdadeira filosofia para a cura da vida pelo homem (TTP), da mesma maneira não é preciso conhecer a verdadeira filosofia para o cultivo da vida pela *multitudo* (TP).

73 CM, I, 6.

significação para fazer com que as palavras passem a dizer o que não poderiam dizer⁷⁴. A astronomia geocêntrica e a teologia da transcendência torturam as palavras, obrigando-as a dizer mais do que as imagens permitem que seja dito. Por sua parte, Espinosa não as tortura, mas as conhece porque as deduz, tal qual um filósofo, e porque as escava, tal qual um arqueólogo; noutros termos, ele as conhece na sua imanência face a causas que a determinam ontologicamente, como procuramos mostrar, e na sua transitividade face a causas que a determinaram historicamente; aquele é obtido pela filosofia; este advém do estudo da gramática, da filologia, da etnologia e da paleografia⁷⁵.

“Devemos repetir e transcrever o que já dissemos”, alerta Espinosa, não de forma gratuita⁷⁶. Ele sabe que precisa “reter os leitores”⁷⁷. Ora, não é exatamente isso que ele faz nas cartas, repetir insistentemente o que já havia sido dito? A própria *Ética* é robusta em repetições, a ponto de Espinosa adjetivar a ordem geométrica na qual é escrita como “prolixa”⁷⁸. E, no entanto, se as epístolas formam o retrato dos leitores *mais retidos*, não é difícil constatar que até mesmo entre estes os preconceitos são vencidos apenas com muita dificuldade, isso quando o são.

Discernir entre conceito e imagem, depreendendo os movimentos da imagem ao conceito e vice-versa; adentrar na estrutura de pensamento do homem comum e no interior da aguda e sutil engenhosidade dos filósofos para, em seu interior, obrigá-los a confessar o que não pode ser confessado sob pena de autodestruição e, assim, no ato mesmo de desmonte das filosofias alheias, erguer sua própria filosofia⁷⁹, tal é o empreendimento de Espinosa.

Com isso, esperamos ter oferecido argumentos convincentes para justificar a leitura que norteia ou orienta nossa interpretação *da obra*, interpretação essa sobre a qual a tese ampara-se. Sustentamos a hipótese segundo a qual o parágrafo 17 do *Tratado da Emenda do Intelecto* deve ser tomado como uma senha para a interpretação *da obra*⁸⁰. Quem, deixando escapar que *a obra* é escrita com palavras – talvez por ser essa uma constatação demasiado óbvia –, mas

74 “Não nos escapa o vocábulo [o de personalidade atribuído a Deus] que nessa ocasião os teólogos empregam abusivamente para explicar a coisa [a vontade de Deus]. Na verdade, *embora não ignoremos o vocábulo, ignoramos essa significação* e não podemos formar um conceito claro e distinto dela” (CM, II, 8, o destaque é meu).

75 Cf. Chauí, 2000, p. 19. Presente em toda a obra, este último é realizado por Espinosa de maneira sistemática nos capítulos VIII a XII do *Tratado Teológico-Político* e no *Compêndio de Gramática Hebraica*.

76 CM, I, 1.

77 TIE, 50.

78 E, IV, P 18, Esc..

79 É o que Chauí chama de *contradiscurso* (Chauí, 2000, pp.93s).

80 Referimo-nos particularmente ao *Breve Tratado*, aos *Pensamentos Metafísicos*, à *Ética*, ao *Tratado Teológico-Político* e ao *Tratado Político*.

não quaisquer palavras, ignorar que Espinosa fala conforme a compreensão do vulgo, e que seu interlocutor ou leitor, o “leitor filósofo”, também ele situa-se à sua maneira nesse lugar⁸¹, correrá o risco de, ao interpretar *a obra*, não reter aquilo que nela é essencial⁸², ou, o que é pior, de fazer voltar pela porta dos fundos preconceitos que Espinosa expulsou pela porta da frente, agora travestidos de espinosismo.

81 Ao mesmo tempo, chamamos a atenção para o fato de tal consideração em relação ao “leitor filósofo” exigir daquele que almeja interpretar a obra – comumente um historiador da filosofia – uma atitude crítica perante o lugar social onde se está e os afetos que esse lugar social organiza – em última instância, uma atitude crítica perante si mesmo. Quanto a isso, vale lembrar que “não nos esforçamos, queremos, apeteçamos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apeteçamos e desejamos” (E, III, P 9, Esc.).

82 É o que procuramos fazer na Conclusão dessa Parte.

PARTE I – A ONTOLOGIA DE ESPINOSA

CAPÍTULO 1

“Ninguém menos idôneo”: contra os filósofos

No parágrafo que abre o *Tratado Político*, Espinosa escreve:

Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (se querem parecer mais santos), detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética, e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera, ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária. Como, por conseguinte, se crê que em todas as ciências que têm aplicação, é na política que a teoria é mais discrepante da prática, considera-se que não há ninguém menos idôneo para [o governo de] uma república do que os teóricos ou os filósofos⁸³.

É com um duro ataque aos filósofos que Espinosa inicia o percurso demonstrativo da política como campo do direito comum. Nessas linhas, note-se bem, Espinosa não se limita a afirmar apenas e tão somente não serem os filósofos idôneos para o governo de uma República; ele vai mais longe, afirmando não haver *ninguém menos* [*nulli minus*] idôneo para tanto. Qual é o sentido de um ataque tão extremo?

Ao leitor do *Breve Tratado*, dos *Pensamentos Metafísicos*, do *Tratado da Emenda do Intelecto*, do *Tratado Teológico-Político* e da *Ética*, o ataque aos filósofos perpetrado na abertura do *Tratado Político*, obra posterior àquelas, pode causar certa estranheza. É verdade que essa passagem é muito semelhante ao que se encontra no Prefácio do livro III da *Ética*⁸⁴,

83 TP, I, 1.

84 “Quase todos que escreveram sobre os Afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um [*imperium*] num [*imperium*]. Pois creem que o homem mais perturba do que segue a ordem da natureza, que possui potência absoluta sobre suas ações, e que não é determinado por nenhum outro que ele próprio. Ademais, atribuem a causa da impotência e inconstância humanas não à potência comum da natureza mas a não sei que vício da natureza humana, a qual, por isso, lamentam, ridicularizam, desprezam ou, o que o mais das vezes acontece, amaldiçoam; e aquele que sabe

mas é igualmente verdade que, não obstante sejam criticados no Prefácio – pois é deles que se trata quando se faz alusão a “quase todos que escreveram” –, os filósofos não só não são alvo de semelhante ataque como, nela, a crítica⁸⁵ é atenuada nas figuras dos “eminentíssimos homens” e de Descartes, a quem – supõe-se pelo que é dito no Prefácio – se reconhece por não ter amaldiçoado nem ridicularizado os afetos humanos.

Tal atenuação encontra eco na obra. Na *Ética*, Espinosa sublinha a distância entre o gozo pelo qual é conduzido o ébrio e o gozo que o filósofo possui⁸⁶ e, nas poucas passagens em que cita nominalmente esse ou aquele filósofo, em pelo menos duas ele o faz com reverência⁸⁷, chegando mesmo em alguns momentos a colocar-se, explícita ou implicitamente, na posição de devedor de seu(s) pensamento(s), como ocorre, aliás, no Prefácio há pouco mencionado⁸⁸.

A reverência aos filósofos não é maior que a reverência dispensada à filosofia. Não apenas limitando-se a assumir-se como filósofo, Espinosa declara nada mais nada menos que conhecer a “verdadeira” filosofia⁸⁹. E, face a um convite que lhe foi feito para lecionar na *Universidade de Heidelberg*, ele o recusa sob o argumento de que, para dedicar-se à instrução

mais arguta ou eloquentemente escarnecer a impotência da Mente humana é tido como Divino. Não faltaram, contudo, eminentíssimos homens (a cujo labor e indústria confessamos dever muito) que escrevessem muitas coisas brilhantes acerca da reta forma de viver, e que dessem aos mortais conselhos cheios de prudência; mas ninguém que eu saiba determinou a natureza e as forças dos Afetos e o que, de sua parte, pode a Mente para moderá-los. É claro que sei que o celeberrimo Descartes, embora também tenha acreditado que a Mente possui potência absoluta sobre suas ações, empenhou-se, porém, em explicar os Afetos humanos por suas primeiras causas e, simultaneamente, em mostrar a via pela qual a Mente pode ter império absoluto sobre os Afetos; mas, a meu parecer, ele nada mostrou além da grande agudeza de seu engenho, como demonstrarei no devido lugar, pois agora quero retornar àqueles que preferem amaldiçoar ou ridicularizar os Afetos e ações humanas em vez de inteligi-los”. (E, III, Pref.). Cf. também: *Ibidem*, IV, P 50, Esc.; *Ibidem*, IV, P 63, Esc. 1.

85 Empregamos anacronicamente na tese o termo “crítica” para designar o trabalho da refutação.

86 *Ibidem*, III, P 57, Esc..

87 Além de “celeberrimo” [*celeberrimum*], tal como figura no citado Prefácio, Descartes é também tido como “brilhantíssimo” [*clarissimi*] no Prefácio do livro V da *Ética* (*Ibidem*, III, Pref.; *Ibidem*, V, Pref.). Por seu turno, Maquiavel é chamado de “agudíssimo” [*acutissimus*] em duas passagens do *Tratado Político* (TP, V, 7; *Ibidem*, X, 1). Embora tais adjetivações possam ser vistas como meras tópicas retóricas do século XVII – o que se nota, como de praxe, no tratamento dispensado por Espinosa aos correspondentes, em conformidade com a *ars dictaminis* –, ainda assim deve-se atentar para o fato de que a reverência a Maquiavel e a Descartes, no corpo dos tratados, não é necessária, mas uma opção do autor; basta dizer que, no curso da obra, em várias passagens mencionam-se filósofos sem que figure qualquer adjetivação.

88 Muitos comentadores têm sem empenhado em discutir a recepção (no sentido da presença e do legado), em Espinosa, das filosofias de Maquiavel, Bacon e Descartes, bem como do atomismo grego e dos filósofos pertencentes à chamada filosofia judaica medieval, só para mencionar os casos estudados com maior frequência. De nossa parte, pensamos ser possível afirmar, com base nas indicações que o próprio Espinosa nos dá, ser ele devedor, sem nenhuma dúvida, de um matemático: Euclides (cf. E, II, P 40, Esc.2; TIE, 24; TTP, VII, p. 131; Ep. 56).

89 Ep. 76.

dos jovens, teria com isso de abandonar sua “investigação filosófica”⁹⁰. E na *Ética*, repreende aqueles que, partindo dos objetos dos sentidos, desrespeitam a “ordem do filosofar”⁹¹.

Ainda assim, poder-se-ia contra-argumentar dizendo que a crítica que abre o *Tratado Político* é focalizada: é da política, em particular, e da prática, em geral, que os filósofos seriam inaptos a falar. Mas sequer essa leitura sustenta-se. No curso de sua obra, Espinosa empenha-se em estabelecer o lugar da razão na condução da vida em comum⁹², ao mesmo tempo em que fundamenta a gênese da sociedade e sua manutenção em bases filosóficas⁹³. Ademais, não é de menor importância ou mera retórica que o destinatário do *Tratado Teológico-Político* seja o “leitor filósofo”⁹⁴, pois nele Espinosa toma para si a tarefa de separar a filosofia da fé ou da teologia para, com isso, defender a liberdade de filosofar no *imperium*⁹⁵. Todos esses argumentos, contudo, poderiam ser economizados em benefício de um único, óbvio até, a saber, que o ataque aos filósofos é desferido na abertura de um tratado escrito por um filósofo e em bases filosóficas⁹⁶.

Poder-se-ia, por fim, contrariar nossa ênfase em torno da crítica aos filósofos presente na abertura do *Tratado Político* sob o argumento de que, nela, Espinosa não teria exposto sua própria leitura, mas teria meramente feito menção àquilo que “se considera” [*aestimantur*]. Tampouco essa hipótese parece crível. Antes de mais nada, trata-se de uma hipótese historicamente contrafactual: as fontes primárias revelam e a historiografia atesta que filósofos tinham influência sobre os governos na Europa ocidental na primeira época moderna, inclusive nos Países Baixos na segunda metade do século XVII. Finalmente, mesmo que não dispuséssemos dessas fontes, esse fato é reconhecido pelo próprio Espinosa no *Tratado Teológico-Político*⁹⁷. E, finalmente, ainda que se suponha haver aí certa presença da

90 Ep. 47.

91 E, II, P 10, Esc. do Cor..

92 Para Espinosa, entre o individual e o comum não só não há necessariamente oposição como, no caso dos homens guiados pela razão, o bem que se deseja para si deseja-se *forçosamente* também para os outros (cf. *Ibidem*, III, P 54, Esc.; *Ibidem*, IV, P 18, Esc.; *Ibidem*, IV, P 37, Dem.; *Ibidem*, IV, P 68, Esc.; *Ibidem*, IV, P 70, Dem.; *Ibidem*, IV, P 73, Esc.).

93 *Ibidem*, IV, P 35, Esc. do Cor.2; *Ibidem*, IV, P 37, Esc.2; *Ibidem*, IV, P 40.

94 TTP, Pref., p. 14.

95 *Ibidem*, II, p. 49; *Ibidem*, XIV, p. 215.

96 Não por acaso, o capítulo II do *Tratado Político* consista num resumo do *Tratado Teológico-Político* e da *Ética*.

97 “/.../ as controvérsias dos filósofos desencadeiam na Igreja e no Estado as mais vivas paixões, originando os ódios e discórdias mais violentos, que facilmente arrastam os homens para sublevações e tantas outras coisas que seria longo descrever aqui” (*Ibidem*, Pref., p. 11). Sobre a gênese histórica da influência dos filósofos em *imperii* cristãos: “Quando, porém, passados muitos anos, a religião começou a introduzir-se no Império, os eclesiásticos tiveram de a ensinar, tal como a haviam definido, aos próprios imperadores, o que lhes valeu serem reconhecidos como seus doutores e intérpretes e bem assim como pastores da Igreja e vigários de

crítica maquiaveliana à filosofia⁹⁸, como se aquilo que “se considera” fizesse alusão a uma grande influência de Maquiavel naquele contexto, sequer essa suposição tem lastro histórico⁹⁹.

Para além do argumento de natureza histórica, há uma outra razão, mais forte, pela qual a hipótese não é crível: porque aceitá-la – ou seja, supor que, ao contrário do que escrevera, Espinosa na realidade não considera serem os filósofos os *menos idôneos* ao governo de uma República – levaria a jogar para debaixo do tapete a razão fundamental pela qual nosso autor considera serem eles tão nocivos para o bem comum, qual seja, a não separação entre filosofia e teologia. Falamos de não separação ao invés de subordinação da filosofia à teologia, como muitas vezes é sublinhado pelos comentadores, porque, efetivamente, o alvo da crítica não são apenas aqueles que subordinam a filosofia à teologia, mas também aqueles que incorrem no erro contrário, a saber, os que subordinam a teologia à filosofia. Muito embora realize-se na história¹⁰⁰, trata-se de uma razão de natureza epistemológica.

No *Tratado Teológico-Político*¹⁰¹, Espinosa sustenta que filosofia e teologia possuem, cada uma, seu próprio domínio [*regnum*]: o domínio da verdade e do saber e o domínio da piedade e da obediência, respectivamente¹⁰². A primeira opera com a certeza do entendimento,

Deus” (*Ibidem*, XIX, p. 298).

98 Maquiavel declara escrever *O Príncipe* “contra todos os sábios” de seu próprio tempo. (Maquiavel, *O Príncipe*, II, p. 12).

99 Cf. Mulier, 1990, p. 263.

100 A crítica à situação em seu próprio tempo é enfatizada no Prefácio do *Tratado Teológico-Político*. A gênese histórica da confusão entre religião e filosofia nos *imperii* cristãos é abordada no capítulo XIX (TTP, XIX, pp. 297-8). Voltaremos a esses pontos na Parte 2.

101 Especificamente, no capítulo XV, cujo título é: “Onde se demonstra que nem a teologia está a serviço da razão, nem a razão da teologia /.../” (*Ibidem*, XV, p. 223).

102 TTP, XV, p. 228. A separação entre os domínios é tal que a crítica alcança até mesmo aqueles que, segundo Espinosa, “aprenderam a filosofar”: “Há, todavia, quem, por não querer admitir que se possa verificar alguma mudança nos céus, explique aquela passagem [Josué 10, 12] de tal maneira que ela já não parece dizer nada de semelhante; outros, ainda, que aprenderam a filosofar de forma mais correta e sabem que a Terra se move ao passo que o Sol está parado, ou melhor, não se move à volta da Terra, tentam por todos os meios extorquir [*extorquere*] essa verdade da Escritura, por mais que ela diga exatamente o contrário. É realmente de ficar maravilhado”. (*Ibidem*, II, pp. 39-40). Nas notas da edição francesa do *Tratado Teológico-Político*, Lagrée e Moreau informam que a passagem em questão faz alusão a Maimônides e Gersonides, no primeiro caso, e Velthuysen, no segundo (*Ibidem*, Ed. Lagrée & Moreau, p. 712, notas 29 e 30). Pensamos, contudo, que o segundo caso pode ser estendido a Galileu. Tanto Galileu como Espinosa concordam que a Bíblia foi escrita para o vulgo, mas dessa constatação ambos tiram conclusões opostas: para Galileu, certas palavras na Bíblia possuem dois significados, um “significado aparente” e um “significado verdadeiro”, o que ocorre quando há contradição entre o que nela é dito e o que é dito no livro da Natureza. Nesses casos, diz Galileu, caberia aos sábios mostrar o “sentido verdadeiro” das palavras (cf. Galilei, *Carta a Dom Benedetto Castelli*). Já para Espinosa, o conhecimento da Escritura e o sentido das palavras devem extrair-se apenas da Escritura [*ex sola Scriptura*] (*Ibidem*, VII, p. 124). Uma passagem do capítulo I, dedicado aos profetas, evidencia, através de um caso extremo, a consequência dessa regra e a diferença de perspectivas entre Espinosa e Galileu: “Pode-se, pois, afirmar agora sem nenhuma reticência que os profetas não perceberam a revelação divina senão através da imaginação, isto é, mediante palavras ou imagens, as quais ora eram reais, ora imaginárias. Na verdade, se não encontramos na Escritura outros meios além destes, também não nos é lícito, conforme demonstramos, inventá-los. No que toca, porém, às leis da natureza segundo as quais tal aconteceu, confesso que as ignoro” (*Ibidem*, I, p. 30, o destaque é nosso).

ao passo que a segunda, com certezas morais¹⁰³. Entre uma e outra não há oposição, já que ambas conduzem ao mesmo lugar, a saber, a salvação ou beatitude¹⁰⁴. Aqueles que incorrem no erro de subordinar uma à outra não só anulam a ambas como, adverte Espinosa, acabam por ensandecer [*insaniet*]¹⁰⁵.

A alusão à loucura não é pontual. Ao lado de outras tópicas retóricas, pensamos assentar-se aqui a chave para que se depreenda o sentido profundo da refutação de Espinosa aos filósofos e teólogos. No livro IV da *Ética*, lemos:

Com efeito, vemos às vezes homens serem afetados por um objeto de tal maneira que, embora não esteja presente, contudo creem tê-lo diante dos olhos; e, quando isto acontece a um homem que não está dormindo, dizemos que delira ou endoidece [*delirare, vel insanire*]; e aqueles que ardem de Amor e sonham dia e noite com a mesma amante ou meretriz, não é porque costumam causar-nos riso que deixamos de considerá-los [insano] [*insanire*]. E quando o avaro não pensa em outra coisa além de lucro ou dinheiro, e o ambicioso em glória, etc., não se crê que deliram [*delirare*], já que costumam ser molestos e estimados dignos de Ódio. Mas, na verdade, a Avareza, a Ambição, a Lascívia, etc. são espécies de delírio [*delirii*], ainda que não sejam enumeradas entre as doenças¹⁰⁶.

Fazendo alusão à maioria dos homens, uma vez tendo sustentado que, se não tivessem experimentado que fazemos muitas coisas das quais depois nos arrependemos, e que frequentemente, ao defrontarmo-nos com afetos contrários, vemos o melhor e seguimos o pior, nada os impediria de crer que tudo fazemos livremente, Espinosa argumenta:

/.../ o bebê crê apetecer livremente o leite, o menino irritado, querer vingança, e o medroso, a fuga. Por sua vez, o embriagado crê falar por livre

103 TTP, XV, p. 229s.

104 Ao contrário do que sustentam muitos comentadores ou, podemos dizer, toda uma corrente de pensamento sobre a filosofia de Espinosa, segundo nosso autor não apenas a razão (como se demonstra nos livros IV e V da *Ética*), mas também a verdadeira teologia ou a verdadeira religião é capaz de conduzir os homens à beatitude: “/.../ só a revelação, e não a razão [nós não sabemos naturalmente] pode ensinar que é suficiente para a salvação ou beatitude aceitar esses decretos divinos como regras ou mandamentos, e que não é necessário concebê-los como verdades eternas, conforme se vê pelas demonstrações apresentadas no capítulo IV” (*Ibidem*, XV, Anotação XXXI, p. 233). É digno de nota que Espinosa tenha sentido a necessidade de acrescentar ao corpo do texto uma anotação com vistas a deixar isso claro. Para a devida compreensão desse ponto, são chave as noções de “regra de vida” e “emenda da vida” (cf. Apêndice dessa parte).

105 *Ibidem*, XV, p. 224.

106 E, IV, P54, Esc.. No livro III, Espinosa afirmara que também a soberba é “uma espécie de delírio [*Delirii*” (*Ibidem*, III, P26, Esc.).

decreto da Mente aquilo que depois de sóbrio preferiria ter calado; assim o delirante [*delirans*], a tagarela [*garrula*], o menino [*puer*] e muitos outros de mesma farinha creem falar por livre decreto da Mente, quando na verdade não podem conter o ímpeto que têm de falar, de tal maneira que a própria experiência, não menos claramente que a razão, ensina que os homens creem-se livres só por causa disto: são cômicos de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados¹⁰⁷.

No *Tratado da Emenda do Intelecto*, após examinar a maneira engenhosa como os filósofos teorizam sobre as ideias fictícias, Espinosa abre retoricamente sua crítica com as seguintes palavras: “Mas, deixando-os em seus delírios [*deliriis*], /.../”¹⁰⁸; no *Tratado Teológico-Político*, critica tudo aquilo que os teólogos “[forjaram] no seu delírio” [*quicquid sic delirando fingunt*]¹⁰⁹; na *Ética*, nota que “os [objetos] que movem os ouvidos são ditos produzir ruído, som ou harmonia, a qual enlouqueceu [*dementavit*] os homens a ponto de crerem que também Deus nela se deleita”¹¹⁰; finalmente, no *Tratado Político*, ao examinar a hipótese de que se poderia dizer que a *civitas* tem o direito ou o poder de ordenar as coisas que a natureza humana abomina, coisas a que ninguém pode ser induzido, nem com recompensas, nem com ameaças, argumenta: “tal não pode conceber-se com nenhum outro sentido senão aquele em que se diria que o homem pode, por direito, enlouquecer e delirar” [*insanire, & delirare*]¹¹¹. Tais passagens oferecem uma parte do campo léxico com o qual Espinosa realiza o trabalho de refutação dos filósofos, anunciada de maneira paradigmática na abertura do *Tratado Político*.

Há pouco citamos a polêmica do movimento da terra em *Josué* 10, 12. Nessa passagem, após ter identificado as posições em litígio, Espinosa conclui: “Qualquer dessas interpretações me parece, evidentemente, ridícula [*ridiculum*]”¹¹². O mesmo é dito daqueles que invocam a vontade de Deus sempre que não sabem explicar uma coisa: “Que maneira mais ridícula [*ridiculus*] de confessar a ignorância!”¹¹³. E, ao fazer referência à opinião da “maioria dos intérpretes” segundo a qual Deus manteve intacta toda a Bíblia e que as variantes são indício

107 E, III, P2, Esc.. Argumento quase idêntico, com as mesmas figuras, é empregado na Ep. 58.

108 TIE, 61.

109 TTP, VII, p. 115. Seguindo a tradução da *Ética* realizada pelo Grupo de Estudos Espinosanos da USP, empregaremos o verbo “forjar” como tradução de *fingere*.

110 E, I, Ap.. Cf. Kepler, *Harmonies of the World*, V, 7 [1952, p. 1048].

111 TP, III, 8.

112 TTP, II, p. 40.

113 *Ibidem*, VI, p. 101.

de mistérios, diz Espinosa: “Se o dizem por estúpida ou senil [*stultitia et anili*] devoção ou por arrogância ou malícia [*arrogantia et malitia*] /.../, não sei; o que eu sei é que nunca li nos seus livros algo que cheire a mistério, mas unicamente especulações infantis [*pueriles*]”, e conclui: “Li também e conheci até pessoalmente alguns desses impostores e cabalistas, cuja [insanidade] [*insaniam*] nunca cheguei a admirar”¹¹⁴.

Não é menos duro o tratamento dispensado a Maimônides, um dos alvos principais do tratado. Fazendo alusão a ele e a outros, Espinosa afirma estar “pura e simplesmente perante ficções [*figmenta*] sem base, nem na razão, nem na Escritura”¹¹⁵. Em outra passagem, na qual a Grande Sinagoga é motivo de exame, Maimônides e outros são acusados por Espinosa de forjar “uma invenção ridícula [*ridiculum figmentum*] e sem nenhum fundamento a não ser na tradição rabínica”¹¹⁶.

Se Maimônides é paradigma daqueles que almejam subordinar a teologia à filosofia¹¹⁷, enquadrando-se, portanto, na razão fundamental para a qual há pouco chamamos a atenção, o mesmo não se pode dizer de outros filósofos citados no curso da obra de Espinosa. Nem por isso mereceram eles melhor reverência.

Nos *Pensamentos Metafísicos*, tratando das distinções que fazemos dos atributos de Deus, declara Espinosa pouco se importar com o “amontoado de distinções [*distinctionum farraginem*]”¹¹⁸ dos peripatéticos, e, poucas linhas depois, invocando a tese de Aristóteles das três almas, conclui Espinosa tratar-se “apenas de ficções [*figmenta*]”¹¹⁹. Mais contundente é o ataque à filosofia antiga grega no *Tratado Teológico-Político*. Após acusar de “[insana] soberba [*superbe insanirent*]” aqueles que rejeitam o entendimento, Espinosa admite nunca tê-los visto ensinar nada que não fosse as “especulações dos aristotélicos ou dos platônicos”, para então concluir: “Não lhes bastasse já [ensandecer] [*insanire*] com os gregos, quiseram também que os profetas delirassem [*deliravisse*] com eles”¹²⁰. No capítulo XVIII, Espinosa volta a criticá-los, dizendo que, uma vez averiguados os ditos mistérios que se veem nas Escrituras, neles não se encontrará nada a não ser “[invenções] [*commenta*] de Aristóteles, de Platão ou de qualquer outro parecido”, para concluir: “na maior parte dos casos, é mais fácil qualquer idiota [*idiota*] imaginá-las a sonhar que um grande erudito descobri-las a partir da

114 TTP, IX, p. 164. O termo latino “*anili*” designa pejorativamente uma velha mulher. Optamos por manter a tradução proposta por Diogo Pires Aurélio.

115 *Ibidem*, V, p. 93.

116 *Ibidem*, X, p. 184.

117 *Ibidem*, XV, p. 224.

118 CM, II, 5.

119 *Ibidem*, II, 6.

120 TTP, Pref., p. 10.

Escritura”¹²¹. Voltando a Maimônides, Espinosa o acusa – a ele e a outros – de “extorquir [extorquere] à Escritura as frivolidades [nugas] aristotélicas e as próprias invenções [figmenta]”, do que conclui lhe parecer algo “sumamente ridículo [magis ridiculum]”¹²².

Em face dos céticos, a crítica não é menos assertiva: sobre a persistência destes em manter-se em dúvida contra todas as evidências, Espinosa afirma tratar-se de “homens profundamente cegados [occæcatus] também no ânimo”¹²³. Cegueira do ânimo, não do juízo, seja porque não temos o poder para suspender o juízo – afinal, “quando dizemos que alguém suspende o juízo nada dizemos senão que vê não perceber a coisa adequadamente”, de modo que tal ato é “uma percepção [perceptio], não uma livre vontade [libera voluntas]”¹²⁴ –, no caso da dúvida autêntica, seja porque não se pode querer contra o que se sente, quando se o faz somente por palavras, no caso da dúvida metódica¹²⁵.

Se Descartes, por seu turno, é reverenciado no Prefácio do livro III da *Ética*, nem por isso foi ele poupado de uma dura crítica, ainda que realizada de maneira bastante sutil, pelo emprego de uma expressão que costuma passar despercebido pelos comentadores. Segundo Espinosa, ao tentar explicar os afetos humanos por suas primeiras causas e, simultaneamente, em mostrar a via pela qual a mente pode ter sobre eles *imperium* absoluto, Descartes não mostrou “nada além [nihil præter] que a agudeza de seu engenho”¹²⁶. Já no Prefácio do Livro V, Espinosa evidencia o contraste entre a intenção de Descartes de “nada deduzir senão de princípios conhecidos por si mesmos e nada afirmar senão aquilo que percebesse clara e distintamente” e o fato de ter ele adotado, ao discorrer sobre a união entre a mente e o corpo, “uma hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas” – justamente ele que, ressalta Espinosa, “tantas vezes censurara os Escolásticos por terem querido explicar coisas obscuras por meio de qualidades ocultas”¹²⁷.

Se a crítica a Descartes é realizada, por assim dizer, com palavras mais suaves do que aquelas que são empregadas para com outros, já os cartesianos contemporâneos de Espinosa nos Países Baixos não tiveram sorte melhor sob sua pena, porém não em razão de suas ideias:

121 TTP, XIII, p. 208.

122 *Ibidem*, I, pp. 20-1.

123 TIE, p. 47.

124 E, II, P 49, Esc..

125 *Ibidem*, II, P 49, Esc..

126 *Ibidem*, III, Pref. À agudeza, acrescente-se a sutileza: “Não posso, portanto, deixar de admirar a sutilíssima engenhosidade daqueles que procuraram, para grande detrimento da verdade, um intermediário entre o ente e o nada. Mas não me demorarei refutando seus erros, pois eles próprios, quando tentam apresentar definições de tais afecções, evaporam-se inteiramente em sua *vã sutileza*” (CM, III, 1. O destaque é meu). Em três passagens da CM, Espinosa oferece exemplos de proposições de engenho agudo (*Ibidem*, II, 3; II, 7; II, 9).

127 E, V, Pref..

com medo de que fossem confundidos com Espinosa e com vistas a remover tal suspeição, passaram a denunciá-lo, motivo pelo qual nosso autor lhes chama de “estúpidos [*stolidi*]”¹²⁸.

Particularmente interessante para o exame aqui proposto é a correspondência entre Espinosa e Boxel¹²⁹, iniciada por este último, interessado que estava em saber a opinião de nosso autor sobre a aparição (existência) de espectros ou lêmures¹³⁰.

Provocado pela indagação, Espinosa inicia sua resposta com uma aparente concessão, informando que se “os filósofos” querem chamar espectros coisas que ignoramos, não os contrariará, pois infinitas são as que a ele escapam. Na sequência, todavia, Espinosa refuta a existência de semelhantes entes, valendo-se para isso do mesmo argumento que figura nas primeiras linhas do *Tratado Político*: “aquele desejo que os homens comumente têm de narrar as coisas *não como elas são realmente, mas como as desejam*, conhece-se mais facilmente a partir de narrativas sobre lêmures e espectros que doutras”. Ao final, Espinosa enquadra tais coisas no universo das ideias fictícias: “[forja-as] [*fingit*], porém, especialmente para justificar o medo que concebeu de sonhos e fantasmas, ou ainda, para reforçar sua audácia, fé e opinião”¹³¹.

Em face dessa resposta, as considerações feitas por Boxel em sua resposta a Espinosa não poderiam ser mais instigantes. De fato, Espinosa é incitado a posicionar-se diante de autoridades. Como na primeira missiva, também nessa insiste seu amigo na indagação inicial, mas agora ele o faz através do argumento de autoridade de homens eruditos, entre médicos, historiadores, matemáticos, teólogos e filósofos. Ao final da carta, Boxel introduz uma nota, afirmando nela que, à indagação antes feita por Espinosa, “sobre estultos e loucos [*stultis, et amentibus*]”, ele a responde citando Lavater, para quem “seria impudência insigne contradizer, temerária e impudentemente, tantos fidedignos historiadores, padres e outros dotados de grande autoridade”¹³².

Em sua resposta, Espinosa recrudescer: “todos eles deliram do mesmo modo [*omnes eodem modo delirare*] e amam histórias de coisas incomuns, que deixam atônitos os homens e os arrebatam em admiração”. Tendo exposto seus argumentos ao longo da carta, ao final Espinosa confessa ter “espantado[-se] muito, não com as histórias que são narradas, mas com aqueles que as escrevem”, e declara: “admira-me que homens dotados de engenho e juízo

128 Ep. 68.

129 Ep. 51, 52, 53, 54, 55 e 56.

130 Ep. 51.

131 Ep. 52, o destaque é nosso.

132 Ep. 53.

empreguem sua [eloquência] e abusem dela para que nos persuadam de [frivolidades] [nugas] desse tipo”¹³³.

A continuação da correspondência é marcada por uma inflexão, em que não é mais o argumento dos filósofos que é posto em questão, mas sua autoridade. Segundo Boxel, “todos [omnes] os filósofos, tanto antigos quanto modernos, se julgam convictos de que espíritos se dão”, do que conclui, atônito, que Espinosa os coloca no mesmo saco do “vulgo”¹³⁴:

Rejeita, então, tantas sábias testemunhas oculares e auriculares, tantos filósofos, tantos historiadores que narram tais coisas; afirma que todos eles são, com o vulgo, estultos e [insanos] [stultos, ac insanos], ainda que tuas respostas não persuadam, mas sejam, na verdade, absurdas e em nenhuma parte toquem o escopo de nossa controvérsia, e que, de fato, tu não profiras prova alguma que confirme tua opinião¹³⁵.

Ao evocar o argumento de que seu interlocutor deveria provar a não existência de espectros e lêmures, Boxel introduz um impasse no debate em curso. Isso porque, da perspectiva de Espinosa, não se pode provar a não existência de algo, mas sua existência: “/.../ é certo que, sobre uma coisa que a experiência mostra tão claramente, *devemos saber o que é*”¹³⁶. Sequer é preciso distinguir entre imaginação e intelecção para fundamentar isso que acabamos de dizer¹³⁷. Como se depreende da passagem, a experiência é suficiente para tanto: “sobre uma coisa que a experiência mostra tão claramente”¹³⁸. Embora Boxel evoque a experiência em seu argumento¹³⁹ – referindo-se, contudo, não à experiência, mas precisamente

133 Ep. 54.

134 Sobre a figura do vulgo/vulgar, cf. Introdução.

135 Ep. 55.

136 Ep. 52, o destaque é meu.

137 E, I, P 15, Esc.; *Ibidem*, II, P 18., Esc. Cf. também TIE, 84s. Daí a razão pela qual Espinosa repreende seu interlocutor sobre a impossibilidade de que se ofereça “demonstrações claras” (Ep. 52) ou “razões demonstrativas” (Ep. 54) da existência desses entes. Essa é também a razão pela qual Espinosa tenha introduzido, na polêmica com Boxel, a questão da verossimilhança. Na ausência de demonstrações, a existência de espectros e lêmures poderia ser, contudo, verossímil. Espinosa toma o cuidado de mostrar por que os argumentos de Boxel sequer persuadem da verossimilhança da tese sustentada por seu interlocutor (Ep. 56).

138 Ep. 52.

139 “Além disso, deixadas essas razões, a experiência cotidiana mostra que se dão espectros, dos quais muitas histórias, tanto novas quanto antigas, ainda agora existem. /.../ Cardano, celeberrimo por sua erudição, também fala deles nos livros Da sutileza, Da variedade e Da sua vida, onde mostra pela experiência que eles apareceram para si, parentes e amigos. Melanchthon, homem prudente e amante da verdade, e muitos outros são testemunhas de suas experiências. Certo cônsul, homem douto e sábio, e que ainda está vivo, me narrou uma vez que na cervejaria de sua mãe se ouvia realizar trabalho à noite tal como aquele de dia, quando a cerveja era cozida e decantada; e atestava que isso se fez muitas vezes. O mesmo me aconteceu muitas vezes, o que nunca me sairá da memória; de tal maneira que, com essas experiências e razões ditas, estou convicto de que espectros se dão” (Ep. 53).

ao testemunho de outros, ou seja, ao argumento de autoridade – tais visões não compreendem aquilo que Espinosa entende por *experientia*¹⁴⁰: “difícilmente coligimos de alguma história que se dão espectros; colige-se sim que são algo que, contudo, *ninguém sabe o que é*”¹⁴¹. Espectros e lêmures não oferecem suas essências¹⁴² objetivas, ou uma ideia clara e distinta de si, suficientes para que se tire toda a dúvida sobre sua existência¹⁴³. Não podendo provar a existência desses entes, Espinosa não pode considerá-las de outra maneira senão como sonhos que discrepam de Deus “tanto quanto o ser do não-ser”¹⁴⁴: para ele, dizer que esses entes são invisíveis vale tanto como se Boxel dissesse “o que não são, e não o que são”¹⁴⁵.

140 No parágrafo 19 do *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa estabelece os quatro principais modos de perceber [*modos percipiendi*], dos quais a “experiência vaga” é o segundo. No parágrafo 18, ao apresentá-los, ele os define como modos de perceber para afirmar ou negar algo “independentemente de dúvidas” [*indubiè*]. Segundo Espinosa, “a verdade não necessita de nenhum sinal, mas basta ter as essências objetivas das coisas, ou, o que dá na mesma, as ideias, a fim de que se tire toda a dúvida” (TIE, 36).

141 Ep. 52, o destaque é meu.

142 A essência objetiva [*essentia objectiva*] designa a ideia da coisa, ao passo que a essência formal [*essentia formalis*] designa a coisa mesma. Cf. TIE, 33-5. Embora em nenhuma parte da obra Espinosa defina a essência à maneira euclidiana (*per essentia intelligo...*), nem por isso carece de definição. A definição é dada pela indicação do que lhe pertence: “Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido” (E, II, Def. 2). Essa mesma ideia é reiterada na correspondência a Tschirhaus, no qual Espinosa afirma que “a essência de qualquer coisa reside naquilo sem o qual não pode sequer ser concebida” (Ep. 57). Aplicando o conceito de essência à geometria, Espinosa afirma que “da essência do triângulo segue que seus três ângulos são iguais a dois retos” (E, III, P 49, Esc.), e, no *Tratado Teológico-Político*, tratando da “necessidade da essência e das propriedades do triângulo”, afirma ele serem concebidas como “verdades eternas” (TTP, IV, p. 72). Na *Ética*, “essência” aparece como sinônimo de “natureza” [*natura*] em cinco passagens, sendo que em quatro delas o termo designa a determinação por uma necessidade interna: “o Desejo é a própria essência ou natureza de cada um, *enquanto concebida determinada a fazer (agir) algo por uma dada constituição sua, seja qual for*” (E, III, P 56, Dem., o destaque é nosso); “a virtude, enquanto referida ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, *enquanto tem poder de fazer algumas coisas que só pelas leis de sua natureza podem ser inteligidas*” (*Ibidem*, IV, Def. 8, o destaque é nosso); “cada um *necessariamente* apetece o que julga ser bom e, ao contrário, tem aversão ao que julga ser mau. Mas este apetite nada outro é que a própria essência ou natureza do homem (*Ibidem*, IV, P 19, Dem., o destaque é nosso); “o Desejo que se origina da razão, isto é (pela prop. 3 da parte III), que é engendrado em nós enquanto agimos, é a própria essência ou natureza do homem, *enquanto concebida determinada a fazer o que é concebido adequadamente pela só essência do homem*” (*Ibidem*, IV, P 56, Dem., o destaque é nosso). Cf. também *Ibidem*, IV, P 33, Dem.. Em uma passagem, o termo aparece como sinônimo de “forma” [*formâ*], aqui com vistas a designar a impossibilidade de uma mudança de essência: “Pois, antes de tudo, deve-se notar que, quando digo que alguém passa de uma menor a uma maior perfeição, e inversamente, não entendo que mude de uma essência ou forma para uma outra. O fato é que um cavalo, por exemplo, é destruído tanto ao se transformar em homem como em inseto” (*Ibidem*, IV, Pref.).

143 Leve-se em conta que “a dúvida nada mais é que a suspensão da alma no atinente a alguma afirmação ou negação, que afirmaria ou negaria se não ocorresse algo que, desconhecido, deixa imperfeito o conhecimento dessa coisa” (TIE, 80). Em relação a espectros e lêmures, não pode haver verdadeiramente dúvida porque, no caso, a alma nada afirmaria ou negaria. Não sendo verdadeiramente uma dúvida, como caracterizar os questionamentos de Boxel? No parágrafo 77 do *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa se refere à teimosia (*pertinaciæ*) daqueles que dizem com palavras que duvidam, embora não duvidem interiormente. O caso de Boxel e das autoridades que ele menciona é o mesmo, mas envolvendo a certeza.

144 Ep. 54.

145 Ep. 56.

Antes de prosseguirmos, convém dedicar ainda alguns parágrafos ao desfecho da troca epistolar entre Espinosa e Boxel. Segundo Espinosa, a atenção [*attentio*] que exigira de seu interlocutor não foi vista por ele como necessária, razão pela qual Boxel não teria fixado [*defixeris*] seus pensamentos no principal, mas negligenciado maximamente aquilo que era útil ao assunto¹⁴⁶. Com isso, e constatando que seu interlocutor não parte dos mesmos princípios que ele, Espinosa encerra a discussão¹⁴⁷, sem, contudo, deixar de posicionar-se diante do argumento segundo o qual a grande quantidade de escritos e/ou testemunhos de eminentes autoridades seria válido como prova:

/.../ muitos foram os que tiveram tanto empenho em contradizer que ridicularizaram até mesmo demonstrações geométricas. Sexto Empírico e outros cétricos que citas dizem ser falso que o todo é maior que sua parte, e julgam assim sobre os demais axiomas. /.../ A autoridade de Platão, Aristóteles e Sócrates não vale muito para mim. Teria me admirado se tivesses proferido Epicuro, Demócrito, Lucrécio ou algum dos atomistas e defensores dos átomos; com efeito, não é de admirar que aqueles que inventaram [*commenti sunt*] as qualidades ocultas, espécies intencionais, formas substanciais e outras mil frivolidades, tenham excogitado espectros e lêmures e crido em velhinhas a fim de diminuir a autoridade de Demócrito, cuja boa fama invejaram tanto que queimaram todos os livros dele, que com tanto louvor ele publicara. Se há ânimo para lhes dar fé, que razões tens para negar os milagres da Virgem Divina e de todos os santos, que são listados por tantos filósofos, teólogos e historiadores celebérrimos, que destes posso reproduzir até mesmo cem, mas daqueles, dificilmente um?¹⁴⁸

Na carta anterior, Espinosa já havia advertido Boxel sobre a estima deste às autoridades “mais do que merecem”¹⁴⁹. Agora, porém, Espinosa é muito mais assertivo. Desfere um ataque em vários âmbitos. No campo epistemológico, ataca-se a invenção; no campo ético, ataca-se a obstinação (cétricos) e a inveja¹⁵⁰ (Platão); no campo político, ataca-se a censura e a

146 A pouca atenção de Boxel e sua negligência parece ser um caso concreto da tese segundo a qual “/.../ quanto menos a mente entende, mas percebe mais coisas, mais tem o poder de [forjar] [*fingendi*], e quanto mais coisas entende, mais diminui aquela potência” (TIE, 58).

147 “Por fim, amplíssimo homem, tendo procedido mais longe do que gostaria, não quero te incomodar por mais tempo com estas coisas que (sei) não concedes, pois segues princípios bem diversos dos meus, etc” (Ep. 56).

148 *Ibidem*.

149 Ep. 54. “A Superestima é, por Amor, estimar outrem além da medida” (E, III, Def. dos Afetos 21).

150 “A Inveja é o Ódio enquanto afeta o homem de tal maneira que se entristece com a felicidade do outro e, inversamente, regozija-se com o mal do outro” (*Ibidem*, III, Dem. dos Afetos 23).

oposição à liberdade de pensamento e de expressão (na figura da queima de livros); no campo social, ataca-se o louvor da alta celebridade¹⁵¹. O corolário dessa composição não poderia ser outro: a superstição¹⁵². Não por acaso, a crítica realizada no *Tratado Teológico-Político*, cujo alvo por excelência é a superstição, tem de dar conta dessas quatro dimensões da autoridade. A correspondência com Boxel figura, assim, como paradigmática da crítica aos filósofos de que falávamos, realizada por meio de um léxico emblemático.

Insania, *dēmentia* (insanidade, ensandecimento, loucura, demência), *delirium* (delírio), *stultitia* (estupidez), *cæcitas* (cegueira), *nugæ* (frivolidade), *puerilitas* (infantilidade), *anilitas* (senilidade), *ridiculus* (ridículo). Presença marcante nas passagens acima examinadas, em que o acerto de contas com a tradição é direto, o vocabulário demarca o campo da refutação aos filósofos e teólogos, ou seja, à autoridade. Poupado dessa plêiade, ao comum dos homens Espinosa atribui simplesmente a *ignōrantia* (ignorância).

Empregado nos seiscentos pelos eruditos, esse vocabulário segue, de um lado, a tradição médica greco-latina e, de outro, a arte retórica latina. Entretanto, porque seu emprego na obra é quase sempre acompanhado do emprego de outras duas palavras, quais sejam, *figmentum* (ficção) e *commentum* (invenção), ele ganha novo sentido na obra de Espinosa. Nela, a crítica se realiza não no campo dos males do corpo e do espírito, ou daquilo que falta à saúde (tradição médica), nem no campo do juízo e da agudeza de engenho, ou daquilo que falta ao decoro (tradição retórica)¹⁵³, mas no campo da imaginação e da vida afetiva, no qual não há falta, carência ou privação¹⁵⁴.

No que consiste uma ideia fictícia? O *Tratado da Emenda do Intelecto* oferece, de um lado, uma explicação da natureza, isto é, da gênese da ideia fictícia e, de outro, uma

151 Nessa passagem, o termo “celebérrimo” é empregado como marca de distinção social, ou como constatação do prestígio conferido por muitos a alguém, nada tendo a ver com uma opinião autêntica sobre o valor de quem se fala.

152 “Se há ânimo para lhes dar fé, que razões tens para negar os milagres da Virgem Divina e de todos os santos /.../?” (Ep. 56).

153 À luz da teoria do conhecimento de Espinosa, a alusão por ele feita aos “homens dotados de engenho e juízo” – “Admira-me que homens dotados de engenho e juízo empreguem sua eloquência e abusem dela para que nos persuadam de [frivolidades] desse tipo”. (Ep. 54) – não deixa de ser irônica, posto ser da natureza do engenho *desses homens* o abuso pela eloquência. Aqui, a agudeza do engenho é remetida às ideias fictícias. Aqui, como em muitas outras passagens, Espinosa vale-se da retórica contra a retórica.

154 Não é ocasional o fato de Espinosa introduzir, logo na primeira resposta a Boxel a fim de refutar a existência de espectros e lêmures, a noção de *figmentum* (ficção): “/.../ porque histórias desse tipo não possuem outras testemunhas senão seus narradores, o inventor delas pode acrescentar ou retirar, à vontade, as circunstâncias que lhe parecem mais cômodas, sem temer que alguém o contradiga; [forja-as] [*fingit*], porém, especialmente para justificar o medo que concebeu de sonhos e fantasmas, ou ainda, para reforçar sua audácia, fé e opinião” (Ep. 52). Se a existência desses entes não pode ser provada, sua ideia, contudo, existe, e, assim sendo, cabe mostrar a natureza dessa ideia; enquanto tal, ela é algo de positivo e afirmativo porque denota a potência de imaginar da mente.

explicação das condições sob as quais uma ideia pode ser forjada e daquelas sob as quais, não podendo ser forjada, deve ser inteligida, bem como da regra que devemos observar para não forjar, a qual compreende uma parte da prometida *emenda* do intelecto. Vejamos esses pontos em pormenor.

Toda ideia simples é forçosamente verdadeira, porque, sendo simples, ela nos é dada por inteiro: “tratando-se da ideia de algo simplicíssimo, ela não deixará de ser senão clara e distinta, pois essa coisa não pode aparecer-nos em parte, mas só ou toda ou nada”¹⁵⁵. A ideia fictícia nasce da composição confusa de ideias: “que são de diversas coisas e ações existentes na Natureza, ou melhor, provêm da atenção simultânea, mas sem assentimento, a tais ideias diversas”¹⁵⁶.

Porém, àquele que forja são oferecidas causas pelas quais pode inferir que as representações não vêm das coisas de fora. Sabemos disso porque a diferença entre a ideia fictícia e a ideia falsa reside justamente no fato de que esta última envolve assentimento, e explica: “nenhuma causa se oferece, enquanto se lhe deparam as representações, pela qual, como o que [forja], possa inferir que elas não vêm das coisas de fora, o que quase nada mais é do que sonhar de olhos abertos ou em estado de vigília”¹⁵⁷. Não assentir significa, portanto, abster-se de afirmar ou negar as causas que lhe são oferecidas pela experiência¹⁵⁸. Ignorando-se as verdadeiras causas, forjam-se causas imaginárias, razão pela qual, conclui Espinosa, com alguma ironia, aqueles que assim o dizem “não entenderem o que eles próprio dizem”¹⁵⁹.

O argumento de que a causa se oferece a si mesma já havia sido evocado alguns parágrafos antes, na figura de uma visão da causa simultânea ao conceito na mente:

Portanto, de nenhum modo se deve temer que [forjemos] algo, desde que percebamos uma coisa clara e distintamente; pois se por acaso falamos que os homens, num momento, se transformam em animais brutos, isto se diz de um modo muito geral, de forma que não há nenhum conceito, isto é, ideia ou coerência de sujeito e predicado na mente, dado que, se houvera, ver-se-ia

155 TIE, 63.

156 Na sequência, Espinosa oferece um exemplo: “Por exemplo, depois que conhecemos a natureza do círculo e também a do quadrado, não podemos mais compor essas duas coisas e falar de um círculo quadrado, ou alma quadrada e coisas semelhantes” (*Ibidem*, 64).

157 *Ibidem*, 66. Na *Ética*, Espinosa informa que assentir é o mesmo que afirmar ou negar (E, II, P 44, Esc. da segunda Dem.).

158 A obra de Espinosa é robusta da expressão *experientia docet* (a experiência ensina).

159 *Ibidem*, I, P 15, Esc..

[simultaneamente] [*simul videret*] o meio pelo qual e as causas por que tal coisa se fez¹⁶⁰.

Feita a caracterização da ideia fictícia, podemos agora examinar sob que condições uma ideia pode ser forjada e, inversamente, sob que condições não pode ser forjada, isto é, deve necessariamente ser inteligida. Para tanto, é necessário introduzir as noções de coisa necessária, coisa impossível e coisa possível: a coisa impossível é aquela cuja natureza é contraditória com a existência; a coisa necessária, por sua vez, é aquela cuja natureza é contraditória com a não-existência; finalmente, chama-se coisa possível aquela “cuja necessidade ou impossibilidade de existir depende de causas ignoradas por nós, enquanto [forjamos] sua existência”. A condição para que forjemos a existência de algo é a ignorância das causas dessa existência. Dessa conclusão, Espinosa extrai a condição sob a qual não nos é permitido forjar: “por isso, se sua necessidade ou impossibilidade, que depende de causas exteriores, fosse conhecida por nós, nada poderíamos [forjar] também sobre elas”¹⁶¹.

Alguns parágrafos adiante, Espinosa introduz um novo argumento, complementar a esse que acabamos de reproduzir. Constatando que a ideia fictícia só pode ser confusa, diz ele que “toda confusão procede de que a mente conhece só em parte a coisa íntegra ou composta de muitas, não distinguindo o conhecido do desconhecido, além de que olha conjuntamente e sem nenhuma distinção para os múltiplos elementos”¹⁶². A junção do argumento anterior a esse constitui a condição sob a qual a mente forja: ignorância das causas; indistinção entre o conhecido e o desconhecido; indistinção dos múltiplos elementos.

É digno de nota o contraste entre o forjar e o inteligir: o forjar consiste na atenção simultânea, mas sem assentimento, de ideias diversas na mente, e como olhar conjunto e sem distinção para os múltiplos elementos das coisas; o inteligir, dirá Espinosa, é a aptidão para o múltiplo simultâneo [*plura simul*]¹⁶³. Tem-se a presença do múltiplo simultâneo *em um caso e no outro*. A *plura simul* é um dado da Natureza sobre os homens, com a qual forçosamente têm de lidar e efetivamente lidam, de maneira adequada ou inadequada.

160 TIE, 62. Na *Ética*, Espinosa retoma essa mesma tese: “os que ignoram as verdadeiras causas das coisas confundem tudo, e sem nenhuma repugnância da mente forjam [*figunt*] falantes tanto árvores como homens, e homens formados tanto a partir de pedras como de sêmen” (E, I, P8, Esc. 2).

161 TIE, 53.

162 TIE, 63.

163 Chaui chamou a atenção para a importância da expressão na obra de Espinosa. Cf. Chaui, 2016, p. 703. À contribuição de Chaui, pode-se acrescentar o que no final do *Tratado da Emenda do intelecto* é dito, sobre a qualidade ou complexidade do que é inteligido: “As ideias, quanto mais exprimem da perfeição de algum objeto, tanto mais perfeitas são. Pois o construtor que excogitou uma capela não é admirado da mesma maneira que aquele que excogitou um templo insigne” (TIE, 108, VIII).

Finalmente, feitas as observações elementares sobre a natureza das ideias fictícias e as condições sob as quais podemos e não podemos forjar, resta saber se há uma via, ou um meio pelo qual podemos evitá-las. Dirá Espinosa:

/.../ quanto mais geralmente se concebe a existência, tanto mais confusamente é ela concebida e mais facilmente pode ser atribuída a qualquer coisa; ao contrário, quanto mais particularmente se concebe, mais claramente é entendida e mais dificilmente se atribui a outra coisa que não a própria, desde que não levamos em conta a ordem da Natureza. /.../ quanto menos os homens conhecem a Natureza, mais facilmente podem [forjar] muita coisa, como sejam, as árvores falarem, os homens se transformarem num instante em pedras ou fontes, aparecerem espectros nos espelhos, o nada fazer-se algo, os próprios deuses mudarem em animais e homens, e infinitas coisas desse gênero¹⁶⁴.

Claro está, por tudo o que foi dito, que o ponto de partida reside na decomposição da coisa e na observância à ordem da Natureza desde a primeira ideia:

/.../ não sendo [forjada] a primeira ideia e deduzindo-se dela todas as outras, desvanece-se pouco a pouco a precipitação [*pæcipitantia*] de [forjar]. /.../ se a coisa composta de muitos elementos for dividida pelo pensamento em todas as suas partes mais simples e se se prestar atenção a cada uma por si, desaparecerá então toda confusão¹⁶⁵.

Contudo, comumente esse meio pelo qual é possível não forjar não é observado pelos filósofos e teólogos, obstinados que são em suas ideias fictícias. Ora, quando, contra todas as evidências da experiência, ignora-se a causa de algo e, mesmo assim, afirma-se estar diante de uma ideia clara e distinta, tem-se uma situação que Espinosa nomeia com um vocábulo muito preciso: *extorsio* (extorsão). Eis o espírito das três passagens do *Tratado Teológico-Político* nos quais se refere àqueles que almejam tirar da Escritura verdades que, na realidade, são ficções¹⁶⁶.

164 TIE, 55, 58.

165 *Ibidem*, 63-4.

166 “Boa parte, inclusive, dos teólogos está preocupada é em saber como extorquir [*extorquere*] dos Livros Sagrados as suas próprias [ficções] [*figmenta*] e arbitrariedades [*placita*], corroborando-as com a autoridade divina” (TTP, VII, p. 114).

Se examinarmos com atenção essas três passagens, veremos que, nas três, a crítica tem foco: é dirigida não ao comum dos homens, ou, como queira, a todos os homens, mas ao pensamento filosófico e teológico, que procuram converter em explicação aquilo que é pura imaginação, o que se pode ilustrar com o seguinte caso: que todos vejam o Sol girar em torno da Terra, isso é um dado bruto da imaginação, e como tal persevera mesmo quando saibamos que é a Terra que gira em torno do Sol, pois decorre da natureza do corpo humano (estrutura ótica e cerebral) a percepção de que o Sol faz um movimento em torno da Terra; porém, a filosofia e a teologia se encarregaram de transformar esse dado em explicação, como se o Sol de fato fizesse o movimento ao redor da Terra, forjando para tanto causas imaginárias. Nos três casos, o que se extorque são exatamente causas imaginárias, às quais associam-se efeitos imaginários.

Não é de menor importância o fato de o termo *extorsio* ser empregado de maneira tão localizada. Se a imaginação – que, em si, não é um erro – é comum a todos os homens, e se é igualmente comum a todos o erro de tomar a parte pelo todo, a extorsão não o é. Tendo como foco os filósofos e teólogos, esse termo designa *o traço ético, o lugar social e a prática política* daqueles a quem é atribuída, caracterização realizada no capítulo VII do *Tratado Teológico-Político*, não por acaso poucas linhas depois de um dos três empregos do termo na obra:

Todavia, a ambição e o crime foram tão longe que a religião acaba por consistir menos em obedecer aos ensinamentos do Espírito Santo que em defender humanas [invenções], e por não se traduzir pela propagação da caridade mas pela disseminação das discórdias e do ódio mais feroz entre os homens, disfarçado embora de zelo divino e fervor ardente. E, como se esses males não bastassem, há ainda a superstição, que os ensina a desprezar a natureza e a razão e a admirar e venerar apenas o que as contradiz, pelo que não é de espantar se eles se empenham assim tanto, para melhor admirarem e venerarem a Escritura, em explicá-la de modo que pareça estar em perfeito contraste com a natureza e a razão. É por isso que eles sonham que nos Livros Sagrados se escondem mistérios profundíssimos, e nisso, quer dizer, na investigação desses absurdos, se afadigam, desprezando outras coisas que seriam bem mais úteis. E tudo quanto nesse seu delírio inventam é atribuído ao Espírito Santo e defendido com toda a veemência e paixão. Os homens, de fato, são assim: aquilo que concebem pelo puro entendimento defendem-no só pelo entendimento e pela razão; pelo contrário, aquilo que opinam por

força das paixões é com essas que o defendem. Ora, para sair de tais confusões, libertarmos a mente dos preconceitos dos teólogos e não abraçarmos temerariamente invenções humanas como se fossem ensinamentos divinos, temos de abordar e discutir o verdadeiro método para interpretar a Escritura. Enquanto não o conhecermos, nada poderemos saber ao certo sobre o que a Escritura, ou seja, o Espírito Santo, quer ensinar¹⁶⁷.

O exame do percurso realizado no Prefácio do *Tratado Teológico-Político* e daquele realizado no Apêndice do Livro I da *Ética* reforçam a tese de que, em Espinosa, não há nivelamento entre o comum dos homens e os filósofos e teólogos. Partindo de um preconceito comum – qual seja, a ignorância inata de todos os homens acerca das causas das coisas e da consequente operação imaginária que antropomorfiza a Natureza na figura de Deus –, Espinosa mostra, no Apêndice, como esse preconceito converte-se em superstição pelo cego desejo e insaciável avareza, e o que ele produziu, a saber, o esforço para inteligir e explicar as causas finais de todas as coisas. Não é por acaso ser apenas nesse momento que se dê o emprego do termo *delirium* no Apêndice¹⁶⁸.

Já no Prefácio, tendo nos dois primeiros parágrafos examinado a causa da superstição, Espinosa parte da constatação de que “todos os homens lhe estão naturalmente sujeitos” para, logo em seguida, identificá-los como “vítimas” ou “presas” [*capiantur*] da superstição e, então, concluir: “não há nada mais eficaz que a superstição para governar as multidões”¹⁶⁹. A partir desse ponto, Espinosa desfere um duríssimo ataque aos filósofos e teólogos:

Inúmeras vezes fiquei espantado por ver homens que se orgulham por professar a religião cristã, ou seja o amor a alegria, a paz, a continência e a lealdade para com todos, combaterem-se com tal ferocidade e manifestarem cotidianamente uns para com os outros um ódio tão exacerbado que se torna mais fácil reconhecer a sua fé por vestes do que por aqueles sentimentos. De fato, há muito que as coisas chegaram a um ponto tal que é quase impossível saber se alguém é cristão, turco, judeu ou pagão, a não ser pelo seu

167 TTP, VII, p. 115.

168 “Donde sucedeu que cada um, conforme seu engenho, excogitasse diversas maneiras de cultuar Deus para que este lhe tivesse afeição acima dos demais e dirigisse a natureza inteira para uso de seu cego desejo e de sua insaciável avareza. E assim esse preconceito virou superstição, deitando profundas raízes nas mentes, o que foi causa de que cada um se dedicasse com máximo esforço a inteligir e explicar as causas finais de todas as coisas. Porém, enquanto buscavam mostrar que a natureza nunca age em vão (isto é, que não seja para uso do homem), nada outro parecem haver mostrado senão que a natureza e os Deuses, ao igual que os homens, deliram. Vê, peço, a que ponto chegaram as coisas!” (E, I, Ap.).

169 TTP, Pref., p. 7.

vestuário, pelo culto que pratica, por frequentar esta ou aquela igreja, ou finalmente porque perfilha esta ou aquela opinião e costuma jurar pelas palavras deste ou daquele mestre. Quanto ao resto, todos levam a mesma vida. Procurando então a causa deste mal, conclui que ele se deve, sem sombra de dúvidas, a consideram-se os cargos da Igreja como títulos de nobreza, os seus ofícios como benefícios, e consistir a religião, para o vulgo, em cumular de honras os pastores. Com efeito, assim que começou na Igreja este abuso, logo se apoderou dos piores homens um enorme desejo de exercerem os sagrados ofícios, logo o amor de propagar a divina religião se transformou em sórdida avareza e ambição; de tal maneira que o próprio templo degenerou em teatro onde não mais se veneravam doutores da Igreja mas oradores que, em vez de quererem instruir o povo, queriam era fazer-se admirar e censurar publicamente os dissidentes, não ensinando senão coisas novas e insólitas para deixarem o vulgo maravilhado. Daí o surgirem grandes contendas, invejas e ódio, que nem o correr do tempo foi capaz de apagar. Não admira, pois, que da antiga religião não ficasse nada a não ser o culto externo (com que o vulgo mais parece adular a Deus do que adorá-lo) e a fé esteja reduzida a credices e preconceitos. E que preconceitos estes, que de racionais transformaram os homens em irracionais, que lhes tolhem por completo o livre exercício da razão e a capacidade de distinguir o verdadeiro do falso, parecendo expressamente inventados para apagar em definitivo a luz do entendimento! A piedade, ó Deus imortal, e a religião consistem em mistérios absurdos e são os que condenam em absoluto a razão, os que tem aversão e rejeitam o entendimento como coisa corrompida por natureza, são esses, suprema iniquidade, que passam por possuir a luz divina. Certamente que, se eles tivessem uma centelha que fosse da luz divina, não andariam tão cheios de soberba idiota e aprenderiam a honrar a Deus e distinguir-se-iam uns dos outros pelo amor, da mesma forma que se distinguem agora pelo ódio. Nem perseguiriam com tanta animosidade os que não partilham da suas opiniões; pelo contrário, sentiriam piedades deles (se é, de fato a salvação alheia e não a própria fortuna que os preocupa). Além disso, se realmente tivessem alguma luz divina, ela ver-se-ia pela sua doutrina. Confesso, porém, que apesar da sua insuperável admiração pelos profundíssimos mistérios da escritura, nunca os vi ensinar senão as especulações dos aristotélicos ou dos platônicos, a que adaptaram aquela,

ainda assim não parecessem pagãos. Não lhes bastasse já delirarem com os gregos, quiseram também que os profetas delirassem com eles, o que mostra claramente que nem por sonho reconhecem a divindade da Escritura e que quanto mais se inclinam perante os seus mistérios, melhor demonstram que o que sentem por ela não é tanto fé como submissão. Isto, aliás, resulta claro do fato de a maior parte deles supor como fundamento (para compreender e encontrar o verdadeiro sentido da Escritura) que ela é sempre verdadeira e divina, coisa que afinal, só deveria contar após a sua compreensão e exame rigoroso: aquilo que através dela, sem necessidade, sem necessidade de qualquer artifício humano, aprenderíamos muito melhor, é o que eles põem liminarmente como regra de sua interpretação. Refletindo sobre tudo isto – a saber, que a luz natural é não só desprezada, mas até condenada por muitos como fonte de impiedade; que as invenções humanas passam por documentos divinos e a credence por fé; que as controvérsias dos filósofos desencadeiam na Igreja e no Estado as mais vivas paixões, originando os ódios e discórdias mais violentos, que facilmente arrastam os homens para sublevações e tantas outras coisas que seria longo descrever aqui – fiquei seriamente decidido a empreender um novo e inteiramente livre exame da Escritura, recusando-me a afirmar ou admitir como sua doutrina tudo o que dela não ressalte com toda a clareza¹⁷⁰.

Juntando-se essa longa passagem com a anterior, extraída do capítulo VII, tem-se os contornos de um tipo a um só tempo ético (ódio¹⁷¹, avareza¹⁷², ambição¹⁷³, inveja, desprezo¹⁷⁴ pela Natureza, admiração e veneração¹⁷⁵ pelos mistérios, soberba¹⁷⁶), social (culto como elemento de distinção, juramento aos mestres, cargos da igreja como títulos de nobreza, ofícios como benefícios, busca imoderada pelo acúmulo de honras, templo como teatro,

170 TTP, Prefácio, pp. 9-11.

171 “O Ódio é a Tristeza conjuntamente à ideia de causa externa” (E, III, Def. dos Afetos 7).

172 “A Avareza é o imoderado Desejo e Amor das riquezas” (*Ibidem*, III, Def. dos Afetos 43).

173 “A Ambição é o Desejo imoderado de glória” (*Ibidem*, III, Def. dos Afetos 44). “A Glória é a Alegria conjuntamente à ideia de uma nossa ação que imaginamos que os outros louvam”. (*Ibidem*, III, Def. dos Afetos 30).

174 “O Desprezo é a imaginação de uma coisa que toca tão pouco a Mente que esta é levada, pela presença da coisa, a imaginar antes o que não está na própria coisa do que o que está nela” (*Ibidem*, III, Def. dos Afetos 5).

175 “A Admiração é a imaginação de uma coisa na qual a Mente permanece fixa, porque esta imaginação singular não tem nenhuma conexão com outras” (*Ibidem*, III, Def. dos Afetos 4); “/.../ se o que admiramos é a prudência de um homem, sua indústria ou algo do tipo, dado que por isso contemplamos este homem como nos superando amplamente, então a Admiração é chamada Veneração” (*Ibidem*, III, P52 Esc.).

176 “A Soberba é, por amor de si, estimar-se além da medida” (*Ibidem*, III, Def. dos Afetos 28).

oratória para fazer-se admirar) e político (cometimento de abuso, disseminação de discórdias e contendas, defesa da censura, perseguição aos que discordam, submissão aos mistérios para melhor submeter, violência). Três dimensões indissociáveis, cuja unidade encontramos na noção de *vida*: “todos levam a mesma vida”¹⁷⁷.

Assim, se no Apêndice objetiva Espinosa chamar os homens à razão¹⁷⁸, ele o faz não apenas contra uma inclinação natural de todos os homens a imaginar, mas contra o uso que a autoridade faz dessa inclinação através da organização de preconceitos que “transformaram os homens em irracionais, que lhes toham por completo o livre exercício da razão e a capacidade de distinguir o verdadeiro do falso”, como acima é dito. Em uma palavra, a *extorsio* é um ato de dominação¹⁷⁹.

Se o preconceito é inato a todos os homens, se mesmo os filósofos e teólogos, como homens que são, também são vítimas do preconceito natural¹⁸⁰, nem por isso o tratamento dispensado por Espinosa às autoridades e ao comum dos homens é o mesmo. Porque são os primeiros que fecham os ouvidos dos segundos ao intelecto – ao mesmo tempo em que fecham seus próprios ouvidos¹⁸¹ – e que os tornam, de racionais, irracionais, e não o contrário. Não surpreende que estes a quem Espinosa enfática e recorrentemente chama de insanos mereçam a estima dispensada a um asno¹⁸².

Feito nosso percurso, podemos voltar ao ponto de onde partimos. Se os filósofos realizam uma verdadeira *inversão* entre uma natureza humana que em parte alguma existe e a que realmente existe e, ao mesmo tempo, entre a teoria e a prática, confundindo ética com

177 Cf. Apêndice dessa parte.

178 “/.../ mas como ainda restam não poucos preconceitos que também, e até mesmo ao máximo, poderiam, e podem, impedir que os homens possam abraçar a concatenação das coisas da maneira como a expliquei, fui levado a pensar que aqui valia a pena convocá-los ao exame da razão” (E, I, Apêndice).

179 Das mentes, diretamente, e dos corpos, indiretamente, por meio da perseguição e da violência produzidas pela dominação das mentes: “Tem um outro sob seu poder [*sub potestate*] quem o detém amarrado, ou quem lhe tirou as armas e os meios de se defender ou de se evadir, quem lhe incutiu medo ou quem, mediante um benefício, o vinculou de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua, e viver segundo o parecer dele [*ex sui animi sententia*] a viver segundo o seu. Quem tem outro em seu poder [*in potestate*] sob a primeira ou a segunda destas formas, detém só o corpo dele, não a mente; mas quem o tem sob a terceira ou a quarta forma fez [sob seu senhorio] [*sui juris*], tanto a mente como o corpo dele, embora só enquanto dura o medo ou a esperança; na verdade, desaparecida esta ou aquele, o outro fica sob [o senhorio] de si próprio [*sui juris*]” (TP, II, 10).

180 “Nem faltaram Filósofos que se persuadissem de que os movimentos celestes compõem uma harmonia. Tudo isso mostra suficientemente ter cada um julgado acerca das coisas conforme a disposição do seu cérebro, ou melhor, ter tomado por coisas as afecções da imaginação” (E, I, Apêndice).

181 “/.../ conluo que essas razões e aquelas semelhantes não convencerão ninguém de que se dão espectros ou lêmures de todo gênero, a não ser aqueles que, fechando os ouvidos ao intelecto, se deixam seduzir pela superstição, a qual é tão infesta à reta razão que, a fim de diminuir a estima dos filósofos, prefere dar fé a velhinhas”. (Ep. 54).

182 E, II, P 49, Esc..

sátira e política com quimera, sabemos agora que essa operação assenta-se sobre uma base puramente epistemológica (ficção e invenção) e sobre uma base que é, a um só tempo, epistemológica, ética, política e social (extorsão). Se a primeira é comum a todos os homens, já a segunda é uma prática dos filósofos e teólogos.

De tudo o que foi dito, atentando-se para as passagens citadas, surge claro por que a inversão de que a abertura do *Tratado Político* fala não é a única. O culto e o aparato das cerimônias são tidos por luz divina¹⁸³; a soberba é tida por decoro e honestidade¹⁸⁴; o ódio e a discórdia é tida por zelo divino¹⁸⁵; o cidadão é tido por súdito¹⁸⁶; a servidão é tida por salvação¹⁸⁷; o espiritual é tido por corporal¹⁸⁸; a imaginação é tida por intelecção¹⁸⁹; o singular é tido por universal¹⁹⁰; o claro é tido por confuso¹⁹¹; Deus é tido por rei (como se fosse um homem)¹⁹²; etc. À luz da obra de Espinosa, robusta de menções a inversões, nota-se que esse tipo de operação ocorre de maneira generalizada.

Todas essas inversões, às quais somam-se inúmeras outras, só ocorrem porque derivadas de uma *inversão originária*:

*todos os preconceitos que aqui me incumbo de denunciar dependem de um único, a saber, que os homens comumente supõem as coisas naturais agirem, como eles próprios, em vista de um fim; /.../ essa doutrina da finalidade inverte inteiramente a natureza. Pois o que é deveras causa, considera efeito, e vice-versa. O que é primeiro por natureza, faz posterior. E ao cabo, o que é supremo e perfeitíssimo, torna imperfeitíssimo*¹⁹³.

Se o preconceito do finalismo é comum a todos os homens, são os filósofos e teólogos, contudo, que o teorizam¹⁹⁴ – razão pela qual Espinosa o designe na conclusão da passagem

183 TTP, Prefácio, pp.9-10.

184 TP, VII, 27.

185 TTP, VII, p. 115.

186 E, IV, P37, Esc.2.

187 TTP, Prefácio, p.8.

188 CM, II, 12.

189 TIE, 90.

190 CM, II, 7.

191 *Ibidem*, I, 6.

192 *Ibidem*, II, 3.

193 E, I, Apêndice, o destaque é nosso.

194 Daí o motivo pelo qual Espinosa argumenta que a tradição concebe o homem na natureza como *imperium in imperium* “Quase todos *que escreveram* sobre os Afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um [*imperium*] num [*imperium*]” (*Ibidem*, III, Pref., o destaque é nosso).

por “doutrina” [*doctrinam*]¹⁹⁵: o emprego desse termo não deixa margem para dúvida, como procuramos mostrar, de que estamos diante de uma operação de conversão de algo que é comum a todos os homens – “*os homens comumente* supõem as coisas naturais agirem, como eles próprios, em vista de um fim” – em explicação filosófico-teológica.

Daí por que, na primeira parte da passagem, fale-se de suposição, e na segunda parte, de inversão: os homens supõem; os filósofos e teólogos invertem. Na suposição, abre-se uma igualdade imaginária entre os homens e a Natureza (“como eles próprios”), na qual esta é ingenuamente antropomorfizada; na inversão, emergem as noções (doutrinárias) de causa e efeito, primeiro e posterior, perfeito e imperfeito, aplicadas à realidade de maneira invertida.

Se *todos* os preconceitos que Espinosa quer denunciar dependem *desse único*, a crítica à teologia e à filosofia realiza-se, assim, como crítica do finalismo – não por acaso o grande cânone da tradição, ao lado da transcendência divina e do livre-arbítrio da vontade¹⁹⁶.

195 O dicionário Gaffiot destaca que o termo *doctrina* designa “ensino” e “formação teórica”, e que seu emprego se dá frequentemente em oposição a *natura* ou *usus*.

196 Trata-se da suposição, de matriz aristotélica, da existência de um princípio teleológico de ordenação da Natureza, graças ao qual ela “nunca age em vão”. Composição de matéria/potência e forma/ato, os seres naturais se movem, isto é, se desenvolvem a fim de atualizar todas as suas potencialidades e alcançar a perfeição própria de sua essência. O movimento é um processo de atualização de potencialidades em direção à perfeição da forma totalmente atualizada e que opera como fim do movimento. A finalidade organiza e comanda todas as operações naturais e confere sentido às operações da causa eficiente que, sem a causa final, é cega e nua. Articulada à metafísica dos graus de realidade e perfeição (a partir da mescla entre aristotelismo e as emanções neoplatônicas), a tradição aristotélica distingue entre a causa eficiente e a causa final e confere a esta o domínio sobre as operações da primeira e cuja tarefa é assegurar que cada ser natural realize seu grau de realidade e perfeição conforme à sua essência, posta como seu fim. A finalidade introduz a inteligibilidade das ações naturais, mas, sobretudo, a das ações voluntárias atribuídas aos seres humanos, pois, diferentemente do apetite (que compartilham com os animais), a vontade age em vista de um fim posto pelo intelecto e este determina a qualidade ou o valor de uma ação. Uma vez introduzida a ideia judaico-cristã de criação do mundo como ação voluntária de Deus, a finalidade se amplia: em primeiro lugar, porque a finalidade da Natureza é glorificar o criador e, em segundo, porque o homem é imaginado como centro da criação e a Natureza opera com a finalidade de satisfazer às necessidades e aos desejos humanos. Pelos *Pensamentos Metafísicos*, pelos *Princípios da Filosofia Cartesiana* e pela “pequena física” da Parte II da *Ética*, sabemos que Espinosa adota a posição de Galileu e de Descartes a respeito do movimento, isto é, deixa de tomá-lo como um processo teleológico e o concebe como estado de um corpo explicado exclusivamente como operação da causalidade eficiente.

CAPÍTULO 2

“Arraigado preconceito”: a refutação do finalismo

Antes, porém, de examinarmos a doutrina do finalismo, aquele teorizado pelos filósofos e teólogos, convém discorrer sobre o finalismo a que incorrem todos os homens naturalmente, o qual decidimos chamar de imaginação finalista inata. Por duas razões: primeiro, porque esta é anterior àquela; segundo, porque, como procuraremos mostrar nas linhas a seguir, uma e outra diferem em grau, e dessa diferença de grau impõe-se outra, de natureza, a saber, a diferença entre preconceito e superstição.

No capítulo anterior, fizemos algumas incursões pelo Apêndice do Livro I da *Ética*. Por ser dedicado ao preconceito do finalismo, pensamos ser de grande valia para o propósito aqui estabelecido dedicarmos algumas linhas ao exame de seus parágrafos iniciais, que versam sobre a imaginação finalista inata e que constituem uma primeira parte do Apêndice¹⁹⁷:

A bem da verdade, não é este o lugar para deduzir isso da natureza da mente humana. Aqui, bastará que eu tome por fundamento isso que *deve ser admitido por todos*, a saber, que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disto conscientes. Daí segue, *primeiro*, que os homens conjecturam serem livres porquanto são conscientes de suas volições e de seu apetite e nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, pois delas são ignorantes. Segue, *segundo*, que em tudo os homens agem em vista de um fim, qual seja, em vista do útil que apetecem, donde sempre ansiarem por saber somente as causas finais das coisas realizadas e sossegarem tão logo as tenham ouvido; não é de admirar, já que não têm causa nenhuma para duvidar ulteriormente. Porém, se não conseguem ouvi-las de outrem, nada lhes resta senão voltar-se para si e refletir sobre os fins pelos quais costumam ser determinados em casos semelhantes, e assim, necessariamente, julgam pelo seu o engenho alheio. Ademais, como encontram em si e fora de si não poucos meios que em muito levam a conseguir o que lhes é útil, como, por exemplo, olhos para ver, dentes para

197 Além dessa, compõem o Apêndice outras duas partes. A segunda parte é dedicada a mostrar a falsidade do dito preconceito; a terceira parte é voltada ao exame de como, do preconceito do finalismo, se originam os preconceitos sobre bem e mal, mérito e pecado, louvor e vitupério, ordem e confusão, beleza e feiura, e outros desse gênero. Grosso modo, a primeira parte aborda isso que chamamos de imaginação finalista, ou o finalismo inato de todos os homens; ao passo que a segunda parte tem como foco a doutrina do finalismo. Examinaremos também a segunda parte no presente capítulo.

mastigar, ervas e animais para alimento, sol para alumiar, mar para nutrir peixes, daí sucede considerarem meios para o que lhes é útil todas as coisas naturais. E como sabem esses meios terem sido achados e não providos por eles, tiveram causa para crer em algum outro ser que proveu aqueles meios para uso deles. Com efeito, depois que consideraram as coisas como meios, não puderam crer que se fizeram a si mesmas, mas a partir dos meios que costumam prover para si próprios tiveram de concluir que há algum ou alguns dirigentes da natureza, dotados de liberdade humana, que cuidaram de tudo para eles e tudo fizeram para seu uso. E visto que nada jamais ouviram sobre o engenho destes, tiveram também de julgá-lo pelo seu e, por conseguinte, sustentaram os Deuses dirigirem tudo para o uso dos homens a fim de que estes lhes ficassem rendidos e lhes tributassem suma honra. Donde sucedeu que cada um, conforme seu engenho, excogitasse diversas maneiras de cultuar Deus para que este lhe tivesse afeição acima dos demais e dirigisse a natureza inteira para uso de seu cego desejo e de sua insaciável avarizia. E assim esse preconceito virou superstição, *deitando profundas raízes nas mentes* [Atque ità hoc praejudicium in superstitionem versum, & altas in mentibus egit radices], o que foi causa de que cada um se dedicasse com máximo esforço a inteligir e explicar as causa finais de todas coisas. Porém, enquanto buscavam mostrar que a natureza nunca age em vão (isto é, que não seja para uso do homem), nada outro parecem haver mostrado senão que a natureza e os Deuses, ao igual que os homens, deliram. Vê, peço, a que ponto chegaram as coisas! Em meio a tantas coisas cômodas da natureza, tiveram de deparar com não poucas incômodas: tempestades, terremotos, doenças, etc., e sustentaram então estas sobrevirem porque os Deuses ficassem irados com as injúrias a eles feitas pelos homens, ou seja, com os pecados cometidos em seu culto. E embora a experiência todo dia protestasse e mostrasse com infinitos exemplos o cômodo e o incômodo sobrevirem igual e indistintamente aos pios e aos ímpios, nem por isso largaram o arraigado preconceito [inveterato praejudicio]: com efeito, *foi-lhes mais fácil* [facilius enim iis fuit] pôr esses acontecimentos entre as outras coisas incógnitas, cujo uso ignoravam, e assim manter seu *estado presente e inato de ignorância*, em vez de destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova [praesentem suum & innatum statum ignorantiae retinere, quàm totam illam fabricam destruere, & novam excogitare]. Donde

darem por assentado que os juízos dos Deuses de longe ultrapassam a compreensão humana, o que, decerto, seria a causa única [*única causa*] para que a verdade escapasse ao gênero humano para sempre, não fosse a Matemática, que não se volta para fins, mas somente para essências e propriedades de figuras, ter mostrado aos homens outra norma da verdade; e além da Matemática, também outras causas podem ser apontadas (que aqui é supérfluo enumerar), as quais puderam fazer que os homens¹⁹⁸ abrissem os olhos para esses preconceitos comuns e se dirigissem ao verdadeiro conhecimento das coisas¹⁹⁹.

Uma vez que o núcleo da explicação é a tese segundo a qual “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disto conscientes”²⁰⁰, cabe, preliminarmente, antes de procedermos ao exame da crítica do finalismo por meio dessa longa passagem, explicar no que consiste o apetite [*appetītus*]. Para tanto, faremos uma breve incursão no Livro I da *Ética* e no *Tratado da Emenda do Intelecto*, cujo ponto de partida é o conceito de *conatus*.

(a) “A simples natureza das coisas”: a dedução do *conatus* e do apetite

A proposição III, P 6 enuncia que “cada coisa, enquanto está em suas forças, esforça-se [*conatur*] para perseverar em seu ser”²⁰¹. Esse esforço convencionou-se chamar pelo termo latino *conatus*. A demonstração dessa proposição requer, de um lado, um corpo de definições, axiomas e proposições do Livro I da *Ética*, e, de outro, as proposições III, P 4 e P 5. Começemos pelo Livro I.

Tomando-se verdades autoevidentes que tudo que é, ou é *em si* ou *em outro*²⁰², que tudo o que é *em outro* é posterior ao *em si* no qual está compreendido²⁰³, que nada é dado fora do intelecto que não seja ou *em si* ou *em outro*²⁰⁴ e que o intelecto é capaz de perceber do *em si*

198 No original, há uma anotação de Espinosa, em holandês: “muito poucos” [*zeer wenig*].

199 E, I, Apêndice, o destaque é nosso.

200 Na Introdução do Livro IV da *Ética*, Espinosa repetirá essa mesma tese, e enfatiza: “como eu já disse muitas vezes” (*Ibidem*, IV, Pref.).

201 *Ibidem*, III, P 6.

202 *Ibidem*, I, Ax.1.

203 *Ibidem*, I, P 1. Desse ponto em diante, até o final da explicação em torno do Livro I, pressuponha-se a presença das Demonstrações em todas as proposições mencionadas na nota

204 *Ibidem*, I, Ax.2.

coisas que constituem sua essência²⁰⁵ – vale dizer, um constituinte real, não um mero predicado abstrato –, segue-se que as coisas distinguem-se entre si ou pela diversidade destes constituintes das coisas que são *em si* ou pelo *outro* que nelas está compreendido²⁰⁶.

Pois bem, se fossem dadas várias coisas que são *em si*, deveriam distinguir-se ou por si mesmas, isto é, pela diversidade daquilo que o intelecto percebe como constituindo as essências delas, ou pelas coisas que são *em outro* e que nelas estão compreendidas. No primeiro caso, segue-se que não pode se dar duas coisas *em si* cujas essências sejam constituídas pela mesma coisa, pois, se isso fosse possível, essas duas coisas não se distinguiriam – não seriam duas coisas, mas uma apenas, ou seja, a mesma; no segundo caso, afastadas as coisas que são *em outro* e que neles estão compreendidas, o resultado seria o mesmo, ou seja, essas coisas não se distinguiriam²⁰⁷. Pela segunda hipótese, só haveria um *em si*. Pela primeira hipótese, poderiam existir várias coisas *em si*, desde que não compartilhassem da mesma essência, caso contrário – ou seja, havendo várias coisas idênticas – elas deveriam ser concebidas por outro, e, com isso, já não seriam mais *em si*²⁰⁸. Ademais, havendo mais de um *em si*, um *em si* nada teria em comum com outro *em si*²⁰⁹, posto que aquilo que é *em si* é também concebido por si. Portanto, as coisas que são *em si* devem forçosamente distinguir-se por si mesmas, não pelas coisas que são *em outro* e que nelas estejam compreendidas, e não devem ter nada em comum uma com a outra.

Tomando-se agora como verdade autoevidente que o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o²¹⁰ e que coisas que nada têm em comum uma com a outra também não podem ser inteligidas uma pela outra, ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra²¹¹, segue-se que de coisas que entre si nada têm em comum uma com a outra, uma não pode ser causa da outra²¹²; por conseguinte, na hipótese de haver mais de um *em si*, um *em si* não pode ser causa de outro *em si*²¹³.

Finalmente, partindo-se do pressuposto de que *existe* uma coisa que seja *em si* e cuja essência seja constituída por absolutamente tudo o que pode constituir uma essência²¹⁴, e à luz

205 E, I, Def. 4.

206 *Ibidem*, I, P 4.

207 *Ibidem*, I, P 5.

208 *Ibidem*, I, P 8, Esc.2.

209 *Ibidem*, I, P 2. Portanto, na hipótese de haver várias coisas *em si*, exclui-se a possibilidade de haver intersecção de coisas que constituem as essências das coisas *em si*.

210 *Ibidem*, I, Ax. 4.

211 *Ibidem*, I, Ax. 5.

212 *Ibidem*, I, P 3.

213 *Ibidem*, I, P 6, Cor.; *Ibidem*, I, P 9.

214 *Ibidem*, I, Def. 6. No capítulo final dessa parte, abordaremos o caráter de *pressuposto* dessa ideia.

do que anteriormente foi dito, conclui-se daí só haver um único *em si*, pois se algum outro *em si* pudesse hipoteticamente ser dada, essa outra coisa deveria ser explicada por algum constituinte da primeira, mas, com isso, essa coisa não seria mais um *em si*, mas um *em outro*²¹⁵. Não podendo ser produzida por outro e partindo-se do pressuposto de que existe, esse único *em si* deve forçosamente ser causa de si, ou seja, sua essência deve envolver existência ou, dito de outro modo, sua existência só pode ser necessária, não podendo essa coisa ser concebida como não existente²¹⁶.

De tudo isso, seguem duas coisas: de um lado, que tudo o que é *em outro* só pode ser compreendido nisso que é *em si*, sem a qual não pode ser nem ser concebida²¹⁷, de modo que as coisas particulares forçosamente são afecções, isto é, modificações dos constituintes das essências desse *em si*²¹⁸, a ela devendo sua natureza; de outro, que da necessidade da natureza da coisa *em si* devem seguir infinitas coisas em infinitas afecções²¹⁹.

Nesses parágrafos, procuramos, ancorados no vocabulário do axioma I, ax. 1 (*em si* e *em outro*), sintetizar o percurso dedutivo que leva à existência necessária de uma única coisa *em si*, na qual tudo o que há está compreendido e por meio da qual existe e se conserva, aqui exposto em linhas muito gerais e com vistas ao nosso propósito no momento, a saber, oferecer as bases ontológicas da dedução do *conatus*. Contudo, ao abrir a *Ética*, o leitor observará nesse percurso o emprego de um vocabulário mais amplo, de matriz aristotélica (substância, atributo, modo) e judaico-cristã (Deus), desde as primeiras linhas²²⁰. São duas as razões pelas quais optamos por não nos valer desse vocabulário nos parágrafos precedentes: primeiro, para reforçar a tese sustentada na Introdução a respeito do emprego das palavras, bem como o que virá no capítulo final dessa parte; segundo, porque esse vocabulário efetivamente não é necessário. Prova disso é o fato de o capítulo II do *Tratado Político*, um resumo da *Ética* e do *Tratado Teológico-Político*, simplesmente dispensá-lo²²¹.

215 E, I, P 14.

216 *Ibidem*, I, P 7.

217 *Ibidem*, I, Def. 5; *Ibidem*, I, P 15.

218 *Ibidem*, I, P 25, Cor..

219 *Ibidem*, I, P 16, Cor.; *Ibidem*, I, P 34.

220 “Por substância entendo isso que é *em si* e é concebido por si, isto é, isso cujo conceito não carece do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado” (*Ibidem*, I, Def. 3); “Por atributo entendo isso que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (*Ibidem*, I, Def. 4); “Por modo entendo afecções da substância, ou seja, isso que é *em outro*, pelo qual também é concebido” (*Ibidem*, I, Def. 5); “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (*Ibidem*, I, Def. 6).

221 No caso, é dispensado o vocabulário de matriz aristotélica, posto que a palavra *Deus* é preservada. E o fato de o *Tratado Político* preservá-la reforça a leitura segundo a qual Espinosa *pressupõe* a existência de um único *em si* e cuja essência seja constituída por absolutamente tudo o que pode constituir uma essência. Sugere-se ser essa uma ideia considerada, no século XVII, como um axioma.

Particularmente interessante é comparar o percurso dedutivo que compreende as onze primeiras proposições da *Ética* com o referido capítulo. À primeira vista, salta aos olhos a maneira como a questão da existência de Deus é resolvida no *Tratado Político*. Em apenas um parágrafo, Espinosa infere a existência de Deus pelo absurdo da hipótese contrária. Se qualquer coisa natural, para vir a existir e perseverar na existência, precisa de um princípio [*existendi principium*], segue-se que “a potência pela qual as coisas naturais existem e operam não pode ser nenhuma outra senão a própria potência de Deus”. Conclui Espinosa:

Com efeito, se fosse uma outra, criada, não poderia conservar-se a si própria, nem por conseguinte conservar as coisas naturais, mas precisaria também ela, para perseverar na existência, da mesma potência de que precisaria para ser criada²²².

Dito de outro modo, se o *em si* no qual as coisas criadas estão compreendidas, do qual dependem para existir e operar, fosse também uma coisa criada, precisaria ela também de outro *em si* para poder conservar-se, e assim ao infinito. Nesse caso, nada poderia conservar-se. É, segundo pensamos, com base no fato observado e experimentado de que as coisas conservam-se que Espinosa *pressupõe* a existência de um *em si* cuja essência é constituída por absolutamente tudo o que pode constituir uma essência²²³. Como as coisas naturais existem e conservam-se, concede-se que existe um único *em si*, cuja potência é infinita. Atente-se bem que, diferentemente do Livro I da *Ética*, o segundo parágrafo do capítulo II do *Tratado Político* não oferece uma dedução de Deus, mas um argumento. Esse argumento é particularmente importante porque, nele, figuram as noções de *perseveratio* (perseveração) e *conservatio* (conservação), as quais, na *Ética*, aparecerão apenas na proposição I, P 24 e no Livro II, respectivamente.

Feita nossa pequena incursão pelo Livro I, tratemos agora do segundo item evocado pela demonstração da proposição III, P 6, quais sejam, as proposições III, P 4 e P 5. Pela proposição III, P 4, nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa, isso porque “a definição de uma coisa qualquer afirma, e não nega, a essência da própria coisa”, de maneira que “enquanto prestamos atenção à própria coisa, e não a causas externas, nada nela poderemos encontrar que possa destruí-la”²²⁴. No que consiste a definição de uma coisa? E em

222 TP, II, 2.

223 A razão do *pressuposto* será examinada no capítulo final dessa parte.

224 E, III, P 4. Espinosa inicia a exposição desses parágrafos afirmando a univocidade entre essência e definição: “a melhor conclusão se tirará de alguma essência particular afirmativa, ou seja, de uma verdadeira e legítima

que sentido se pode afirmar que a definição de uma coisa afirma a essência dessa coisa? Para responder a essas duas questões, deve-se recorrer aos parágrafos 93 a 96 do *Tratado da Emenda do Intelecto*, nos quais são apresentadas as condições de uma “verdadeira e legítima [verâ & legitimâ] definição”²²⁵.

Posta a questão nesses termos, Espinosa adverte logo de cara que não se deve incorrer em certa confusão, pela qual a essência íntima [*intimam essentiam*] da coisa é tida por alguma de suas propriedades. A advertência não é casual: tradicionalmente é o que ocorre. Por exemplo, tradicionalmente o círculo é definido como a figura cujas linhas traçadas do centro para a circunferência são iguais. Ora, essa é apenas uma propriedade do círculo, argumenta Espinosa, e prossegue: “e ainda que isto pouco importe quando se trata de figuras e outros seres de Razão, muito contudo significa no atinente a seres físicos e reais; a saber, porque as propriedades das coisas não se entendem enquanto se ignoram suas essências”²²⁶.

Feita a ressalva, Espinosa pode agora apresentar as condições da definição. No tocante às coisas criadas, a definição deve abranger a causa próxima. O círculo, por exemplo, deve ser definido como a figura descrita por uma linha com uma extremidade fixa e a outra móvel – ou seja, pelo movimento de um compasso –, definição que, segundo nosso autor, “claramente contém a causa próxima” e da qual todas as suas propriedades se podem concluir²²⁷. No

definição” (E, III, P 4, Dem.). Atente-se que, aqui, trata-se da definição real, isto é, aquela que apresenta a gênese da coisa. Esta é distinta da definição nominal, pela qual algo é definido por convenção. Segundo Chauí, “o que caracteriza uma definição real não é o fato de referir-se a algo existente fora da nossa mente, mas de oferecer o modo de seu engendramento – a gênese do objeto definido é sua definição real. Será, pois, pela presença ou ausência da operação geratriz que poderemos distinguir a definição nominal da definição real” (Chauí, 1999, p.80). Ainda de acordo com essa autora, “certamente a agudeza do filósofo-filólogo que interpreta as Escrituras é determinada pelas exigências do filósofo-geômetra que deduz causas e efeitos na Natureza, e para quem ‘as demonstrações são os olhos da mente’. Tendo em mira a norma matemática, portanto, a do livro inteligível, Espinosa desenvolve, no *Tratado da Emenda do Intelecto* e na *Ética*, uma teoria das definições que aplica em todos os seus escritos, explicando cuidadosamente ao leitor ‘o pensamento do autor’. Busca, por meio de definições nominais, liberar as palavras, tanto quanto possível, da equivocidade imaginativa e, através de definições reais, oferecer a gênese interna e necessária das ideias que expõe e demonstra” (*Ibidem*, 1999, p.21, o destaque é meu). Nesse mesmo sentido, cf. Chauí, 2000, pp.75-82; Deleuze, 1968, p.68.

225 TIE, 93. Na *Ética*, o termos essência e definição figuram como sinônimos uma vez: “Com efeito, a existência de uma coisa segue necessariamente ou de sua própria essência e definição, ou de uma dada causa eficiente. Ademais, também por esses motivos uma coisa é dita impossível. Não é de admirar, seja porque sua essência ou definição envolve contradição, seja porque não é dada nenhuma causa externa determinada a produzir tal coisa” (E, II, P 33, Esc.1). Em consonância com o que dissemos a respeito da essência em nota anterior, a definição tida como “verdadeira e legítima” é aquela que exprime a natureza da coisa, o que nela há de necessário, aquilo pelo que é e age necessariamente.

226 TIE, 95.

227 *Ibidem*, 96. Na sequência (*Ibidem*, 97), Espinosa passa às coisas incriadas: para estas, a primeira condição fundamental é “que se exclua toda causa [*ut omnem causam secludat*], isto é, que além de seu próprio ser, o objeto não exija qualquer outro para sua explicação”. À luz dessa condição, as dificuldades advindas do emprego de “coisa incriada” são evidentes, pois, na ontologia espinosana, Deus não é causa sem causa, mas causa de si. Corrobora essa dificuldade que, nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa já havia afirmado que

capítulo X da Parte II dos *Pensamentos Metafísicos*, dedicado à criação, Espinosa argumenta que “a criação é a operação em que não concorre nenhuma causa além da eficiente, ou seja, uma coisa criada é aquela que para existir não pressupõe nada além de Deus”²²⁸. O mesmo é dito no *Tratado Teológico-Político*: “devemos definir e explicar as coisas pelas suas causas próximas”²²⁹.

Dito isso, a pergunta inicial – a saber, em que sentido a definição de uma coisa afirma a essência da coisa – foi como que deslocada, sendo agora necessário explicar em que sentido a causa próxima de uma coisa determina essa mesma coisa. A resposta a essa pergunta deve contemplar a primeira.

A causalidade será abordada em pormenor no próximo capítulo. Para o que interessa ao propósito ora definido, vamos recorrer a três passagens. Começemos pelo parágrafo 92 do *Tratado da Emenda do Intelecto*:

/.../ se a coisa é em si, ou, como vulgarmente se diz, causa de si mesma, deverá ser inteligida só por sua essência; se, porém, a coisa não é em si, mas exige uma causa para existir, deve ser inteligida por sua causa próxima. Porque, de fato, o conhecimento do efeito nada mais é que adquirir um mais perfeito conhecimento da causa²³⁰.

A essa referência, deve-se acrescentar o escólio da proposição I, P 8:

1º a verdadeira definição de cada coisa nada envolve nem exprime exceto a natureza da coisa definida. Disto segue 2º que nenhuma definição envolve nem exprime um certo número de indivíduos, visto que nada outro exprime senão a natureza da coisa definida. P.ex.: a definição de triângulo nada outro exprime senão a simples natureza [*simplicem naturam*] do triângulo, e não um certo número de triângulos. 3º É de notar que de cada coisa existente é

“criado é aquilo tudo cuja essência é claramente concebida sem nenhuma existência” (CM, II, 10). Ora, a causa de si, segundo a *Ética*, é exatamente “aquilo cuja essência envolve existência” (E, I, ax. 1). Não surpreende que, ao contrário dos *Pensamentos Metafísicos* e do *Tratado da Emenda do Intelecto*, em que os termos “criado” e “incriado” são empregados como conceitos do pensamento de Espinosa, na *Ética* eles são abandonados, figurando apenas na boca dos teólogos e metafísicos, quando Espinosa realiza a refutação de suas doutrinas. (Somos gratos a Luís César Guimarães Oliva pelo reparo em nossa primeira leitura do parágrafo 97 do *Tratado da Emenda do Intelecto*).

228 CM, II, 10.

229 TTP, IV, p. 67.

230 TIE, 92. A passagem contém dois dos axiomas do Livro I da *Ética*: “De uma causa determinada dada segue necessariamente um efeito; e, ao contrário, se nenhuma causa determinada for dada é impossível que siga um efeito” e “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o” (E, I, Ax. 3 e 4). Antes, ao discorrer sobre os gêneros de conhecimento, Espinosa já elencara essas duas percepções como as mais elevadas: “Por último, existe uma percepção em que a coisa é percebida por sua essência unicamente ou por sua causa próxima” (TIE, 19).

dada necessariamente uma certa causa pela qual existe. 4º Enfim, é de notar que esta causa, pela qual alguma coisa existe, ou deve estar contida na própria natureza e definição da coisa existente (não é de admirar, já que à sua natureza pertence existir), ou deve ser dada fora dela. Isto posto, segue que, se na natureza existe um certo número de indivíduos, deve necessariamente ser dada a causa por que existem aqueles indivíduos e por que não mais nem menos. Se, p. ex., na natureza das coisas existem 20 homens (os quais, a bem da clareza, suponho existirem simultaneamente e até então não terem existido outros na natureza), não bastará (para darmos a razão por que 20 homens existem) mostrar a causa da natureza humana em geral. Porém, será necessário ademais mostrar a causa por que nem mais nem menos que 20 existem, visto que (pela observação terceira) de cada um [*uniuscujusque*] deve necessariamente ser dada a causa por que existe. E esta causa (pelas observações segunda e terceira) não pode estar contida na própria natureza humana, visto que a verdadeira definição de homem não envolve o número 20. E por isso (pela observação quarta) a causa por que estes 20 homens existem, e conseqüentemente por que cada um [*unusquisque*] existe, deve necessariamente ser dada fora de cada um. E em vista disso, é a concluir absolutamente que tudo de cuja natureza podem existir vários indivíduos deve ter necessariamente uma causa externa [*causam externam*] para que existam.

E, finalmente, o parágrafo 101 do *Tratado da Emenda do Intelecto*:

Esta [a essência íntima das coisas], entretanto, só se há de procurar nas coisas fixas e eternas [*fixis, atque æternis rebus*] e, ao mesmo tempo, nas leis [*legibus*] inscritas nessas coisas como em seus verdadeiros códigos, e segundo as quais são feitas e ordenadas [*fiunt, & ordinantur*] todas as coisas singulares. De fato, estas coisas singulares e mutáveis dependem tão íntima e essencialmente (por assim dizer) das coisas fixas que sem elas não podem existir nem ser concebidas. Portanto, estas coisas fixas e eternas, ainda que sejam singulares, serão para nós, por sua presença [*præsentiam*] em toda parte e latíssima potência, como que universais, ou gêneros das definições das coisas singulares e mutáveis, e causas próximas de todas as coisas²³¹.

231 TIE, 101.

As noções de causa e de ordem serão matéria, respectivamente, dos capítulos 3 e 4²³². Porém, é inevitável adiantarmos alguns pontos. As passagens em questão, lidas em conjunto, mostram, em primeiro lugar, que cada coisa singular só é inteligida por sua causa próxima; em segundo lugar, se há várias coisas do mesmo gênero²³³, consequentemente cada um deles tem a mesma causa próxima, sendo essa, portanto, causa externa; em terceiro lugar, e apesar do que foi dito no ponto anterior, a causa próxima só é dita causa de *cada* coisa singular; em quarto lugar, a causa próxima e externa de todas as coisas (de *cada* coisa) são as coisas fixas e eternas; em quinto lugar, essas causas exprimem a “simples natureza” [*simplex natura*] das coisas, estando de alguma maneira ligadas às leis inscritas nessas coisas e segundo as quais são feitas e ordenadas.

Para que isso fique mais claro, cumpre evocar a diferença entre causa eficiente *imanente* e causa eficiente *transitiva*, pois é da primeira que as passagens acima citadas falam. Na *Ética*, o conceito de causa eficiente é introduzido na proposição I, P 16, na qual é dito que Deus é causa eficiente de todas as coisas²³⁴. Por seu turno, o conceito de imanência é introduzido na proposição I, P 18, pela qual Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva. Na demonstração dessa proposição, “estar em” e “ser concebido por” dão conteúdo à noção de causa imanente: “Tudo que é, é em Deus e por Deus deve ser concebido (pela prop. 15), e por isso (pelo corol. 1 da prop. 16) Deus é causa das coisas que são nele”. Na verdade, Deus é causa *eficiente imanente* de todas as coisas²³⁵: produz-se a si mesmo ao produzir o efeito de que é causa.

Levando-se em conta que as passagens fazem referência especificamente à causalidade eficiente imanente, vê-se em que sentido a causa próxima põe a essência ou natureza da coisa: *cada* coisa singular, isto é, *cada* essência ou natureza singular não é outra coisa senão um *efeito singular* da causalidade eficiente imanente, que se *conserva* como singularidade²³⁶ graças a uma dada constituição, uma dada proporcionalidade interna²³⁷. A natureza de *cada*

232 E com elas também a expressão “coisas fixas e eternas”. Embora essa expressão não apareça na *Ética*, ainda que faça evidente alusão à Natureza, é abundante no *Tratado Teológico-Político* a expressão “ordem fixa e imutável”.

233 “/.../ tudo de cuja natureza podem existir vários indivíduos /.../”.

234 E, I, P 16, Cor. 1. Cf. também CM, II, 10.

235 E, I, P 18, Dem..

236 “Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular” (E, II, Def. 7).

237 “Se de um corpo que é composto de vários corpos, ou seja, de um Indivíduo, são separados alguns corpos, e simultaneamente tantos outros da mesma natureza ocupam o seu lugar, o Indivíduo manterá a sua natureza de antes, sem nenhuma mutação de sua forma” (*Ibidem*, II, P 13, Lema 4); “Se as partes componentes de um Indivíduo se tornam maiores ou menores, mas em proporção tal que, como dantes, todas conservam umas

coisa, determinada em sua gênese, não é senão expressão singular da Natureza que a determina²³⁸.

Se a causa próxima é o que põe a natureza da coisa e se, como vimos há pouco, o axioma I, Ax. 4 afirma que “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o”, deduz-se que num mesmo sujeito só subsiste uma única natureza, nunca naturezas contrárias. Daí a razão pela qual “enquanto prestamos atenção à própria coisa, e não a causas externas, nada nela poderemos encontrar que possa destruí-la”²³⁹. A formulação da proposição 5 surge, portanto, como a contrapartida da proposição que a precedeu: “coisas são de natureza contrária, isto é, não podem estar no mesmo sujeito, enquanto uma pode destruir a outra”²⁴⁰. O esforço de uma coisa para perseverar em seu ser é, pois, a própria coisa²⁴¹.

Uma vez realizada a dedução do *conatus*, podemos agora voltar ao apetite, ponto de partida do presente capítulo. Se “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disto conscientes”, no que, afinal, consiste o apetite? O apetite é o próprio *conatus*, quando referido à *mente e ao corpo*. Em sintonia com o que acabamos de ver nos parágrafos anteriores, é o apetite “a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente segue aquilo que serve à sua conservação; e por

com as outras a mesma proporção de movimento e de repouso, da mesma maneira o Indivíduo manterá a sua natureza de antes sem nenhuma mutação de forma” (E, II, P 13, Lema 5); “Se alguns corpos, componentes de um Indivíduo, são coagidos a mudar a direção de seu movimento de um lado para outro, mas de maneira tal que possam continuar seus movimentos e comunicá-los entre si com a mesma proporção de antes, igualmente o Indivíduo manterá sua natureza sem nenhuma mutação de forma” (*Ibidem*, II, P 13, Lema 6); “Além disso, um Indivíduo assim composto mantém a sua natureza, quer se mova por inteiro, quer esteja em repouso, quer se mova em direção a este, ou àquele lado, contanto que cada parte mantenha o seu movimento e que o comunique às outras como dantes” (*Ibidem*, II, P 13, Lema 7).

238 No escólio da proposição 39 do Livro I da *Ética*, Espinosa emprega os termos “Natureza Naturante” e “Natureza Naturada”, da tradição escolástico-tomista (*Ibidem*, I, P 39, Esc.).

239 *Ibidem*, III, P 4.

240 *Ibidem*, III, P 5.

241 CM, I, 6.

isso o homem é determinado a fazê-lo”²⁴². Daí a definição de apetite, no Livro IV da *Ética*: trata-se o apetite da “causa pela qual fazemos algo”²⁴³.

Feita a explicação sobre essa que é a tese nuclear da primeira parte do Apêndice, podemos finalmente passar ao exame dessa parte, com vistas ao objetivo principal do presente capítulo, qual seja, a crítica do finalismo. Como se vê facilmente da longa passagem transcrita algumas páginas atrás, nele é oferecido o quadro do finalismo inato a que todos os homens incorrem: ignorância inata das causas das coisas, no que se inclui o próprio apetite; consciência do apetite; consequente produção, pela junção do primeiro e do segundo pontos, da conjectura da liberdade; anseio apenas pelo conhecimento das causas finais, isto é, pelo útil por que apetece; existência de meios na natureza para a satisfação do útil; crenças e conclusões daí extraídas (deuses/Deus, culto).

Além destes, há outros pontos para os quais queremos dar ênfase e que, embora digam respeito ao finalismo do comum dos homens, não à doutrina, falam do finalismo não mais em seu estado inato, mas em seu estado já, por assim dizer, contaminado pela doutrina²⁴⁴. Em primeiro lugar, Espinosa sugere haver um reforço no preconceito no momento em que este converte-se em superstição. Afinal, conforme se depreende do Apêndice, é precisamente nesse momento que o preconceito “deita raízes nas mentes”. Em segundo lugar, Espinosa vocaliza a razão pela qual, mesmo contra os protestos da experiência, os homens mantêm-se presos ao preconceito do finalismo, localizando no desconhecido as incoerências entre dados da experiência e o dito preconceito e mantendo seu “estado presente e inato de ignorância”²⁴⁵:

242 No mesmo escólio, Espinosa afirma que, quando referido apenas à mente, o *conatus* chama-se vontade [*voluntas*], e que o apetite é o mesmo que o desejo [*cupiditas*], com a ressalva de que este “é geralmente referido aos homens enquanto são cômicos de seu apetite” (E, III, P 9, Esc). Em relação ao desejo, há que se fazer um parêntese. Na definição de desejo – aquela que abre a definição dos afetos que encontramos no Livro III da *Ética* –, embora faça menção em dado momento ao argumento de que “todos os esforços da natureza humana [*omnes humanae naturae conatûs*] que designamos pelos nomes de apetite, vontade, desejo ou ímpeto”, de modo que todos são igualmente expressões do *conatus*, Espinosa vai além na diferenciação que havia sido feita na proposição 9 entre desejo e apetite. Enquanto o apetite é, como acabamos de ver, a essência do homem enquanto é determinado a fazer o que serve à sua conservação, o desejo é a essência do homem enquanto é concebido determinado a fazer algo “por uma dada afecção qualquer”. Conclui Espinosa: o desejo são “quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições de um homem que, segundo a *variável constituição* [*constitutione varii*] do mesmo homem, são variáveis e não raro tão opostos uns aos outros que ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se”. Com isso, o desejo surge como expressão singular do apetite, a maneira pela qual o apetite singulariza-se em cada *situação*, segundo a *variável* constituição do homem. Com isso, o desejo é sempre singular e situacional, isto é, realiza-se sempre em dada situação e por ela é definido. Em uma palavra, é histórico.

243 *Ibidem*, IV, Def. 7.

244 O indício de que, a partir de dado ponto do Apêndice, Espinosa fala da influência da doutrina sobre o finalismo inato é dado pela afirmação “que foi causa de que cada um se dedicasse com máximo esforço a inteligir e explicar as causas finais de todas coisas”.

245 “Presente” porque já contaminado pela doutrina, fruto da conversão do preconceito em superstição; “inato” porque, como fora dito, “*todos* são por natureza tão propensos [*propensi*] a abraçá-lo” dadas as razões

porque “lhes foi mais fácil” – o que, importante notar, exclui a ideia de que o preconceito persevera por vício, culpa ou deformação moral. Finalmente, em terceiro lugar, Espinosa informa que esse preconceito, quando, por assim dizer, colonizado pela doutrina e convertido em superstição, é a tal ponto forte que, não fosse a matemática, seria “causa única para que a verdade escapasse ao gênero humano para sempre”. Tal é a força da superstição e da doutrina.

Antes de passarmos à refutação da doutrina do finalismo, cumpre ainda apresentar o conceito de “apetite singular”. No Prefácio do Livro IV da *Ética*, Espinosa volta ao tema do finalismo para nele abordar em pormenor as questões que haviam sido examinadas na terceira parte do Apêndice do Livro I, a saber, as noções de perfeição e imperfeição e de bem e mal. No Apêndice, Espinosa explicara que estas noções são apenas “modos de imaginar” [*imaginandi modos*]: expressando a maneira como a imaginação é afetada pelas coisas, tais nomes que designam a imagem de coisas que seriam, em si, boas ou más, perfeitas ou imperfeitas, na medida de sua utilidade. Já no Prefácio, após ter distinguido entre intenção [*mens*] (o autor) e modelo [*exemplar*] ou ideia universal [*universalis idea*] (compartilhada por muitos) e de argumentar que a perfeição ou imperfeição de algo é vulgarmente associada à conveniência em relação à intenção ou ao modelo, Espinosa argumenta:

Ora, a causa que é dita final nada mais é que o próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio [*principium*] ou causa primeira [*causa primaria*] de uma coisa. Por exemplo, quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa, certamente não inteligimos [*intelligimus*] nada outro senão que um homem, por ter imaginado as comodidades da vida doméstica, teve o apetite de edificar uma casa. Por isso, a habitação, enquanto considerada como causa final, nada outro é que este apetite singular [*singularem appetitum*]²⁴⁶.

A passagem em questão impõe uma dificuldade. Se o apetite que se volta para o útil envolve um imaginar (“por ter imaginado as comodidades da vida doméstica”), sendo anterior ao apetite e tendo-o mesmo produzido, segundo o que se depreende da passagem, então cabe indagar: esse ato não corresponderia a um fim almejado, a usufruir *status* de causa? Se assim for, a causa final não mereceria apenas ser realocizada, devendo na verdade estar situada

descritas por Espinosa algumas linhas antes.

246 E, IV, Pref. Atente-se para a fórmula “quando dizemos que /.../, não inteligimos nada outro senão que /.../”. Porque o conceito já está contido na imagem (cf. Introdução), a imaginação finalista envolve a intelecção do apetite. *Porque inteligem, mas não sabem que inteligem, os homens forjam uma imagem do que é inteligido.*

nesse ato imaginativo? A dúvida é fortalecida quando se considera o argumento de Espinosa contra a tese de que Deus age em vista de fins: “se Deus age em vista de um fim, necessariamente apetece algo de que carece”²⁴⁷.

A dúvida seria válida se o imaginar em questão fosse um ato de fato anterior ao apetecer. Contudo, como apetecer o seu útil é a própria essência do homem, e como ninguém, “a não ser vencido por causas externas e contrárias à sua natureza, negligencia apetecer o seu útil, ou seja, conservar o seu ser”²⁴⁸, cada ato imaginativo surge como expressão *desse* apetecer. Expressão *necessária*, deve-se enfatizar, afinal, dentre as coisas não existentes que a mente imagina como presentes e que sabe não existirem verdadeiramente (ou não mais existirem, ou não existirem ainda)²⁴⁹, há aquelas nas quais a faculdade de imaginar *segue da só necessidade de sua natureza*²⁵⁰.

Essa é a razão pela qual, no trecho citado, Espinosa empregue o conceito de “apetite singular”: *esse* ou *aquele* apetite – no exemplo, o apetite *de* edificar uma casa – exprime um ato da imaginação; porém, todo ato da imaginação exprime o *conatus* – no exemplo, o imaginar as comodidades da vida doméstica nasce do apetite originário que consiste no esforço por perseverar na existência²⁵¹. Um apetite singular não é senão uma expressão singular do *conatus*.

Feitas essas considerações sobre o finalismo inato, cumpre agora dedicar algumas linhas para a doutrina do finalismo. No Apêndice do Livro I da *Ética*, uma vez estabelecida a gênese do preconceito do finalismo nos homens, Espinosa informa querer acrescentar algo. Passa-se, assim, da primeira para a segunda parte do Apêndice. É só então que nosso autor emprega o termo “doutrina”. Diz Espinosa: “essa doutrina da finalidade inverte inteiramente a natureza. Pois o que é de veras causa, considera efeito, e vice-versa. O que é primeiro por

247 E, I, Ap..

248 *Ibidem*, IV, P 20, Esc.

249 O que exclui as ideias fictícias (a mente ignora a não existência de coisas não existentes e/ou a existência de coisas existentes), falsas (a mente imagina saber existirem coisas não existentes e/ou não existirem coisas existentes) e duvidosas (a mente sabe, mas apenas confusamente, da não existência das coisas não existentes e/ou da existência de coisas existentes).

250 “Pois se a Mente, enquanto imagina coisas não existentes como presentes a si, simultaneamente soubesse que tais coisas não existem verdadeiramente, decerto atribuiria esta potência de imaginar à virtude de sua natureza, e não ao vício; sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse de sua só natureza, isto é (pela def. 7 da parte I), se esta faculdade de imaginar da mente fosse livre” (*Ibidem*, II, P 17, Esc.).

251 Esse esforço realiza-se por apetites singulares os mais diversos, derivados da imaginação ou da inteligência. Daí a razão pela qual dirá Espinosa, no Tratado Político, que “*tudo* aquilo por que cada um, sábio ou ignorante [*sive sapiens sive ignarus*], se esforça e faz, esforça-se e faz por supremo direito de natureza” (TP, II, 8).

natureza, faz posterior. E ao cabo, o que é supremo e perfeitíssimo, torna imperfeitíssimo”²⁵², e argumenta:

/.../ tal doutrina suprime a perfeição de Deus, pois se Deus age em vista de um fim, necessariamente apetece algo de que carece. E ainda que Teólogos e Metafísicos distingam entre fim de indigência e fim de assimilação, não obstante admitem que Deus fez [agiu em] tudo em vista de si e não em vista das coisas a criar porque, antes da criação, nada podem assinalar, afora Deus, em vista do que Deus agisse; por conseguinte, são necessariamente coagidos a admitir que Deus carecia daquelas [coisas] em vista das quais quis prover os meios e as desejava, como é claro por si.

A sequência dessa parte do Apêndice é dedicada a mostrar que faz parte do *ingenium* da doutrina a recusa em reconhecer a ignorância das causas das coisas – o que é um traço da prática da “extorsão”²⁵³ –, seja daquelas que não podemos conhecer, seja daquelas que podemos conhecer, e o consequente esforço em inventar causas para tais coisas:

Nem há que silenciar aqui que os Seguidores dessa doutrina, que quiseram dar mostras de seu engenho assinalando fins para as coisas, para prová-la tenham introduzido um novo modo de argumentar, a saber, não a redução ao impossível, mas à ignorância, o que mostra não ter havido para essa doutrina nenhum outro meio de argumentar. Com efeito, por exemplo, se uma pedra cair de um telhado sobre a cabeça de alguém e o matar, demonstrarão do seguinte modo que a pedra caiu para matar esse homem: de fato, se não caiu com este fim e pelo querer de Deus, como é que tantas circunstâncias (pois amiúde muitas concorrem simultaneamente) puderam concorrer por acaso? Responderás talvez que isso ocorreu porque soprou um vento e o homem fazia seu caminho por ali. Insistirão, porém: por que o vento soprou naquele momento? por que o homem fazia o caminho por ali naquele mesmo momento? Se, ainda uma vez, responderes que o vento se levantou na ocasião porque, na véspera, quando o tempo ainda estava calmo, o mar começara a agitar-se, e porque o homem fora convidado por um amigo, insistirão novamente, porquanto o perguntar nunca finda: por que o mar se agitara? por que o homem fora convidado naquela ocasião? E assim, mais e

252 E, I, Ap. Tendo como marca o esforço em inteligir e explicar, a doutrina opera com conceitos, tais como os mencionados: “causa”, “primeiro”, “supremo”, “perfeito”.

253 Cf. Capítulo 1.

mais, não cessarão de interrogar pelas causas das causas, até que te refugies na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorância. Assim também, ficam estupefatos quando veem a estrutura do corpo humano e, de ignorarem as causas de tamanha arte, concluem não ser ela fabricada por arte mecânica, mas divina e sobrenatural, e constituída de tal maneira que uma parte não lese outra. E disso decorre que quem indaga as verdadeiras causas dos milagres e se aplica a inteligir as coisas naturais como o douto e não a admirá-las como o estulto é, em toda parte, tido como herético e ímpio e [assim] proclamado por aqueles que o vulgar adora como intérpretes da natureza e dos deuses²⁵⁴.

Ao cabo, conclui Espinosa: “/.../ sabem que, suprimida a ignorância, o estupor, isto é, o único meio de argumentar e manter sua autoridade, é suprimido”. A refutação da doutrina do finalismo equivale, pois, a desmontar a figura da autoridade, conforme procuramos expor no Capítulo 1.

(b) “Quem enganou o diabo?”: a imagem da liberdade da vontade

Até aqui, detivemo-nos numa dimensão do finalismo, qual seja, no ignorar as causas das coisas e do próprio apetecer. A refutação do finalismo em Espinosa, contudo, compreende aquele que, na primeira parte do Apêndice, é o terceiro passo dado pelos homens em seu finalismo inato, a saber, a conjectura da liberdade. Fruto do encontro entre, de um lado, a ignorância das causas de certos eventos e, sobretudo, dos próprios apetites e, de outro, a consciência dos mesmos, todos os homens conjecturam ser livres. Tal conjectura é como que a antessala do anseio apenas pelo conhecimento das causas finais.

Ao lado da causalidade final e da transcendência divina, a liberdade da vontade ou o livre-arbítrio vem completar o tripé que constitui o cânone da tradição²⁵⁵. Confrontando-a,

254 E, I, Ap.. Sobre os milagres, cf. o capítulo final dessa parte.

255 A noção de livre-arbítrio da vontade é inaugurada por Agostinho. Operando com o par livre-arbítrio da vontade humana e presciência divina, Agostinho estabelece os pilares do providencialismo cristão, segundo a qual a liberdade humana consiste na submissão à natureza originária do Homem estabelecida desde a Criação (*Do Livre Arbítrio*, II). Os homens, diz Agostinho, são responsáveis por suas ações na medida em que sua vontade os leva ou a submeter-se ao governo de Deus ou a desviar-se dele. Mesmo nesse caso, note-se bem, porque os homens se desviam *de sua própria natureza*, eles ainda assim são governados por Deus. Trata-se de um desvio no interior de uma *natureza dada*. Contudo, ao abordar a questão de por que alguns optam por submeter-se, Agostinho afasta as noções de inexistência da Providência Divina em prol do acaso, de um lado, e da má Providência Divina, de outro, para finalmente concluir: “ainda que Deus preveja as nossas vontades futuras, não se segue que não queiramos algo sem vontade livre” (*Ibidem*, III, 2-3). O

Espinosa vale-se de uma metáfora que, no século XVII, deveria causar escândalo: os homens conjecturam ser livres tanto quanto o faria uma pedra que, cônica de si, percebendo-se percorrer no ar uma distância após ter sido lançada, conjecturaria que voa por livre-arbítrio de sua vontade²⁵⁶. Como se vê, a comparação é radical. Quais argumentos autorizam semelhante paralelo? No presente tópico, abordaremos a questão igualmente dividindo-a em duas partes: a liberdade da vontade conjecturada de maneira inata, e a doutrina do livre-arbítrio.

Para o comum dos homens, livre é a coisa que, sem qualquer constrangimento externo ou interno, pode escolher entre possíveis. Em termos filosóficos, trata-se, pois, da coisa *indeterminada*²⁵⁷. No *Tratado Político*, dirá Espinosa que tal concepção confunde liberdade com contingência, pois ampara a liberdade daquele que é livre em uma impotência: não se pode chamar de livre aquele que tem o poder de não existir ou de não seguir as leis de sua natureza²⁵⁸. Contrapondo-se diametralmente a tal definição, Espinosa chama livre a coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir; por seu turno, coisa dita coagida ou necessária é aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada²⁵⁹. Note-se que na definição estabelecida por Espinosa, não só a coação, mas também a liberdade envolve o conceito de determinação [*determinatio*]. Coisa livre e coisa coagida são ambas determinadas, com a diferença de que, nesta, a determinação do existir e do operar é “por outro”, enquanto naquela, a determinação do existir é “pela sua própria natureza” e do agir é “por si”²⁶⁰.

diálogo entre Evódio e Agostinho em *Do Livre Arbítrio*, III, 3 encerra, ao nosso ver, a questão. Nela, indica-se de que maneira o querer é, em Agostinho, *pressuposto*: “Pois não poderias, de fato, encontrar nada que esteja em nosso poder senão aquilo que fazemos quando o queremos /.../. Que não queiramos voluntariamente aquilo que queremos, quem, mesmo em delírio, ousaria afirmar tal coisa?”. Em suma, não se trata de colocar em questão a existência ou não do querer, mas sim de colocar em questão a existência um querer incondicionado e indeterminado, que depende apenas de si mesmo. Essa é, aos olhos de Agostinho, uma questão ímpia (*Do Livre Arbítrio*, III, 2-3), que sequer aqueles acometidos pelo delírio ousariam afirmar. Em uma palavra, na acepção agostiniana, “[Não há nada] que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade” (*Ibidem*, III, 12). N’*A Cidade de Deus* toma-se igualmente como *pressuposto* a existência dos dois termos fundamentais da questão, quais sejam, livre-arbítrio da vontade humana e presciência e providência divinas (*A Cidade de Deus*, V, 9).

256 Ep. 58.

257 CM, II, 12.

258 TP, II, 7.

259 E, I, Def. 1..

260 Para o homem, existir a partir da só necessidade de sua natureza e determinar-se por si só a agir reside em viver sob a conduta da razão (liberdade da mente), matéria por excelência dos Livros IV e V da *Ética*. Cf. também TP, II, 7-8, 10-11; TTP, V, pp. 85-6. Propusemos uma abordagem crítica dessa questão na Introdução. A contrapartida política do preceito aqui afirmado é que ser livre consiste em observar as leis do [*imperium*]: “Seja qual for o regime político em que viver, o homem pode sempre ser livre, na medida em que ser livre é deixar-se guiar pela razão. Todavia (NB: Hobbes é de opinião diferente), a razão, em todas as circunstâncias, aconselha a paz, e a paz só pode ser conseguida se o direito público do [*imperium*] se mantiver inviolado. Assim, quanto mais um homem se conduzir pela razão, isto é, quanto mais livre for, mais inabalavelmente observará as leis do *imperium* e executará aquilo que ordena o poder supremo do qual

O pressuposto da definição espinosana reside no axioma, I, Ax. 3, segundo o qual “de uma causa determinada dada segue necessariamente um efeito, e, ao contrário, se nenhuma causa determinada for dada é impossível que siga um efeito”²⁶¹. O núcleo do axioma, que nele não é expressamente dito, é que tudo ou bem é causa, ou bem é efeito, não havendo nada que não seja uma coisa ou outra²⁶². Assim, por exemplo, se Deus é causa sem causa, como é comum conceber-se na tradição²⁶³, nesse caso Deus não seria nem causa (de si), nem efeito de uma causa qualquer. Essa suposição é afastada nas entrelinhas do axioma. Amparada nele, a ontologia espinosana recusa o incausado (pois tudo o que há é efeito de uma causa determinada). Note-se que o axioma estabelece o efeito necessário e o efeito impossível, deixando de fora o efeito possível. Não poderia ser de outra maneira, pois é dita possível a coisa cuja causa ignoramos a existência, enquanto forjamo-la. Daí que Espinosa afirme que “aos profetas que acreditavam que os homens agem por livre-arbítrio e pelo próprio poder, Deus revelava-se como indiferente e desconhecedor das futuras ações humanas”²⁶⁴. A complementariedade dos dois termos da oração – dada a causa, “segue necessariamente” o efeito, e ausente a causa, “é impossível” que siga o efeito – completa o quadro que torna inteligível a determinação: o primeiro termo afirma a determinação do efeito pela causa, razão pela qual o axioma I, Ax. 4 afirme que “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o”²⁶⁵; o segundo afasta a indeterminação: não há efeito sem causa. Com isso, a recusa do incausado pela ontologia espinosana é também recusa do indeterminado²⁶⁶.

Porque depende de uma causa para existir e operar, a vontade não é livre²⁶⁷. Todavia, porque apetece algumas coisas apenas de leve [*leviter*], nem todas as coisas apetece com

é súdito” (TTP, XVI, Anotação XXXIII, p.241).

261 E, I, Ax. 3..

262 No capítulo seguinte, veremos que, a rigor, tudo é causa e efeito.

263 P. ex., Maimônides, *Guia dos Perplexos*, I, 58 [1998, pp. 158-9].

264 TTP, II, p. 36.

265 E, I, ax. 4.

266 À exceção dos *Pensamentos Metafísicos*, em que se faz menção ao “indeterminado” para a tradição, o termo sequer aparece na obra de Espinosa, salvo em três passagens da *Ética*: nas proposições I, P 27 e P 29, Dem., com o propósito exatamente de afirmar que o determinado não pode, por si só, tornar-se indeterminado, e no Escólio da proposição I, P 15: “/.../ que se concebam a partir de um ponto em uma quantidade infinita qualquer duas linhas, como AB e AC, no início com uma distância certa e determinada e estendidas ao infinito; é certo que a distância entre B e C é aumentada continuamente e por fim de determinada torna-se indeterminável” (E, I, P 15, Esc.). Porém, nessa passagem, note-se bem, Espinosa não afirma que a distância de determinada torna-se indeterminada, mas sim que, de determinada, torna-se “indeterminável” [*indeterminabilem*]. O que se quis mostrar foi que, embora a distância seja efetivamente determinada mesmo se estendida “ao infinito”, o que pode ser percebido pelo intelecto, ela não é determinável *pela imaginação*, sendo esse o motivo pelo qual muitos *imaginaram* uma quantidade infinita.

267 *Ibidem*, I, P 28. Cf. também CM, II, 12, em que à recusa da indeterminação da vontade associa-se a noção de “causa suficiente”.

grande afeto [*magis cum affectu*], e porque o apetite das primeiras pode ser facilmente diminuído pela memória de outra coisa – do que não são cônscios –, os homens creem-se livres²⁶⁸. Creem que o primeiro apetite foi diminuído ou deixou de existir por uma livre vontade, ignorando a verdadeira causa do acontecido. E se nos arrependemos depois de ter apetecido aquilo que apeteceamos com grande afeto, ou se, inversamente, nos contentamos²⁶⁹, o ponto a se notar é que, mesmo nesses casos, os homens ainda creem ser livres, por efeito de experimentar com grande recorrência apetites leves. Assim, é como se a experiência, tomada no seu conjunto, oferecesse uma confirmação da liberdade da vontade, mesmo quando ela, experiência, o desmentisse num caso particular. O argumento é central quando se tem em conta que isso que se chama de apeteer “com grande afeto” é constitutivo do *ingenium*, da maneira de ser daquele que apetece – um ser humano ou um povo –, ao passo que os apetites leves, não necessariamente.

O problema da suposta capacidade da mente de controlar o corpo é chave para a questão que ora examinamos. Quanto a isso que os homens dizem acerca do livre-arbítrio, a saber, que as ações humanas dependem da livre vontade, diz Espinosa serem “palavras das quais não têm nenhuma ideia”, pois “todos ignoram o que seja a vontade e como move o Corpo”. Por um lado, e como vimos, a vontade é o *conatus* quando referido à *mente*, e como de coisas que nada têm em comum uma com a outra, uma não pode ser causa da outra²⁷⁰, não se concebe que a mente possa determinar o corpo, nem o contrário²⁷¹. A vontade não move o corpo da mesma maneira que o conhecimento da verdadeira distância do Sol não altera a afecção no corpo da imagem do Sol²⁷². Tal conhecimento só adveio por meio do telescópio, o qual, vale enfatizar, não suprimiu a afecção no corpo da imagem do Sol quando visto a olho nu, mas ofereceu ou permitiu uma outra afecção no corpo da imagem do Sol²⁷³.

268 E, III, P 2, Esc..

269 O contentamento é “a Alegria conjuntamente à ideia de um feito que cremos ter realizado por um decreto livre da Mente” (*Ibidem*, III, Def. dos Afetos 26, Exp.); “O Arrependimento é a Tristeza conjuntamente à ideia de um feito que cremos ter realizado por um decreto livre da Mente” (*Ibidem*, III, Def. dos Afetos 27); “/.../ o Arrependimento é a Tristeza conjuntamente à ideia de si como causa e o Contentamento consigo mesmo é a Alegria conjuntamente à ideia de si como causa, e estes afetos são veementíssimos já que os homens creem ser livres (ver prop. 49 desta parte)” (*Ibidem*, III, P 51, Esc.). Cf. também *Ibidem*, III, Def. dos Afetos 6, Exp..

270 *Ibidem*, I, P 3, Dem.

271 *Ibidem*, III, P 2.

272 *Ibidem*, II, P 35, Esc.

273 Assim, a faculdade de imaginar da mente não é livre porque, em face da imagem de coisas não existentes presentes a si, em certas situações – por exemplo, a visão do Sol a olho nu – a mente não é *por si só* capaz de ter a ideia que exclui a existência dessas coisas não existentes. Não a tendo, segue-se o erro (*Ibidem*, II, P 17, Esc.). Em uma palavra, o conhecimento depende da experiência. Sobre esse ponto, devemos fazer menção à objeção feita por Luís César Guimarães Oliva em nossa defesa de tese, segundo a qual há situações em que, uma vez tendo o conhecimento adequado, o objeto não é mais o mesmo – por exemplo, o conhecimento

Por outro lado, se o Sol produz um afeto na mente e simultaneamente uma afecção no corpo, forçosamente há uma relação entre mente e corpo. Tampouco há dificuldade aqui. Pois, da mesma maneira que o Sol, enquanto tal, é causa da primeira e segunda afecções no corpo, respectivamente a olho nu e visto por meio do telescópio, o mesmo Sol é *simultaneamente* causa do afeto na mente antes e depois, ou seja, da imagem e do conhecimento do Sol, respectivamente²⁷⁴. Do primeiro afeto segue-se o segundo e da primeira afecção segue-se a segunda, *simultaneamente*; em ambos os casos, afetos seguem de afetos e afecções seguem de afecções com a mesma ordem e conexão²⁷⁵.

É importante ressaltar que o afeto implicado na primeira situação é uma potência da mente, o que equivale a dizer, uma virtude, não um vício. Como vimos há pouco, o erro consiste, por assim dizer, em não reconhecer que o que se imagina é algo *imaginado*, ou em não conceder àquilo que é imaginado o *status* de coisa *imaginada*. E um segundo erro consiste em atribuir ao vício a causa do erro ora cometido: se a mente, enquanto imagina coisas não existentes como presentes a si, *simultaneamente* [*simul*] soubesse que tais coisas não existem verdadeiramente, diz Espinosa, “decerto atribuiria esta potência de imaginar à virtude de sua natureza, e não ao vício”²⁷⁶. Disso se conclui que, se a potência de imaginar é sempre uma virtude, e se o erro consiste em não saber que essa imaginação é, pois, uma imaginação, então imaginar-se a si próprio (ou a própria vontade) como livre é também uma virtude, e que, mesmo conhecendo a natureza dos nossos apetites e volições e até mesmo a causa desse ou daquele apetite e volição, ainda assim continuaremos a imaginar nossa vontade como sendo livre. Em suma, até mesmo o leitor da *Ética* imagina-se como dotado de livre-arbítrio.

adequado de uma paixão pode de alguma maneira transformá-la –, de modo que o exemplo do Sol talvez não valha para todos os casos de imaginação. Essa é uma questão da maior importância porque coloca o problema da correlação de forças entre o conhecer e o imaginar. Pode o conhecimento verdadeiro de algo suprimir a imagem desse algo a ponto de ele mesmo tornar-se outro? Pode, por exemplo, o conhecimento verdadeiro da tirania transformar o medo por ela produzido? Note-se bem, porém, que o que é transformação aqui não é a tirania, mas o medo. O objeto que se torna outro é o afeto, não a afecção. E essa transformação gerada pela razão ou pelo conhecimento adequado é, na obra, chamada de potência da Mente ou do ânimo para coibir e moderar os afetos (cf. E, III, P 52, Esc.; *Ibidem*, IV, Pref.; *Ibidem*, IV, Ap., Cap. 4; *Ibidem*, V, Pref.; *Ibidem*, V, P 10, Esc.). Com isso, o exemplo do Sol parece válido. O conhecimento verdadeiro de algo não altera a afecção no corpo da imagem produzida por esse algo. A isso, podemos agora acrescentar, a partir da observação feita por Oliva: a potência da Mente ou do ânimo é capaz de alterar (coibir e moderar) o afeto na Mente correlato à afecção no corpo. Esse parece ter sido o caso de Galileu antes do telescópio: acerca do exemplo aqui discutido da afecção no corpo da imagem do Sol – a que se pode estender para a imagem dos objetos celestes – e da interferência do telescópio, cf. o “argumento da paralaxe” na polêmica entre Galileu e Ingoli (Galileu, 1624 [2005]).

274 Repare-se que, no segundo momento, o primeiro afeto e a primeira afecção estão ainda presentes.

275 E, II, P 7. Voltaremos a este ponto no Capítulo 3.

276 *Ibidem*, II, P 17, Esc..

Na mente não há nenhuma vontade livre ou absoluta. Ela é determinada a querer isso ou aquilo por uma causa, que também é determinada por outra, e esta de novo por outra, e assim ao infinito²⁷⁷. Nem mesmo o falar e o calar estão sob um poder livre e absoluto, pois, para falar ou calar, é necessário recordar, e “não está no livre poder da mente lembrar-se ou esquecer-se de uma coisa”, e o que uns falam em sonho deixam de falar em vigília, e vice-versa, de modo que, contra isso que todos os homens dizem, basta recorrer à experiência, “não menos claramente que a razão”²⁷⁸.

De tudo o que foi dito sobre o livre-arbítrio da vontade, resta, contudo, a imagem específica – e problemática para a filosofia – da liberdade da vontade de Deus. O vulgo, diz Espinosa, concebe-a como contingente, e constata: “Com efeito, dizem que Deus tem o poder de tudo destruir e reduzir a nada. Ademais, amiúde comparam a potência de Deus com a potência dos reis”²⁷⁹. Amparando-se nas definições I, Def. 3 e Def. 4, e tendo em vista que a vontade, sendo referida à mente, é uma modificação do atributo pensamento e, como tal, precise de uma causa, Espinosa afirma que a vontade de Deus deve, assim como tudo o mais, ser determinada a existir e a operar por Deus, “não enquanto é substância absolutamente infinita, mas enquanto tem um atributo que exprime a essência eterna e infinita do pensamento”, do que conclui “Deus não operar por liberdade da vontade”²⁸⁰.

As considerações feitas no *Tratado Teológico-Político* a respeito da vontade de Deus são particularmente interessantes, elucidando talvez o que na *Ética* é dito do assunto:

/.../ [A natureza da vontade de Deus] não se distingue do entendimento divino a não ser na perspectiva da nossa razão. Quer dizer, a vontade de Deus e o seu entendimento são, na realidade, uma e a mesma coisa, distinguindo-se apenas do ponto de vista das ideias [*cogitationum*] que nós fazemos a respeito do entendimento divino. Assim, por exemplo, quando atendemos só a que a natureza do triângulo está contida desde toda a eternidade na natureza de Deus como uma verdade eterna, dizemos que Deus tem a ideia do triângulo, ou seja, que entende a natureza do triângulo. Mas,

277 E, I, P 31, Dem. e Cor. 2; *Ibidem*, II, P 48.

278 *Ibidem*, III, P 2, Esc..

279 E, II, P 3, Esc.. Acrescente-se a isso o que é dito na Parte 1 da *Ética*: “Outros julgam Deus ser causa livre porque, como pensam, pode fazer que as coisas que dissemos seguir de sua natureza, quer dizer, que estão em seu poder, não ocorram, isto é, por ele não sejam produzidas. Mas é o mesmo que se dissessem que Deus pode fazer que da natureza do triângulo não siga seus três ângulos serem iguais a dois retos, ou seja, que de uma causa dada não siga o efeito, o que é absurdo” (*Ibidem*, I, P 17, Esc.). Sobre a concepção mencionada por Espinosa, cf. Ockham, *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents*, q1, J [1983, p. 44]; Duns Scotus, *The Unicity of God* [1987, p. 90].

280 E, I, P 32, Cor.1. Cf. também: TP, II, 7.

se tivermos depois em conta o fato de a natureza do triângulo estar contida na natureza divina, por necessidade apenas dessa natureza e não da essência e da natureza do triângulo, e inclusive, que a necessidade da essência e das propriedades do triângulo, enquanto concebidas também como verdades eternas, dependem exclusivamente da necessidade da natureza e do entendimento divino, não da natureza do triângulo, nessa altura, chamamos vontade ou decreto de Deus àquilo que antes chamamos entendimento de Deus. Desse modo, dizer a respeito de Deus que ele quis e decidiu, desde toda a eternidade, que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos, ou dizer que ele entende essa mesma verdade, equivale a dizer a mesma coisa. Donde segue que as afirmações e as negações formuladas por Deus envolvem sempre uma necessidade, ou seja, uma verdade eterna²⁸¹.

Em consonância com a tese de que as Escrituras foram escritas de maneira adaptada à compreensão do vulgo, não para filósofos, o argumento elucida que a aplicação dos termos “vontade” e “entendimento” a Deus são palavras que significam algo outro que não seu significado vulgar. No caso, quando se diz que Deus tem ideia de algo, o que se quer dizer é que a natureza desse algo está contido na Natureza como verdade eterna; porém, quando se diz que Deus quer algo, o que se diz é que a natureza desse mesmo algo não só está contido na Natureza, mas que sua essência e propriedades dependem apenas da necessidade da Natureza. Uma e outra coisa são o mesmo²⁸².

Tendo examinado a imagem do livre-arbítrio no comum dos homens, resta examinar a imagem da liberdade da vontade quando convertida em doutrina. Para tanto, faremos uma pequena incursão pela obra, chamando a atenção para momentos nos quais a imagem da liberdade da vontade é refutada enquanto *doutrina*.

No Prefácio do Livro V da *Ética*, dedicado à razão ou à potência da mente, Espinosa declara ser a matéria daquela parte a investigação sobre qual [*quale*] *imperium* a mente tem sobre os afetos para coibi-los e moderá-los. Fazendo então a ressalva de já ter demonstrado, na parte anterior, não termos *imperium* absoluto sobre eles, Espinosa faz menção exatamente aos estoicos, os quais, diz Espinosa, “consideraram depender os afetos absolutamente de nossa vontade e podermos imperar absolutamente sobre eles”²⁸³.

281 TTP, IV, pp. 72-3.

282 Note-se que a explicação pode prescindir das *palavras* “vontade”, “entendimento” e “Deus”.

283 E, V, Pref. Tratando do emprego da “terminologia estoica” por Espinosa, Lagrée argumenta: “[Espinosa] vale-se estrategicamente desta terminologia de maneira muito hábil para fazer com que suas próprias teses

A mesma crítica é dirigida a Descartes, também no Prefácio do Livro V da *Ética*. Ao contrário dos estoicos, a quem Espinosa apenas faz menção, nosso autor dedica muitas linhas – vale dizer, quase todo o Prefácio – à apresentação de visão cartesiana a respeito da união entre mente e corpo e do poder absoluto que podemos ter sobre nossas paixões. Importa aqui notar que o argumento cartesiano envolve a noção, que a Espinosa não escapa, de que “a determinação da vontade depende só de nosso poder”, isto é, que “determinarmos nossa vontade por meio de juízos certos e firmes, pelos quais queremos dirigir as ações de nossa vida”. Uma vez juntados esses juízos com os movimentos da glândula pineal (sede da união entre alma e corpo), ou seja, das paixões que queremos ter, adquiriremos, segundo Descartes, um império absoluto sobre as nossas paixões²⁸⁴. Ao cabo, Espinosa declara omitir tudo o que assevera Descartes sobre a vontade e sua liberdade, pois, diz Espinosa, “mostrei sobejamente que é falso”²⁸⁵.

Em meio à plêiade de argumentos dispostos na *Ética* contra o *imperium* absoluto da vontade sobre as paixões, a ação e sobre si mesma, cujos pontos fundamentais procuramos expor nos parágrafos anteriores, no escólio da proposição II, P 48, exatamente aquela que afirma não haver na mente nenhuma vontade absoluta ou livre, Espinosa faz alusão aos entes metafísicos ou aos universais – portanto, à doutrina. Após ter demonstrado que a mente deve ser determinada a querer isso ou aquilo por uma causa, que é também determinada por outra, e esta por outra ao infinito, Espinosa escreve:

Demonstra-se da mesma maneira que não se dá na Mente nenhuma faculdade absoluta de entender, desejar, amar, etc. Donde segue que estas faculdades e similares ou são inteiramente fictícias ou não são nada além de entes Metafísicos, ou seja, universais que costumamos formar a partir dos particulares. De maneira que o intelecto e a vontade estão para essa ou aquela ideia, ou para essa ou aquela volição, da mesma maneira que a pedridade para essa ou aquela pedra, ou que o homem para Pedro e Paulo. Já a causa por que os homens pensam ser livres, explicamos no apêndice da primeira parte. Porém, antes de prosseguir, cumpre aqui notar que por vontade entendo a faculdade de afirmar e negar, mas não o desejo; entendo,

sejam aceitas por um leitor liberado dos preconceitos, mas não ainda verdadeiramente filósofo” (Lagrée, 2004, p.95).

284 E, V, Pref..

285 *Ibidem*, V, Pref..

repito, a faculdade pela qual a Mente afirma ou nega algo ser verdadeiro ou falso, e não o desejo pelo qual a Mente apetece ou tem aversão às coisas²⁸⁶.

A crítica à doutrina do finalismo, ou seja, a ideia de que Deus age em vista de um bem, completa-se com o que segue:

/.../ estes [aqueles que sustentam Deus agir em tudo em razão do bem] parecem colocar fora de Deus algo que de Deus não depende, a que, ao operar, Deus presta atenção como a um exemplar, ou a que visa como um certo escopo. O que seguramente não é nada outro que subjugar Deus ao destino, e nada mais absurdo pode ser sustentado acerca de Deus, que mostramos ser a primeira e única causa livre tanto da essência quanto da existência de todas as coisas. Por isso não hei de perder tempo a refutar esse absurdo²⁸⁷.

Como é sabido, não há em Espinosa uma reflexão sistemática sobre o belo, ou daquilo que nos séculos seguintes ao XVII convencionou-se como o domínio da estética. Isso não quer dizer que em sua obra não haja uma delimitação do campo estético. O belo e o feio fazem parte daquelas noções dualistas formadas do preconceito do finalismo e que são apenas modos de imaginar pelos quais a imaginação é afetada de diversas maneiras. Compreendem, portanto, o finalismo inato de todos os homens. Porém, na correspondência com Boxel, este oferece um argumento que parece ir além da noção de belo e feio tal como se dá entre o comum dos homens. Com vistas a sustentar a tese de que espectros e lêmures se dão, Boxel afirma que “pertence à beleza e à perfeição do universo que eles existam”. Dirá Espinosa: “aquele que afirma que Deus criou o mundo para que fosse belo deve, necessariamente, sustentar uma das duas coisas, a saber, que Deus construiu ou o mundo para o apetite e os olhos dos homens, ou o apetite e os olhos dos homens para o mundo”, e completa: “quer sustentemos a primeira, quer a segunda, não vejo por que Deus deveria criar espectros e espíritos para que se seguisse uma das duas coisas. Perfeição e imperfeição são denominações que não diferem muito das de beleza e feiura”²⁸⁸. O belo e o feio são, pois, relativos às

286 E, II, P 48, Esc..

287 *Ibidem*, I, P 33, Esc.2.

288 Ep. 53, 54.

afecções e afetos daquele que vê²⁸⁹. Uma pintura pode ser bela para um, feia para outro, e não será nem feita nem bela para o cego²⁹⁰.

A mistura entre filosofia e religião que o *Tratado Teológico-Político* visa combater não prescinde da crítica à liberdade da vontade. Espinosa sustenta com insistência ao longo do tratado que as Sagradas Escrituras foram escritas ao alcance do vulgo, do comum dos homens, e que, analogamente, Deus adaptou as revelações à inteligência e às opiniões dos profetas, as quais, por sinal, variavam. Daí a ilicitude em se procurar extrair delas questões filosóficas, as quais não compreendem matéria da Bíblia. Em determinada passagem, tratando da revelação a Caim, Espinosa escreve: “embora a liberdade da vontade esteja nitidamente implícita nos termos e nas razões daquela admoestação, é, todavia, lícito admitir o contrário, visto esses termos e essas razões estarem adaptados exclusivamente à maneira de pensar de Caim”²⁹¹.

À luz da tradição²⁹², é a questão do primeiro homem (e do pecado original) a que parece ser decisiva em se tratando de liberdade da vontade. A passagem do *Tratado Político* a seguir é assertiva:

E nem os teólogos eliminam esta dificuldade, ao estabelecerem que a causa desta impotência é o vício ou o pecado da natureza humana, cuja origem foi a queda do primeiro antepassado. Com efeito, se estava também em poder do primeiro homem tanto resistir como cair, e se ele era dono da mente e de natureza íntegra, como pôde acontecer que, ciente e prudente, ele tenha caído? Dizem que foi enganado pelo diabo. Mas quem foi que enganou o próprio diabo? [*qui ipsum diabolum decepit?*] Quem, digo eu, o tornou tão demente, a ele que era a mais excelsa de todas as criaturas inteligentes, para querer ser maior do que Deus? Não se esforçava ele, que tinha mente sã, por conservar, tanto quanto estava em si, o seu ser? Além disso, como pôde acontecer que o próprio primeiro homem, que era dono da mente e senhor da sua vontade, fosse seduzido e consentisse ser privado da mente? Com efeito, se teve o poder de usar corretamente da razão, não pode ter sido enganado,

289 “Se o movimento que os nervos recebem dos objetos representados pelos olhos conduz à boa saúde, os objetos pelos quais é causado são ditos belos, ao passo que os que provocam o movimento contrário, feios” (E, I, Ap.).

290 O exemplo em questão não é dado por Espinosa. Porém, vale-se nosso autor do mesmo raciocínio ao discorrer sobre o bom e o mau: “Quanto ao bem e ao mal, também não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, e não são nada outro além de modos de pensar ou noções que formamos por compararmos as coisas entre si. Pois uma e a mesma coisa pode ao mesmo tempo ser boa e má e também indiferente. Por exemplo, a Música é boa para o Melancólico, má para o lastimoso, no entanto, nem boa nem má para o surdo” (*Ibidem*, IV, Pref.). Cf. também TIE, 12.

291 TTP, II, p. 48.

292 Cf. Agostinho, *Do Livro Arbítrio*, III, D, 24.

pois se esforçou necessariamente, tanto quanto estava em si, por conservar o seu ser e sua mente sã. Ora, é suposto que ele tivesse isto em seu poder; logo, conservou necessariamente a sua mente sã e não pode ter sido enganado. O que consta, da sua história, ser falso. Há, portanto, que confessar que não esteve em poder do primeiro homem usar corretamente da razão e que, tal como nós, ele esteve submetido aos afetos²⁹³.

O tratamento dado por Espinosa ao problema do primeiro homem – ao qual estende à figura mítica do Diabo – desloca a abordagem do campo moral, no qual o conceito operante é o de escolha possível, para o campo ontológico, no qual o conceito operante é o de efeito necessário. Como vimos, segundo os axiomas I, Ax. 3 e 4, “de uma causa determinada dada segue necessariamente um efeito; e, ao contrário, se nenhuma causa determinada for dada é impossível que siga um efeito” e “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o”²⁹⁴; vimos também que necessário é aquilo que tem causas conhecidas. Com isso, só se pode supor que o primeiro homem não devesse cair – ou seja, que devesse conservar sua mente sã – se houvesse uma causa conhecida para tanto. Ora, essa hipotética causa não poderia ser outra senão se esse homem fosse causa de si infinita (ou seja, total) e eterna (ou seja, necessária), de modo que não fosse afetado por causas externas. O primeiro homem é, pois, imagem de Deus. Do campo da metafísica do possível, marcada pela imagem da liberdade da vontade, Espinosa passa ao campo da ontologia do necessário, marcada pelo conceito de apetite.

Com isso, concluímos o exame que propusemos fazer no presente capítulo, a saber, da maneira pela qual Espinosa refuta o finalismo em suas duas dimensões, inata e doutrinária. Ao longo do presente capítulo, procuramos mostrar as diferenças entre uma e outra refutações. Vimos que a primeira privilegia os conceitos de preconceito e de ignorância, enquanto a segunda trabalha privilegiadamente com uma série de vocábulos emprestados da medicina grega e da retórica latina e, sobretudo, com o conceito de extorsão. Esperamos ter mostrado de que maneira o conceito de superstição opera nos dois campos. Vimos também que a causa do preconceito e da ignorância no comum dos homens é sua condição natural, ou seja, a potência da imaginação, ao passo que a causa da superstição, do delírio etc. e da extorsão é o esforço por inteligir e explicar sem que se leve em conta a ordem do filosofar – o que nada

293 TP, II, 6. Sobre a ignorância do primeiro homem, cf. TTP, II, pp. 41-2; *Ibidem*, IV, pp. 72-3. Sobre a razão de não haver pecado no estado de natureza, cf. *Ibidem*, XIX, pp. 288-9.

294 E, I, Ax. 3 e 4.

mais é do que uma maneira particular de a potência da imaginação exprimir-se. Vimos, por fim, que em ambos os casos há submissão, sendo que no comum dos homens a submissão é puramente ontológica ou ética – todos somos submetidos aos afetos –, enquanto entre os filósofos e teólogos a submissão é não apenas ontológica – na qual a soberba cumpre lugar proeminente – mas também social e política. Em última instância, porque em ambos os casos operam a potência da imaginação e a submissão aos afetos, mas diversamente em um caso e no outro, é na diferenciação social e política que reside a diferença fundamental – em uma palavra, numa certa elitização.

Nesse nosso percurso pelo finalismo, a causalidade foi amiúde mencionada. Vimos que o conceito de algo designa a causa eficiente que determina a gênese desse algo; vimos ainda que a força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é infinitamente superada pela potência de causas externas; vimos também, no tocante às ideias fictícias, que não assentir significa abster-se de afirmar ou negar as causas que nos são oferecidas pela experiência, e que, ignorando-se as verdadeiras causas, forjamos causas imaginárias; vimos, enfim, no que consiste a diferença entre causa eficiente imanente e causa eficiente transitiva. Essas são apenas algumas das muitas menções à noção de causa a que tivemos de aqui recorrer. Não poderia ser de outra forma, afinal, Espinosa procede por meio da “articulação permanente entre eficiência imanente e crítica das causas finais”²⁹⁵.

Sendo nosso propósito, nessa Parte, oferecer uma explicação da ontologia de Espinosa, carece debruçarmo-nos sobre a causalidade de maneira mais metódica, a fim de tentarmos dar conta das várias faces da causalidade tal como expostas na obra. E não poderia haver ponto de partida mais adequado do que o ponto de chegada da refutação ao finalismo. Para tanto, cumpre retomar a frase final do trecho citado anteriormente, extraído do Prefácio do Livro IV da *Ética*, quando introduzimos o conceito de apetite singular: “a habitação, enquanto considerada como causa final, nada outro é que este apetite singular [*singularem appetitum*], que na realidade é a causa eficiente, considerada como primeira [*prima*]”²⁹⁶. Como vimos, a causa eficiente pode ser vista de duas perspectivas: da perspectiva da imanência e da perspectiva da transitividade. De uma forma ou de outra, o que aqui interessa é menos o fato de a causa final ser imagem da causa eficiente – o que, por si só, merece ser encarado como a síntese do capítulo –, do que a expressão que fecha a frase: “considerada como primeira”. Se a causa final (intenção ou modelo) é, pois, uma ficção, imagem da verdadeira causa, qual seja,

295 Chauí, 2000, p.71.

296 E, IV, Pref., o destaque é nosso.

da causa eficiente (apetite), ela só o é porque ocupa o lugar – que de direito deveria pertencer à causa eficiente – de *principium* ou *causa primeira*.

À luz de tudo o que dissemos anteriormente, pode causar estranheza que Espinosa tenha evocado esse lugar, sobretudo quando se tem em mente a passagem do Apêndice do Livro I da *Ética*, na qual nosso autor critica a interrogação *ad infinitum* pelas causas das causas, que levava a um lugar pelo menos à primeira vista semelhante: a vontade de Deus, pejorativamente designada por Espinosa como “asilo da ignorância”. Cabe indagar: em que medida as noções de “princípio” e “causa primeira”, tal como empregadas no Prefácio do Livro IV do *Ética*, não trazem de volta exatamente aquilo que havia sido refutado no Apêndice? Em que medida o lugar por elas ocupado não é o mesmo que aquele denominado no Apêndice por “asilo da ignorância”? O que devemos entender pelos termos “princípio” e “causa primeira”? Qual é o conceito que esses termos contêm? Em uma palavra, que estatuto ontológico possui o lugar por eles ocupado? Por meio dessa questão, finalmente adentramos no terreno da causalidade.

CAPÍTULO 3

Decretum, determinatio: A teoria espinosana da causalidade

No *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa afirma que “o conhecimento verdadeiro consiste em conhecer as coisas por suas causas primeiras [*primas suas causas*]”²⁹⁷. No *Tratado Teológico-Político*, afirma nosso autor que tudo o que se pode honestamente desejar resume-se a três objetivos principais, quais sejam, “conhecer as coisas pelas suas causas primeiras; dominar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude; enfim, viver em segurança e boa saúde”²⁹⁸. No Livro II da *Ética*, ao explicar o que é a memória, Espinosa afirma tratar-se ela de alguma concatenação de ideias na mente conforme a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano, e informa que assim o designa “para distingui-la da concatenação de ideias que ocorre segundo a ordem do intelecto, pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras e que é a mesma em todos os homens”²⁹⁹. No Livro III, por sua vez, ele declara ter explicado e mostrado “por suas causas primeiras” os principais afetos e flutuações do ânimo que se originam da composição dos três afetos primitivos (desejo, alegria e tristeza)³⁰⁰.

Tomando-se o vocabulário da tradição, o Livro I da *Ética* deduz ser Deus a causa primeira de todas as coisas, não em sentido relativo – não é primeira em relação a algum efeito que dela siga cronologicamente –, mas em sentido absoluto³⁰¹ – dela dependem as causas naturais, isto é, por ela se dão todas relações de causa e efeito na Natureza: “conhece-se tanto melhor Deus /.../ [quanto] mais claramente entendemos de que modo [as causas naturais] dependem da sua causa primeira e agem segundo as leis eternas da natureza”³⁰². No capítulo 4 dessa Parte, abordaremos a equiparação tácita expressa nessa passagem entre a causa primeira e o agir segundo leis eternas da natureza. Por ora, interessa-nos a relação de

297 TIE, 70.

298 TTP, III, p. 53.

299 E, II, P 18, Esc..

300 *Ibidem*, III, P 59, Esc..

301 *Ibidem*, I, P 16, Cor.3.

302 *Ibidem*, I, P 16, Dem. e Cor.3. Diversamente do que se encontra nos *Pensamentos Metafísicos*, em que a noção de causa primeira tem estatuto de relativo. “Donde se segue que a infinidade de Deus, a despeito do vocábulo, é o que há de mais positivo, pois dizemos que é infinito enquanto nos referimos à sua suprema perfeição. Mas a imensidade só é atribuída a Deus num sentido relativo, pois não pertence a Deus enquanto o consideramos absolutamente como um ente supremamente perfeito, mas enquanto o consideramos como causa primeira; mesmo que esta não fosse supremamente perfeita, mas somente a mais perfeita com relação aos entes segundos, nem por isso ela deixaria de ser imensa. Pois não poderia haver e, conseqüentemente, não se poderia conceber nenhum ente mais perfeito do que ele e que pudesse limitá-lo ou medi-lo” (CM, II, 3).

dependência entre a causa primeira e as causas naturais: todas as causas dependem da causa primeira, motivo pelo qual podem ser ditas causas particulares ou intermédias³⁰³.

A isso, acrescente-se o que diz Espinosa no segundo escólio da proposição I, P 8:

Não duvido que, a todos que julgam confusamente as coisas e não se acostumaram a conhecê-las por suas causas primeiras, seja difícil conceber a demonstração da prop. 7. Não é de admirar, já que não distinguem entre modificações das substâncias e as próprias substâncias nem sabem como as coisas são produzidas. Donde ocorre que imputem às substâncias o princípio que veem ter as coisas naturais. Com efeito, os que ignoram as verdadeiras causas das coisas confundem tudo, e sem nenhuma repugnância da mente forjam falantes tanto árvores como homens, e homens formados tanto a partir de pedras como de sêmen, e imaginam quaisquer formas mudadas em quaisquer outras³⁰⁴.

A proposição I, P7 afirmara que à natureza da substância pertence existir, posto não poder ser produzida por outro, sendo, com isso, causa de si. O que nessa passagem desperta maior interesse, para o que estamos aqui discutindo, é a constatação de que estes que não estão acostumados a conhecer as coisas por suas causas primeiras “imputem às substâncias o princípio que veem ter as coisas naturais”. Ou seja, as coisas naturais possuem *um* princípio – é o que se depreende da passagem.

Não obstante sua contribuição à investigação aqui empreendida, as duas conclusões – as causas naturais dependem de sua causa primeira, as coisas naturais possuem um princípio – não dão conta, contudo, de dirimir a dúvida com a qual fechamos o capítulo anterior, em torno do estatuto ontológico desse lugar. O que exatamente significa dizer ser Deus causa primeira “absolutamente”, isto é, por ela se dão todas relações de causa e efeito na Natureza? Para responder a essa pergunta, devemos recorrer à noção de imanência.

303 “/.../ os judeus nunca mencionam nem procuram as causas intermédias ou particulares, recorrendo sempre a Deus, seja por religião, por piedade ou, como costuma dizer o vulgo, por devoção. Se, por exemplo, ganharam dinheiro num negócio, dizem que foi Deus que lho ofereceu; se desejam que alguma coisa aconteça, dizem que foi Deus que assim lhes dispôs o coração; até quando pensam qualquer coisa dizem que foi Deus que lha sugeriu” (TTP, I, pp. 17-18). Especialmente interessante é comprar essa passagem com aquela na qual Descartes é criticado por recorrer a Deus para explicar a união da mente com o corpo: “Deveras, eu queria muito que ele tivesse explicado essa união por sua causa próxima. Mas ele concebera a Mente tão distinta do Corpo que não poderia assinalar nenhuma causa singular nem dessa união, nem da própria Mente, mas precisou recorrer à causa do Universo inteiro, isto é, a Deus”. (E, V, Pref.). Pensamos que a diferença aqui é entre uma mera percepção imaginativa e um esforço de converter imaginação em intelecção.

304 *Ibidem*, I, P 8, Esc.2.

(a) “Em seus verdadeiros códigos”: transitividade e imanência

Na explicação feita no capítulo anterior acerca da natureza de Deus, a propósito da dedução do *conatus*, quando adiantamos haver uma diferença entre causalidade eficiente imanente e causalidade eficiente transitiva, referimo-nos à proposição I, P 18, segundo a qual Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva. Pois é precisamente nessa afirmação que reside a explicação aqui procurada. Quando, ao final do capítulo anterior, perguntamos pelo lugar ocupado pelo princípio ou causa primeira, nós o fizemos para averiguar em que medida tais noções não restabeleceriam o estatuto que a tradição reservara à causa final. Como procuramos argumentar, equivaleria isso a tomar as noções em questão na chave da transitividade, ou seja, de um princípio ou de uma causa primeira da qual deveriam seguir-se outras, *transitivamente*, como se se tratasse de uma série causal cuja primeira causa desencadeadora ocuparia o lugar de primeira cronologicamente, apenas e tão somente por ter sido a desencadeadora.

Por isso, e para que se compreenda esse ponto, nada melhor que a explicação, oferecida por Espinosa, sobre a diferença entre as séries causais da perspectiva da transitividade e da imanência:

Quanto à ordem, porém, e para que todas as nossas percepções se coordenem e se unam, exige-se que, o mais cedo que se possa fazer e que a Razão postula, investiguemos se existe algum ser (e ao mesmo tempo qual é) que seja a causa de todas as coisas, a fim de que sua essência objetiva seja também a causa de todas as nossas ideias. Aí então nossa mente, como dissemos, reproduzirá a Natureza no máximo grau possível, pois terá objetivamente tanto sua essência, como sua ordem e união. Disso podemos ver ser-nos antes de tudo necessário que sempre deduzamos todas as nossas ideias das coisas físicas, ou seja, dos seres reais, indo, quanto se pode fazer segundo a série das causas, de um ser real para outro ser real [*ab uno ente reali ad aliud ens reale*], de modo a não passarmos a ideias abstratas e universais, quer não deduzindo delas nada de real, quer não as concluindo de coisas reais. Ambas as coisas, com efeito, interrompem o verdadeiro progresso do intelecto. Note-se, porém, que por série das causas e dos seres reais não entendo aqui a série das coisas singulares e móveis [*seriem rerum singularium mutabilium*], mas apenas a série das coisas fixas e eternas

[*seriem rerum fixarum, æternarumque*]. Realmente, seria impossível para a fraqueza humana alcançar a série das coisas singulares e mutáveis, tanto devido à sua quantidade, que ultrapassa todo número, como devido às infinitas circunstâncias numa e mesma coisa, das quais cada um pode ser a causa de que a coisa exista ou não exista, já que a existência delas não tem conexão nenhuma com sua essência, ou (como já dissemos) não é uma verdade eterna. Efetivamente, também não é necessário que intelijamos a série delas, visto que as essências das coisas singulares e móveis não devem ser deduzidas da sua série ou ordem da existência. Com efeito, esta última (a ordem da existência) não nos dá outra coisa senão denominações extrínsecas, relações ou, quando muito, circunstâncias, coisas que estão longe de constituir a essência íntima das coisas. Esta [a essência íntima das coisas], entretanto, só se há de procurar nas coisas fixas e eternas [*fixis, atque æternis rebus*] e, ao mesmo tempo, nas leis [*legibus*] inscritas [*inscriptis*] nessas coisas como em seus verdadeiros códigos [*in suis veris codicibus*], e segundo as quais são feitas e ordenadas [*fiunt, & ordinantur*] todas as coisas singulares. De fato, estas coisas singulares e mutáveis dependem [*pendent*] tão íntima e essencialmente (por assim dizer) das coisas fixas que sem elas não podem existir nem ser concebidas. Portanto, estas coisas fixas e eternas, ainda que sejam singulares, serão para nós, por sua presença [*præsentiam*] em toda parte e latíssima potência, como que universais, ou gêneros das definições das coisas singulares e mutáveis, e causas próximas de todas as coisas. Mas, sendo isso assim, não pouca dificuldade parece subsistir para que possamos chegar ao conhecimento destas coisas singulares, pois conceber todas as coisas juntas supera muito as forças do intelecto humano. A ordem, porém, para se inteligir um antes do outro não derivará, como dissemos, da sua série de existir, nem tampouco das coisas eternas. Com efeito, aí são todas simultâneas por natureza. Logo, necessariamente hão de ser procurados outros auxílios [*auxilia*] além daqueles que usamos para inteligir as coisas eternas e suas leis; contudo, aqui não é o lugar de expor isso, nem se precisa fazê-lo senão depois de havermos adquirido um conhecimento suficiente das coisas eternas e das suas infalíveis leis, e depois que se tenha tornado clara para nós a natureza de nossos sentidos³⁰⁵.

305 TIE, 99-102. Sobre a expressão “presença” (em hebraico, *kavod*, em latim, *gloria*) nessa passagem, cf. Chaui, 2016, pp. 592 e 655. Ao comentário de Chaui, vale acrescentar que a mesma noção encontra-se no escólio da proposição II, P 7: “Assim também um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e a mesma coisa, expressa todavia de duas maneiras; o que parecem ter visto certos Hebreus, como que por

A noção de série das coisas fixas e eternas e a fórmula *ab uno... ad aliud...* (“de um... para outro...”)³⁰⁶ presente na passagem, bem como a fórmula, recorrente na obra, *a causa b que causa c “e assim ao infinito” [in infinitum]*³⁰⁷, são aqui marcadores da causalidade eficiente imanente. A noção de série das coisas singulares e mutáveis, referem-se, por sua vez, à causalidade transitiva³⁰⁸. Em uma passagem da *Ética* – inclusive naquela que trata da ordem e conexão das ideias e das coisas –, Espinosa emprega a fórmula *unum post aliud* (“um depois do outro”)³⁰⁹. Tal fórmula é o marcador da causalidade eficiente transitiva. Trata-se da série das coisas singulares, tal como a percebemos pela imaginação³¹⁰. A diferença entre as duas séries causais de que a passagem fala equivale justamente à diferença entre as duas causalidades eficientes de que aqui tratamos.

Se a passagem do *Tratado da Emenda do Intelecto* joga luz sobre a diferença entre a transitividade e a imanência, é nos *Pensamentos Metafísicos* que a diferença entre as duas causalidades eficientes é formulada com cristalina clareza. Nessa obra, Espinosa explica que a necessidade que está nas coisas criadas, pela força de sua causa, é relativa ou à essência ou à existência delas, pois nas coisas criadas ambas se distinguem, ao passo que, em Deus, não há distinção: “a essência depende das leis eternas da Natureza, a existência, da série e ordem das

entre a névoa [quasi per nebulam vidisse videntur], ao sustentarem que Deus, o intelecto de Deus e as coisas por ele inteligidas são um só e o mesmo” (E, II, P 7). Um exemplo é Ex 24:16 (“A glória do Senhor pousou sobre o monte Sinai, e a nuvem o cobriu durante seis dias /.../”), particularmente esclarecedor porque aqui a associação entre a névoa (em hebraico, *anan*) e a noção de *kavod* é explícita. Assim como *kavod*, o termo *anan* igualmente designa a presença divina, marcadamente pelo seu aspecto pesado (um dos significados de *kavod* é exatamente “peso”).

306 TIE, 99.

307 “Qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar, a não ser que seja determinado a existir e operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta causa também não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir e operar por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito” (E, I, P 28, Dem.). Cf. ainda *Ibidem*, II, P 7, Esc.; *Ibidem*, II, P 9, Dem.; *Ibidem*, II, P 13, Lema 3; *Ibidem*, II, P 13, Lema 7 e Esc.; *Ibidem*, II, P 30, Dem.; *Ibidem*, II, P 31, Dem.; *Ibidem*, II, P 48, Dem.; *Ibidem*, V, P 40, Esc..

308 Vale aqui reiterar um ponto da definição de coisa singular, anteriormente mencionada: “Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular” (*Ibidem*, II, Def. 7).

309 *Ibidem*, II, P 49, Esc..

310 No escólio da proposição I, P 11, que evoca a existência de Deus, diz Espinosa: “Todavia muitos talvez não possam ver facilmente a evidência desta demonstração, já que estão acostumados a contemplar somente as coisas que fluem de causas externas; dentre elas veem as que são feitas rápido, isto é, que existem facilmente e também perecem facilmente; ao contrário, julgam coisas mais difíceis de ser feitas, isto é, não tão fáceis de existir, aquelas às quais concebem pertencer muita coisa. Na verdade, para liberá-los destes prejuízos, não me dou o trabalho de mostrar aqui por que razão o enunciado o que é feito rápido, rápido parece é verdadeiro, nem também se, com respeito à natureza inteira, tudo é ou não igualmente fácil” (*Ibidem*, I, P 11, Esc.).

causas. Mas em Deus, cuja essência não se distingue da existência, também a necessidade da essência não se distingue da necessidade da existência”³¹¹.

A título de ilustração, tomemos um exemplo prosaico. Se alguém joga uma pedra e esse objeto atinge uma janela de vidro e o quebra, segundo o conceito tradicional de causa eficiente, o efeito descrito no exemplo tem como causa eficiente aquele que arremessou a pedra. Mas há que se especificar: o agente é causa eficiente *transitiva*, pois, nessa modalidade de causalidade eficiente, o efeito está inteiramente separado da causa. Contudo, o fenômeno descrito envolve leis: as leis pelas quais a pessoa foi levada a lançar a pedra, as leis pelas quais a pedra percorreu determinado percurso no ar e, finalmente, as leis pelas quais a interação entre o objeto e o vidro produziu determinado efeito. Todas essas são leis da natureza (inclusive a primeira). Voltaremos a esse ponto no Capítulo final dessa Parte.

Em uma palavra, a causalidade eficiente imanente remete às leis da natureza inscritas nas coisas, pelas quais existem e operam. É esse o sentido que se deve atribuir ao lugar de *principium* ou *causa prima*, afinal, a série causal transitiva, isto é, o campo da singularidade e da mutabilidade só é e só pode ser concebido a partir das leis da natureza segundo as quais existe e opera. Nesse sentido é que Espinosa afirma, subvertendo o vocabulário da tradição, que Deus é infinito em ato e eterno: não no sentido tradicional, qual seja, sem começo nem fim espacial e temporal, mas como figuras da totalidade e da necessidade, respectivamente³¹². Ao mesmo tempo, as leis da natureza só se realizam em seus efeitos. Nesse caso, causa e efeito não se separam, mas são simultâneos³¹³. Há, contudo, duas questões em aberto em torno das duas modalidades de causa eficiente, não abordadas no exemplo acima. A primeira é a questão da gênese das coisas, ou do vir-a-ser; a segunda é a questão do conhecimento.

Qual é a causa do vir-a-ser ou da gênese das coisas? Cada coisa é posta na existência tanto por uma causa eficiente transitiva – por exemplo, o vir-a-ser de qualquer ser vivo tem na sua gênese o encontro de duas células – como por uma causa eficiente imanente, uma vez que o vir-a-ser põe uma essência na existência – no exemplo que acabamos de dar, o encontro de duas células gerará um ser humano, e não qualquer outra coisa, e gerará não qualquer ser humano, mas um singular. A primeira é externa à coisa; a segunda, externa e interna. Para explicar esse ponto, façamos uma incursão entre os conceitos de causa externa e causa interna.

311 CM, I, 3. Note-se que a série das causas de que a passagem fala é a série das coisas fixas e eternas.

312 *Ibidem*, II, 1; E, I, P 21. “/.../ [Deus] é infinito, ou seja [*hoc est*], é todo o ser /.../” (TIE, 76).

313 “/.../ em uma palavra, no sentido em que Deus é dito causa de si, é a dizê-lo também causa de todas as coisas /.../” (E, I, P 25, Cor.).

Além da proposição II, 13, que trata do movimento e do repouso³¹⁴ – portanto, da causalidade eficiente transitiva no campo das afecções, isto é, dos corpos –, nos Livros III, IV e V da *Ética* são abundantes as menções à causalidade externa – referentes à causalidade eficiente transitiva no campo dos afetos, isto é, das ideias³¹⁵. A título de síntese e com apelo retórico, Espinosa afirma, ao final do Livro III, que somos “agitados por causas externas de muitas maneiras e flutuarmos, tal qual ondas do mar agitadas por ventos contrários, ignorantes dos desenlaces e do destino”³¹⁶. O quadro da causalidade externa abrange às causas por acidente e às causas simultâneas. Naquelas, operam as noções de simultaneidade³¹⁷ e de semelhança³¹⁸. Nestas, opera a noção de intensidade do afeto³¹⁹. Isso em relação à causalidade externa operante no universo da transitividade ou da série de causas de coisas singulares e mutáveis.

Na causalidade eficiente imanente, operam ambas, causa externa e a causa interna³²⁰.

314 “/.../ um corpo em movimento continua a mover-se até que seja determinado por outro corpo a repousar; e um corpo em repouso também continua a repousar até que seja determinado por outro ao movimento. /.../ Se depois acontecer de A repousar, isso decerto também não pôde advir do movimento que tinha; uma vez que do movimento nada outro podia seguir senão que A se movesse; assim acontece por uma coisa que não estava em A, a saber, por uma causa externa, pela qual foi determinado a repousar” (E, II, P. 13, Lema 3, Cor.).

315 No prefácio do Livro III, enquadrando o ser humano como parte da Natureza e, portanto, tomando a vida afetiva como natural, argumenta Espinosa: “Assim, pois, os Afetos de ódio, ira, inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem da mesma necessidade e virtude da natureza que as demais coisas singulares, e admitem, portanto, causas certas pelas quais são inteligidos, e possuem propriedades certas, tão dignas de nosso conhecimento quanto as propriedades de qualquer outra coisa cuja só contemplação nos deleita” (E, III, Pref.). Nesse mesmo sentido, lemos na abertura do *Tratado Político*: “não encarei os afetos humanos como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhes pertencem, tanto quanto o calor, o frio, a tempestade pertencem à natureza do ar, os quais, embora sejam incômodos, são contudo necessários e têm causas certas, mediante as quais tentamos entender a sua natureza” (TP, I, 4).

316 E, III, P 59, Esc..

317 “Suponha-se a Mente afetada simultaneamente por dois afetos, um que não aumenta nem diminui sua potência de agir e outro que ou a aumenta ou a diminui (ver post. 1 desta parte). Pela proposição precedente, é patente que quando depois a Mente for afetada, como por sua verdadeira causa, por aquele que (por hipótese) por si não lhe aumenta nem diminui a potência de pensar, imediatamente será afetada pelo outro, que lhe aumenta ou diminui a potência de pensar, isto é (pelo esc. da prop. 11 desta parte), será afetada de Alegria ou Tristeza; e por isso aquela coisa, não por si, mas por acidente, será causa de Alegria ou de Tristeza. E pela mesma via pode-se facilmente mostrar que aquela coisa pode ser, por acidente, causa de Desejo. C.Q.D” (*Ibidem*, III, P 15, Dem.). E, segundo o corolário dessa proposição: “Daí inteligimos como pode ocorrer que amemos ou odiemos algumas coisas sem nenhuma causa que nos seja conhecida, mas apenas por Simpatia (como dizem) e Antipatia”.

318 “Só por imaginarmos que uma coisa tem algo semelhante ao objeto que costuma afetar a Mente de Alegria ou Tristeza, ainda que isso em que se assemelham não seja a causa eficiente destes afetos, contudo a amaremos ou odiaremos” (*Ibidem*, III, P 16).

319 De um lado, a presença de muitas causas referidas a um afeto excitam-no e avivam-no (*Ibidem*, V, P 8 e P 11); de outro, um afeto referido a muitas e diversas causas, que a mente contempla simultaneamente com o próprio afeto, é menos nocivo do que um outro igualmente grande referido a uma só ou menos causas (*Ibidem*, V, P 9). Tais proposições acerca das causas simultâneas criam o terreno para a tese da aptidão para a pluralidade simultânea (*Ibidem*, V, P 39, Esc.; *Ibidem*, V, P 42, Esc.).

320 Nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa associa as causas interna e externa, respectivamente, à força da própria essência e ao decreto divino. “Pois é manifesto por si que é impossível que exista aquilo que não tem

Opera a causa externa na medida em que é causa da natureza das coisas de cuja natureza podem existir vários indivíduos³²¹. Opera a causa interna na medida em que a natureza das coisas é uma modificação da causa³²² – isto é, em razão do que mostramos no capítulo anterior, quando discutimos a teoria da definição real, a saber, ela dá a própria essência íntima de cada coisa singular³²³. Daí porque não se pode dizer que Deus é causa remota das coisas singulares³²⁴. Dito de outro modo, Deus é causa externa das coisas na medida em que comanda e governa a causalidade eficiente transitiva, que determina o começar a existir – no

nenhuma causa interna ou externa para existir. Nessa segunda hipótese, considera-se uma coisa tal que nem pela força de sua essência, o que entendo por causa interna, nem pela força do decreto divino, o que entendo por causa externa e única de todas as coisas, ela não possa existir, donde decorre que é impossível que existam coisas tais como as que foram postas em nossa segunda hipótese” (CM, I, 3). Com isso, fazemos um contraponto à interpretação de Chauí, para quem “a distinção entre causa eficiente imanente e causa eficiente transitiva significa que a eficiente não é tomada como causa externa artesanal, e sim como causa interna. A eficiente transitiva pressupõe não só a separação entre causa e efeito e a dessemelhança entre ambos, como ainda o caráter instantâneo da causa (como tão bem lembrara Descartes a Arnauld, uma coisa recebe o nome de causa eficiente no ato de causar o efeito). A eficiente imanente, ao contrário, afirma que a causa e o efeito não se separam e que o segundo é a própria causa modificada ou, para mantermos a precisão conceitual de Espinosa, ele a exprime e ela o envolve” (Chauí, 2000, p.874).

321 “É de notar que de cada coisa existente é dada necessariamente uma certa causa pela qual existe. Enfim, é de notar que esta causa, pela qual alguma coisa existe, ou deve estar contida na própria natureza e definição da coisa existente (não é de admirar, já que à sua natureza pertence existir), ou deve ser dada fora dela. Isto posto, segue que, se na natureza existe um certo número de indivíduos, deve necessariamente ser dada a causa por que existem aqueles indivíduos e por que não mais nem menos. Se, p. ex., na natureza das coisas existem 20 homens (os quais, a bem da clareza, suponho existirem simultaneamente e até então não terem existido outros na natureza), não bastará (para darmos a razão por que 20 homens existem) mostrar a causa da natureza humana em geral. Porém, será necessário ademais mostrar a causa por que nem mais nem menos que 20 existem, visto que (pela observação terceira) de cada um deve necessariamente ser dada a causa por que existe. E esta causa (pelas observações segunda e terceira) não pode estar contida na própria natureza humana, visto que a verdadeira definição de homem não envolve o número 20. E por isso (pela observação quarta) a causa por que estes 20 homens existem, e conseqüentemente por que cada um existe, deve necessariamente ser dada fora de cada um. E em vista disso, é a concluir absolutamente que *tudo de cuja natureza podem existir vários indivíduos deve ter necessariamente uma causa externa para que existam*. /.../ Com efeito, coisas feitas por causas externas, constem elas de muitas ou poucas partes, o que quer que tenham de perfeição, ou seja, realidade, deve-se totalmente à força da causa externa, e por isso a existência delas provém da só perfeição da causa externa e não da perfeição delas. Ao contrário, o que quer que a substância tenha de perfeição não se deve a nenhuma causa externa” (E, I, P 7, Esc.2, o destaque é nosso). Pensamos amparar-se nessa ideia a passagem citada do *Tratado da Emenda do Intelecto* onde se lê que as coisas fixas e eternas são “como que /.../ causas próximas de todas as coisas”. Abordaremos esse conceito um pouco à frente. Por fim, e apenas a título de referência, a passagem dos *Pensamentos Metafísicos* que aborda a diferença entre as causalidades externa e interna evoca a filosofia de Descartes (CM, II, 4).

322 Cf., por exemplo, E, II, P 5; *Ibidem*, II, P 9; *Ibidem*, II, P 11, Cor.; *Ibidem*, II, P 40, Dem.; *Ibidem*, III, P 2, Dem.; *Ibidem*, IV, P 4, Dem.; *Ibidem*, IV, P 68, Esc.; *Ibidem*, V, P 36.

323 “Deus é causa não apenas de que as coisas comecem a existir, mas também de que perseverem no existir, ou seja (para usar um termo escolástico), Deus é a causa do ser das coisas” (*Ibidem*, I, P 24, Cor.). “Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também da essência” (*Ibidem*, I, P 25). O que não significa, vale advertir, haver identidade entre causa e efeito. Deus é causa tanto das existências como das essências das coisas, mas de ambas difere. (Cf. *Ibidem*, I, P 17, Esc.).

324 “Deus não pode propriamente ser dito causa remota das coisas singulares, a não ser talvez para que distingamos estas claramente das que produz imediatamente, ou melhor, das que seguem de sua natureza absoluta; pois, por causa remota entendemos aquela que de jeito nenhum é ligada ao efeito. Ora, tudo o que é, é em Deus, e de Deus depende de tal maneira que sem ele não pode ser nem ser concebido” (*Ibidem*, I, P 28, Esc.).

exemplo que anteriormente demos, é a causa para que do encontro de duas células surja um ser humano, não outra coisa –, e é causa interna na medida em que governa o perseverar no existir da coisa, ou a conservar-se³²⁵ – no exemplo, é causa de *determinado* indivíduo ou de um *conatus*, que por definição é singular³²⁶. Aqui, causa externa e causa interna são imanentes porque não se separam do efeito produzido. Tanto o encontro de duas células que produz um indivíduo de determinada natureza como o perseverar na existência de determinado indivíduo obedecem a leis. É nesse sentido que Espinosa afirma que a causa primeira “é a mesma em todos os homens”³²⁷.

Dito isso, podemos agora voltar à pergunta que há pouco fizemos e concluir que o vir-a-ser envolve *uma* causa interna (da causa eficiente imanente) e *duas* causas externas (da causa eficiente imanente e da causa eficiente transitiva), sendo a causalidade eficiente imanente a causa *prima* do vir-a-ser porque, de um lado, orienta a causa eficiente transitiva envolvida na gênese das coisas operar, produzindo a série de causas singulares e mutáveis, e, de outro, porque governa o começar a existir e o perseverar na existência.

Esse segundo ponto envolve o conceito de causa próxima³²⁸. Como anteriormente vimos acerca dos gêneros de conhecimento tal como descritos no *Tratado da Emenda do Intelecto*, as últimas das quatro percepções, a mais elevada, é aquela em que “a coisa é percebida por sua essência unicamente ou por sua causa próxima”³²⁹. Ora, uma vez que o conhecimento do efeito nada mais é que adquirir um mais perfeito conhecimento da causa, “se a coisa é em si, ou, como vulgarmente se diz, causa de si mesma, deverá ser inteligida só por sua essência; se, porém, a coisa não é em si, mas exige uma causa para existir, deve ser inteligida por sua causa próxima”³³⁰. Acrescentará Espinosa – e disso também já tratamos anteriormente – que a definição da coisa criada deve abranger a causa próxima³³¹. Assim, Deus não é causa remota de todas as coisas, como há pouco dissemos, mas causa próxima:

Quer concebamos a natureza sob o atributo Extensão, quer sob o atributo Pensamento, quer sob outro qualquer, encontraremos uma só e a mesma

325 Em quatro passagens dos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa dirá que Deus “continuamente procria” as coisas. (CM, II, 3; *Ibidem*, II, 7; *Ibidem*, II, 11; *Ibidem*, II, 12). Para além do apontamento que já fizemos acerca do emprego do termo “criado”/“incriado” na obra, também essa formulação é abandonada nas obras seguintes, nas quais Espinosa dirá que Deus “conserva” as coisas.

326 TIE, 101. Vale lembrar que cada essência é singular.

327 E, II, P 18, Esc. A rigor, ela é a mesma em todas as coisas.

328 O conceito de “causa próxima” advém do pensamento neo-escolástico. (Cf. Chaui, 2000, Notas, biografias e índices, p.157).

329 TIE, 19.

330 *Ibidem*, 92.

331 *Ibidem*, 96.

ordem, ou seja, uma só e a mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguirem umas das outras [*unum, eundemque ordinem, sive unam, eandemque causarum connexionem, hoc est, easdem res invicem sequi*]. E por isso quando eu disse que Deus é causa de uma ideia, da de círculo por exemplo, apenas enquanto é coisa pensante, e do círculo apenas enquanto é coisa extensa, não foi senão porque o ser formal da ideia de círculo só pode ser percebido por outro modo de pensar, como causa próxima, e este, por sua vez, por outro, e assim ao infinito, de tal maneira que, enquanto as coisas são consideradas como modos de pensar, devemos explicar a ordem da natureza inteira, ou seja, a conexão das causas [*ordinem totius naturae, sive causarum connexionem*], pelo só atributo Pensamento, e enquanto são consideradas como modos da Extensão, também a ordem da natureza inteira [*ordo totius naturae*] deve ser explicada pelo só atributo Extensão³³².

Com isso, quando Espinosa afirma que “as mesmas coisas seguem umas das outras”, isto é, que de modos de pensar seguem modos de pensar e que de modos da Extensão seguem modos da Extensão, o que se observa são as leis da natureza (decretos e determinações)³³³ segundo as quais as coisas singulares e mutáveis se singularizam e se mutabilizam. Explicar as coisas pelos atributos da substância, encontrar a mesma ordem da natureza inteira ou conexão das causas, ou, como é dito em outras passagens da *Ética*, conceber as coisas sob o aspecto da eternidade, significa observar o que há de necessário em cada coisa singular e mutável. Prestando-se atenção às coisas *sub specie aeternitatis*, entende-se a razão pela qual nada existe de cuja natureza não siga nenhum efeito: nada fica imune às leis da natureza, em parte alguma e em tempo algum, em nenhuma situação³³⁴.

Com esse apontamento, entramos no segundo ponto que faltava, qual seja, a questão do conhecimento. Inicialmente, vale mencionar o que anteriormente dissemos, a saber, que o exercício da liberdade consiste em conceber, em cada situação, que tudo segue da necessidade da natureza divina (afastando com isso a imagem da vontade livre, do vício e da culpa), isto é, em conceber as coisas como elas são em si (afastando com isso o que impede o verdadeiro

332 E, II, P 7, Esc..

333 “/.../ tanto o decreto da Mente quanto o apetite e a determinação do Corpo são simultâneos por natureza, ou melhor, são uma só e a mesma coisa que, quando considerada sob o atributo Pensamento e por ele explicada, denominamos decreto e, quando considerada sob o atributo Extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso, chamamos determinação” (*Ibidem*, II, P 2, Esc.). Leve-se em conta de “de coisas que entre si nada têm em comum uma com a outra, uma não pode ser causa da outra” (*Ibidem*, I, P 3).

334 *Ibidem*, I, P 36, Dem..

conhecimento, ou seja, o não conceber as coisas em ordem e na sua particularidade). Sendo continuamente afetados por causas externas, os homens podem ser mais ou menos aptos a lidar com as forças que o afetam. Essa aptidão é o *conceito* de liberdade, segundo o qual em dada situação predomina a razão³³⁵.

Funda-se aqui a distinção, fundamental na *Ética*, entre ser externamente determinado, de um lado, e ser internamente determinado ou disposto, de outro³³⁶, ou ainda a distinção, realizada no *Tratado Teológico-Político*, entre auxílio externo de Deus e fortuna, de um lado, e auxílio interno de Deus, de outro³³⁷. Note-se que, mesmo no caso em que a mente é internamente determinada ou disposta, não cessam as causas exteriores; o que muda é a maneira pela qual somos afetados.

Daí resulta algo da maior importância: se o *conatus* opera como causalidade eficiente, essa pode ser concebida como causa eficiente transitiva ou inadequada na imaginação e na paixão e como causa eficiente imanente ou adequada na razão e na ação³³⁸. Assim, todos os nossos esforços “seguem da necessidade de nossa natureza de tal maneira que podem ser inteligidos ou só por ela, como por sua causa próxima, ou enquanto somos uma parte da natureza que não pode ser adequadamente concebida só por si e sem outros indivíduos”³³⁹, e “tudo que segue da natureza humana enquanto definida pela razão deve ser inteligido pela só natureza humana como por sua causa próxima”³⁴⁰:

/.../ tudo o que podemos honestamente desejar resume-se nestes três objetivos principais: conhecer as coisas pelas suas causas primeiras; dominar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude; enfim, viver em segurança e boa saúde. Os meios que servem diretamente para se alcançar o primeiro e o

335 E, IV, P 35, Dem.; *Ibidem*, IV, Ap., Cap. 1.

336 *Ibidem*, II, P 29, Esc..

337 “Podemos chamar auxílio interno de Deus a tudo quanto a natureza humana, apenas com a sua própria potência, pode fazer para conservar o seu ser; auxílio externo, por sua vez, é tudo aquilo que resulta em seu benefício mas é produzido pela potência de causas exteriores. Donde segue também o que deve entender-se por eleição de Deus. /.../ Finalmente, por fortuna entendo unicamente o governo de Deus na medida em que dirige as coisas humanas por causas exteriores e imprevistas” (TTP, III, p. 52).

338 “Denomino causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. E inadequada ou parcial chamo aquela cujo efeito não pode só por ela ser inteligido”; “Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é (pela def. preced.), quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser inteligido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial”; “Por Afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções. Assim, se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por Afeto entendo ação; caso contrário, paixão” (*Ibidem*, III, Def. 1, 2 e 3). Cf. também *Ibidem*, III, P 3, Dem. e Esc.; TIE, 70-3; *Ibidem*, 84-5.

339 E, IV, Ap., Cap. 1.

340 *Ibidem*, IV, P35, Dem..

segundo desses objetivos, e que podem considerar-se como causas próximas e eficientes, estão contidos na própria natureza humana, de maneira que a sua aquisição depende apenas da nossa potência, ou seja, das leis da natureza humana. /.../ Porém, os meios que servem para se viver em segurança e para a conservação do corpo residem sobretudo nas coisas exteriores a nós e, por isso, chama-se dons da fortuna, porquanto dependem em boa parte da evolução de causas exteriores, as quais ignoramos³⁴¹.

A fim de não gerar mal entendidos e em sintonia com o que procuramos argumentar no Apêndice dessa parte, devemos fazer uma advertência: da mesma maneira que todos integrem, assim também em todos a razão participa. O predomínio da razão, de que Espinosa trata nos Livros IV e V da *Ética*, não é essencial, mas situacional, e não poderia ser de outra maneira. De um lado, porque somos afetados continuamente por causas externas, que em si são singulares e que variam por simultaneidade, similaridade e semelhança³⁴². De outro, e como contrapartida, porque não só a causa primeira “é a mesma em todos os homens”³⁴³ como em todos a mente é eterna e, enquanto tal, é causa adequada ou formal³⁴⁴, ao que se deve acrescentar:

sentimos e experimentamos que somos eternos. Pois a Mente não sente menos aquelas coisas que concebe entendendo do que aquelas que tem na memória. Com efeito, os olhos da Mente, com os quais vê e observa as coisas, são as próprias demonstrações. E assim, embora não nos recordemos de ter existido antes do Corpo, contudo sentimos que nossa Mente, enquanto envolve a essência do Corpo sob o aspecto da eternidade, é eterna, e que esta sua essência não pode ser definida pelo tempo, ou seja, explicada pela duração. Portanto, nossa Mente só pode ser dita durar, e sua existência só pode ser definida por um tempo certo, enquanto envolve a existência atual

341 TTP, III, p. 53.

342 Um afeto pode assemelhar-se a outro de mesmo nome (por exemplo, uma alegria pode assemelhar-se a outra alegria), pela situação, pelo objeto envolvido, mas a rigor cada afeto é singular, porque é situacional. “/.../ os afetos podem compor-se uns com os outros de tantas maneiras, e daí podem originar-se tantas variações, que não podem ser definidos por nenhum número” (E, III, P 54, Esc.); 2. A potência de um efeito é definida pela potência de sua causa enquanto sua essência é explicada ou definida pela essência de sua causa” (*Ibidem*, V, Def. 2); “/.../ quanto mais conhecemos as coisas naturais, maior e mais perfeito conhecimento adquirimos de Deus, ou seja (já que conhecer o efeito pela causa não é outra coisa que conhecer alguma propriedade da causa), quanto mais conhecemos as causas naturais, mais perfeitamente conhecemos a essência de Deus (que é causa de todas as coisas)” (TTP, IV, p. 69). Sobre o emprego do termo “situacional”, cf. nota 242.

343 E, II, P 18, Esc..

344 *Ibidem*, V, P 31, Dem. Sobre o conceito de causa formal em Espinosa e sua identidade com a causa eficiente interna, cf. Oliva, 2016.

do Corpo, e só nesta medida ela tem a potência de determinar pelo tempo a existência das coisas e concebê-las sob a duração³⁴⁵.

(b) “Na prática como possíveis”: duração e memória

Se toda a discussão até aqui realizada sobre a causalidade procurou estabelecer o lugar privilegiado da imanência na teoria espinosana da causalidade, entendida como causa *prima*, não cronológica, mas ontológica – a qual só pode ser estabelecida porque percebemos e sentimos que somos eternos –, resta discorrermos sobre a maneira como, por meio da existência em ato de nosso corpo, isto é, pela duração, percebemos e sentimos que somos duráveis³⁴⁶. Determinar pelo tempo a existência das coisas e concebê-las sob a duração é, pois, uma potência, associada ao fato de a mente envolver a existência atual do corpo. Dessa perspectiva, que forçosamente é parcial, poder-se-á estabelecer o lugar da duração na teoria espinosana da causalidade, ou melhor, a maneira como *imaginamos* a causalidade.

No curso do presente Capítulo, procuramos mostrar que as ideias fictícias, falsas e duvidosas não se devem ao vício, mas à própria condição humana. Mostramos que, no mais das vezes, ignoramos as causas das coisas que vemos, inclusive de nossos apetites. Vimos que a mente concebe as coisas de maneira desordenada, mutilada e confusa, e nisso persiste porque lhe é mais fácil. Embora suficiente para o propósito que tínhamos nas páginas anteriores, essa explicação é lacunar sem a duração:

Se nós pudéssemos ter um conhecimento adequado da duração das coisas, e determinar pela razão os tempos de existência delas, contemplaríamos com o mesmo afeto as coisas futuras e presentes; e o bem que a Mente concebesse como futuro, ela o apeteceria da mesma maneira que o bem presente; por conseguinte, negligenciaria necessariamente um bem presente menor em prol de um bem futuro maior e apeteceria ao mínimo aquilo que fosse um bem no presente, mas causa de algum mal futuro, como logo demonstraremos. Mas nós não podemos ter da duração das coisas senão um conhecimento extremamente inadequado (pela prop. 31 da parte II), e só determinamos os tempos de existência das coisas pela imaginação (pelo esc. da prop. 44 da parte II), que não é afetada igualmente pela imagem da coisa

345 E, V, P 23, Esc..

346 “Duração é a continuação indefinida do existir”; “Digo indefinida porque jamais pode ser determinada pela própria natureza da coisa existente, nem tampouco pela causa eficiente, que necessariamente põe a existência da coisa, e não a tira” (*Ibidem*, II, Def.5 e Exp.).

presente e da futura; donde ocorre que o conhecimento verdadeiro que temos do bem e do mal não é senão abstrato, ou seja, universal, e o juízo que fazemos da ordem das coisas e do nexu das causas [*rerum ordine, & causarum nexu*], para podermos determinar o que no presente é bom ou mau para nós, é antes imaginário que real; e assim não é de admirar se o Desejo que se origina do conhecimento do bem e do mal, enquanto este visa o futuro, pode ser mais facilmente coibido pelo desejo das coisas agradáveis no presente (sobre isso veja-se a prop. 16 desta parte)³⁴⁷.

Nessa passagem, deve-se atentar para dois pontos. Em primeiro lugar, nela são empregadas as expressões “ordem das coisas” e “conexão das causas”, não por acaso as mesmas expressões de que trata a causalidade eficiente imanente. Ora, se levarmos em conta o que é dito na longa passagem há pouco examinada do *Tratado da Emenda do Intelecto* – na qual é informado que a série causal das coisas singulares e mutáveis é inalcançável, ao menos em sua totalidade, e que devemos nos esforçar para entender a série causal das coisas fixas e eternas, que oferece as leis segundo as quais as coisas singulares existem e operam –, e juntando-se essa afirmação com o que aqui é dito – a saber, que (comumente) o juízo que fazemos da ordem das coisas e do nexu das causas é “antes imaginário que real” –, concluímos que não só a série das coisas singulares e mutáveis é inalcançável, como a série das coisas fixas e eternas, embora hipoteticamente alcançável pelo intelecto, *na prática* dificilmente o é, dada a sua complexidade; *é mais fácil imaginá-la*³⁴⁸. Em segundo lugar, nela Espinosa trata de algo que tem um sentido eminentemente prático: trata-se de entender as condições para se determinar o que é bom ou mau para nós, no presente e no futuro.

Como há pouco observamos, é da natureza da razão perceber as coisas sob algum aspecto de eternidade³⁴⁹, isto é, como necessárias. A contrapartida aqui é que depende da só imaginação que contemplemos as coisas, tanto a respeito do passado quanto do futuro, como contingentes³⁵⁰. No escólio da proposição II, P 44, Espinosa oferece um exemplo:

347 E, IV, P 62, Esc..

348 *Ibidem*, I, Ap..

349 *Ibidem*, II, P 44, Cor.2 e Dem..

350 *Ibidem*, II, P 44, Cor.1. A contingência é o mesmo que o possível, e designa um defeito de nosso conhecimento. “Chamo coisa impossível aquela cuja natureza é contraditória com a existência; necessária aquela cuja natureza é contraditória com a não-existência; possível aquela cuja existência por sua natureza não é contraditória com a existência ou não-existência, mas cuja necessidade ou impossibilidade de existir depende de causas ignoradas por nós, enquanto fingimos sua existência; e por isso, se sua necessidade ou impossibilidade, que depende de causas exteriores, fosse conhecida por nós, nada poderíamos fingir também sobre elas” (TIE, 53); “Uma coisa é dita necessária ou em razão de sua essência ou em razão de sua causa. Com efeito, a existência de uma coisa segue necessariamente ou de sua própria essência e definição, ou de

Suponhamos pois um menino que pela primeira vez ontem pela manhã tenha visto Pedro, ao meio-dia Paulo e ao entardecer Simeão, e que hoje de novo pela manhã tenha visto Pedro. Pela proposição 18 desta parte é patente que tão logo veja a luz matutina, imaginará o sol percorrendo a mesma parte do céu que no dia anterior, ou seja, um dia inteiro, e simultaneamente com o amanhecer imaginará Pedro, com o meio-dia Paulo e com o entardecer Simeão, isto é, imaginará a existência de Paulo e de Simeão com relação ao tempo futuro; e pelo contrário, se ao entardecer vir Simeão, relacionará Paulo e Pedro ao tempo passado, a saber, imaginando-os simultaneamente com o tempo passado; e isto com tanto mais constância quanto com mais frequência os tenha visto nesta ordem. Porque, se acontece alguma vez de num outro entardecer ver Jacó em lugar de Simeão, então no dia seguinte imaginará com o entardecer ora Simeão, ora Jacó, mas não a ambos em simultâneo; pois supõe-se que viu no período da tarde só um deles, não ambos em simultâneo. E assim sua imaginação flutuará e com o futuro entardecer imaginará ora um, ora outro, isto é, não contemplará nenhum certamente, mas ambos contingentemente como futuros. E esta flutuação da imaginação será a mesma se for a imaginação das coisas que contemplamos da mesma maneira com relação ao tempo passado ou ao presente, e consequentemente imaginaremos como contingentes as coisas relacionadas

uma dada causa eficiente. Ademais, também por esses motivos uma coisa é dita impossível. Não é de admirar, seja porque sua essência ou definição envolve contradição, seja porque não é dada nenhuma causa externa determinada a produzir tal coisa. Ora, por nenhum outro motivo uma coisa é dita contingente, senão com relação a um defeito de nosso conhecimento. Com efeito, uma coisa cuja essência ignoramos envolver contradição, ou da qual sabemos bem que não envolve nenhuma contradição e de cuja existência, contudo, não podemos afirmar nada de certo porque a ordem das causas nos escapa, tal coisa nunca pode ser vista por nós nem como necessária, nem como impossível, e *por isso chamamo-la ou contingente ou possível*” (E, I, P 33, Esc.1, o destaque é nosso). Nesse mesmo sentido, na proposição IV, P 11, Espinosa emprega a expressão “coisa possível ou contingente, ou seja, não necessária” (*Ibidem*, IV, P 11). O contingente e o possível igualam-se, portanto, por ambos designarem o não-necessário, diferindo pela perspectiva pela qual a não necessidade da coisa é imaginada, se da perspectiva do efeito ou da essência (contingente) ou da perspectiva da causa (possível): “Chamo contingentes as coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção à só essência delas, nada encontramos que ponha necessariamente sua existência ou que necessariamente a exclua” (*Ibidem*, IV, Def. 3); “Chamo possíveis as mesmas coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção às causas a partir das quais devem ser produzidas, não sabemos se estas são determinadas a produzi-las” (*Ibidem*, IV, Def. 4); “Uma coisa é dita possível quando conhecemos sua causa eficiente, mas ignoramos se tal causa é determinada. Donde podemos considerar a própria causa como possível, mas não como necessária ou como impossível. Diremos que uma coisa é contingente quando a tomamos em sua essência simplesmente sem considerar a causa, isto é, nós a consideramos, por assim dizer, como uma espécie de intermediário entre Deus e uma quimera, pois, com efeito, no que se refere à essência, não encontramos nela nenhuma necessidade para existir como na essência divina, e no que se refere à existência, nenhuma contradição ou impossibilidade como na quimera. Se se quiser chamar possível o que chamo contingente, e contingente o que chamo possível, não contradirei, pois não costumo discutir sobre palavras. Bastará que nos concedam que ambos são apenas defeitos de nossa percepção e não são algo real” (Cf. CM, I, 3).

tanto com o tempo presente quanto com o passado ou o futuro³⁵¹.

Se pudéssemos conhecer tudo adequadamente, segundo a norma de uma ideia verdadeira, não conceberíamos nada como possível ou contingente, mas apenas como necessário ou impossível³⁵². A mente tem o poder de inteligir as coisas como necessárias ou impossíveis e, nesta medida, tem maior potência sobre os afetos e os padece menos³⁵³. Porém, enfatizamos o reparo, essa potência é situacional: para sermos mais rigorosos, diríamos que a mente tem o poder de inteligir certas coisas em certas situações. Se a potência relativa da mente para imaginar em face do inteligir é favorecida pela natureza das coisas tal como postas na duração, ou seja, da perspectiva de sua existência, justamente por isso ela favorece que concebamos o real ou como sucessão de coisas ou possíveis/contingentes, isto é, concebidas de tal maneira que envolve a imaginação de alguma causalidade, ou livres, isto é, concebidas sem a determinação de qualquer causa³⁵⁴, produzindo assim um verdadeiro circuito imaginativo, posto que somos a todo momento, sempre e em todas as partes, afetados por causas exteriores e por coisas particulares.

Tal é a força desse circuito que, em determinado momento do *Tratado Teológico-Político*, dirá Espinosa que “fazer considerações gerais sobre o destino e o encadeamento [*fato, et concatenatione*] das causas não serve de nada quando se trata de formar e de ordenar [*formandas, atque ordinandas*] os nossos pensamentos acerca de coisas particulares”, do que extrai uma conclusão surpreendente:

/.../ a isso acresce o fato de ignorarmos completamente a própria coordenação e concatenação das coisas [*rerum coordinationem et concatenationem*], isto é, de que modo elas estão realmente ordenadas e concatenadas [*ordinatae et concatenatae*], tornando-se, por isso mesmo, preferível e até necessária considerá-las para o uso da vida [*ad usum vitae*] como possíveis³⁵⁵.

351 E, II, Esc. do Cor.1.

352 CM, I, 3; E, I, P 29, Dem..

353 *Ibidem*, V, P 6.

354 “O afeto para com uma coisa que imaginamos simplesmente, e não como necessária, nem como possível, nem como contingente, é (sendo iguais as outras condições) o maior de todos” (E, V, P 5). Por exemplo, a ideia de que a vontade de Deus é livre ou contingente (*Ibidem*, II, P 3, Esc.).

355 TTP, IV, p. 67. Com isso, por convenção considera-se o contingente como o corruptível: “Donde segue serem contingentes e corruptíveis todas as coisas particulares. Pois da duração delas não podemos ter nenhum conhecimento adequado (pela prop. preced.), e é isso que por nós deve ser inteligido por contingência e possibilidade de corrupção das coisas (ver esc.1 da prop. 33 da parte I). Com efeito (pela prop. 29 da parte I), afora isso, não é dado nenhum contingente” (E, II, P 31, Cor.).

Dizemos que essa passagem é surpreendente porque ela parece nada mais nada menos que desmentir o que havia sido dito *Tratado da Emenda do Intelecto* – a saber, que é impossível, em face da fraqueza humana, alcançar a série das coisas singulares e mutáveis, dada a sua complexidade, e que deveríamos, com vistas ao verdadeiro progresso do intelecto, educar nossa mente para reproduzir a Natureza no máximo grau possível, deduzindo todas as nossas ideias da série das coisas fixas e eternas. Na verdade, o que se observa nessa passagem do *Tratado Teológico-Político* é um deslocamento no campo argumentativo para o universo da vida, conforme argumentamos na Introdução: é o uso da vida – no caso, a necessidade de formar e ordenar nossos pensamentos acerca das coisas particulares – que impõe não tomar as coisas como são, isto é, como necessárias ou impossíveis – diríamos, não tomá-las *sempre* como necessárias ou impossíveis, mas apenas quando somos aptos para tanto –, mas também como possíveis, contingentes e livres.

Assim, se podemos nos esforçar para entender ao máximo a realidade e ao máximo conceber as coisas como são, tal empresa nunca será total. Coexistem em nossa mente os três gêneros de conhecimento, de modo que, embora possamos em certas situações tomar as coisas como são (necessárias ou impossíveis), em outras situações, talvez com mais frequência, as coisas serão tomadas como não são (possíveis, contingentes, livres, a que se deve acrescentar, *imaginadas* necessárias ou impossíveis). O fato de essas palavras figurarem no vocabulário corrente é sintomático.

As consequências disso tanto para a vida afetiva individual como para a vida social (que é também afetiva) são fundamentais, uma vez que, percebendo-nos como existentes em ato, somos guiados por *expectativas*. No Livro IV da *Ética*, encontramos uma sucessão de proposições dedicada a essa questão. Na proposição IV, P 11, diz Espinosa que o afeto para com uma coisa que imaginamos como necessária é mais intenso (sendo iguais as outras condições) do que para com uma coisa possível ou contingente, ou seja, não necessária³⁵⁶. Na proposição IV, 12, afirma-se que o afeto para com uma coisa que sabemos não existir no presente e que imaginamos como possível é mais intenso (sendo iguais as outras condições) do que para com uma coisa contingente³⁵⁷. Na proposição IV, P 13, argumenta Espinosa que o

356 E, IV, P 11.

357 *Ibidem*, IV, P 12. “Enquanto imaginamos uma coisa como contingente, não somos afetados pela imagem de nenhuma outra que ponha a existência dela (pela def. 3 desta parte), mas, ao contrário (segundo a hipótese), imaginamos algumas que excluem a existência presente dela. Ora, enquanto imaginamos a coisa ser possível no futuro, nesta medida imaginamos algumas coisas que põem a existência dela (pela def. 4 desta parte), isto é (pela prop. 18 da parte III), que fomentam a esperança ou o medo; e dessa maneira o afeto para com uma

afeto para com uma coisa contingente que sabemos não existir no presente é mais brando (sendo iguais as outras condições) do que o afeto para com uma coisa passada³⁵⁸. Finalmente, na proposição IV, P 17 somos informados que o desejo que se origina do conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto versa acerca de coisas contingentes, pode ser ainda mais facilmente coibido pelo Desejo de coisas que são presentes³⁵⁹. Ao cabo dessas quatro proposições, conclui nosso autor:

Com isso creio ter mostrado a causa por que os homens são comovidos [*commoveantur*] mais pela opinião do que pela verdadeira razão, e por que o conhecimento verdadeiro do bem e do mal excita comoções do ânimo e frequentemente cede a todo gênero de lascívia; donde o dito do poeta: Vejo o melhor e o aprovo, sigo o pior. O que é também o mesmo que o Eclesiastes parece querer dizer com: Quem aumenta o conhecimento, aumenta a dor. Porém não digo isto com o fim de concluir que seja preferível ignorar a saber, ou que o inteligente em nada difira do estulto na moderação de seus afetos; mas sim porque é necessário conhecer tanto a potência como a impotência de nossa natureza para que possamos determinar o que a razão pode e o que não pode na moderação dos afetos³⁶⁰.

A sucessão de proposições permite estabelecer um quadro comparativo de intensidade dos afetos de acordo com três fatores, quais sejam, o estatuto ontológico da coisa (necessária, possível, impossível etc.), a duração (passado, presente, futuro) e a existência em ato da coisa – *todas as três, vale enfatizar, tal como as imaginamos*. Um quadro comparativo só seria de

coisa possível é mais veemente. C.Q.D.” (E, IV, P 12, Dem.); “O afeto para com uma coisa que sabemos não existir no presente, e que imaginamos como contingente, é muito mais brando do que se imaginássemos a coisa estar agora presente a nós” (*Ibidem*, Cor.); “O afeto para com uma coisa que imaginamos existir no presente é mais intenso do que se a imaginássemos como futura (pelo corol. da prop. 9 desta parte), e muito mais veemente do que se imaginássemos o tempo futuro distar muito do presente (pela prop. 10 desta parte). Assim, o afeto para com uma coisa cujo tempo de existir imaginamos distar bastante do presente é muito mais brando do que se a imaginássemos como presente, e contudo (pela prop. preced.) é mais intenso do que se imaginássemos a mesma coisa como contingente; e por isso o afeto para com uma coisa contingente será muito mais brando do que se imaginássemos a coisa estar agora presente a nós. C.Q.D.” (*Ibidem*, Dem. do Cor.).

358 *Ibidem*, IV, P 13. “Enquanto imaginamos uma coisa como contingente, não somos afetados pela imagem de nenhuma outra que ponha a existência dela (pela def. 3 desta parte). Mas ao contrário (segundo a hipótese), imaginamos algumas que excluem a existência presente dela. Na verdade, enquanto a imaginamos com relação ao tempo passado, nesta medida supomos imaginar algo que a restitui à memória, ou seja, que excita a imagem da coisa (ver prop. 18 da parte 2 com seu esc.), e por conseguinte nesta medida faz que a contemplemos como se fosse presente (pelo corol. Da prop. 17 da parte 2). Por isso (pela prop. 9 desta parte) o afeto para com uma coisa contingente que sabemos não existir no presente será mais brando (sendo iguais as outras condições) do que o afeto para com uma coisa passada. C.Q.D.” (*Ibidem*, Dem.).

359 *Ibidem*, IV, P 17.

360 *Ibidem*, IV, P 17, Cor..

fato rigoroso se houvesse um equilíbrio quanto às demais condições, mas isso nunca ocorre, a começar pelo fato, já remarcado, de que cada afeto é singular. De todo modo, e a despeito disso, podemos dizer, para fins analíticos e didáticos, que varia a intensidade dos afetos, da maior para a menor intensidade, *supondo-se iguais todas as demais condições*: da coisa considerada livre para a coisa considerada necessária, desta para a possível e, finalmente, para a contingente; da coisa presente para as coisas passadas e futuras, e, entre estas, não há regra; finalmente, da coisa existente em ato para a coisa não existente.

Mesmo que concedamos e tomemos cada afeto singular como um caso particular de um gênero, o que seria uma concessão, ainda assim as variações e combinações afetivas são enormes. O ponto para o qual queremos chamar a atenção aqui é a participação da memória nessa dinâmica afetiva³⁶¹. Afetos têm história, não só porque acontecem situacionalmente – portanto, na história –, mas, sobretudo, porque se dão em mentes (e corpos) determinados que igualmente têm história e cujas históricas diferem. Também a memória de um indivíduo é singular. E essa singularidade determina a maneira como as intensidades das afecções e afetos, segundo os três fatores que apontamos.

Para melhor compreender o papel proeminente da memória na dinâmica afetiva e, por conseguinte, na maneira como tomamos imaginariamente a causalidade, vale fazer uma digressão a uma passagem anteriormente citada, quando discutíamos a questão da regra de vida. Num dado momento, Espinosa explica que o melhor que podemos fazer enquanto não temos o conhecimento perfeito de nossos afetos “é conceber uma reta regra de viver ou certos

361 A memória é uma afirmação, que a ideia envolve necessariamente enquanto é ideia. “Daqui claramente inteligimos o que seja a Memória. Com efeito, não é nada outro que alguma concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, a qual ocorre na mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano. Digo, primeiro, ser essa concatenação apenas daquelas ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, e não das ideias que explicam a natureza dessas mesmas coisas. Pois, em verdade, são (pela prop. 16 desta parte) ideias das afecções do Corpo humano, que envolvem tanto a natureza dele quanto a dos corpos externos. Digo, segundo, ocorrer essa concatenação conforme a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano, para distingui-la da concatenação de ideias que ocorre segundo a ordem do intelecto, pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras e que é a mesma em todos os homens. Além disso, daqui inteligimos claramente por que a Mente, a partir do pensamento de uma coisa, incide de imediato no pensamento de outra coisa que nenhuma semelhança possui com a primeira; como, por exemplo, a partir do pensamento da palavra *pomum*, um Romano imediatamente incide no pensamento de um fruto que não possui nenhuma semelhança com aquele som articulado nem algo em comum senão que o Corpo do mesmo homem foi muitas vezes afetado por essas duas coisas, isto é, que esse homem muitas vezes ouviu a palavra *pomum* enquanto via este fruto; e assim, cada um, a partir de um pensamento, incide em outro, conforme o costume de cada um ordenou as imagens das coisas no corpo. Pois um soldado, por exemplo, tendo visto na areia os vestígios de um cavalo, a partir do pensamento do cavalo incide imediatamente no pensamento do cavaleiro e daí no pensamento da guerra, etc. Mas um Camponês, a partir do pensamento do cavalo, incide no pensamento do arado, do campo, etc., e assim cada um, conforme costumou juntar e concatenar as imagens das coisas desta ou daquela maneira, a partir de um pensamento incidirá em tal ou tal outro” (E, II, P 18, Esc.). Falamos de “dinâmica” porque se trata de pensar movimentos e suas causas.

dogmas de vida, *confiá-los à memória* e aplicá-los continuamente às coisas particulares que frequentemente se apresentam na vida”, de modo que assim nossa imaginação seja largamente afetada por eles e eles nos estejam sempre à mão³⁶². Ora, por que confiá-los à memória? Se, como vimos à exaustão, a essência do homem é o desejo atual, e se o *conatus* realiza-se como apetites singulares, tanto esse desejo atual como os apetites singulares são informados pela memória desse indivíduo. A história de uma mente e de um corpo, as experiências que teve, sua trajetória, é a história dos vestígios deixados nessa mente e nesse corpo pelo encontro com outras mentes e corpos, pelas interações produzidas. Se todo indivíduo é composto de vários indivíduos e consiste numa dada proporcionalidade interna, num *ingenium*, seja o *ingenium* de um indivíduo, seja o *ingenium* de um agrupamento ou de um povo, essa proporcionalidade e esse *ingenium* são historicamente determinados. É essa presença capital na vida afetiva da memória, espelho de nossa história, que impõe confiar à *memória* a regra de vida, pois um afeto só é vencido por outro afeto contrário e mais forte, e, sendo assim, a regra de vida que Espinosa prescreve não pode ser outra senão aquela pela qual o indivíduo se esforça para *associar* cada afecção no corpo e cada afeto na mente à lembrança da regra de vida, que, ao fim e ao cabo, como que doma a inconstância e a variação³⁶³.

Na contramão dessa regra de vida, conceito da liberdade, ao qual Espinosa associa a noção de *sui juris* (senhorio de si), encontra-se o conceito da servidão, ao qual associa a noção de *alterius juris* (senhorio de outro) e *fortunaе juris* (senhorio da fortuna): “o homem submetido aos afetos não é senhor de si [*sui juris*], mas a senhora dele é a fortuna [*fortunaе juris*], em cujo poder ele está de tal maneira que frequentemente é coagido, embora veja o melhor para si, a seguir porém o pior”³⁶⁴. Ora, a fortuna consiste no “governo de Deus na medida em que dirige as coisas humanas por causas exteriores e imprevistas”³⁶⁵. É o reino da exterioridade, da heteronomia. Para fazer frente a heteronomia, qual é a autonomia possível? Em determinado momento do percurso da *Ética*, enumerando as contribuições de sua doutrina para o uso da vida, Espinosa argumenta que ela ensina como devemos proceder precisamente

362 E, V, P 10, Esc..

363 Dentre os inúmeros exemplos que Espinosa oferece no curso da obra, em particular na *Ética*, não poderíamos deixar passar aquele oferecido no escólio da proposição V, P 10. Falando exatamente daqueles aos quais a fortuna é adversa e que são impotentes de ânimo, porque dela dependem, argumenta Espinosa: “Assim também aqueles que são mal recebidos pela amante não pensam em nada além da inconstância das mulheres, de seu ânimo falaz e de seus outros decantados vícios, os quais eles rapidamente devolvem ao esquecimento tão logo voltem a ser acolhidos pela amante” (*Ibidem*, V, P 10, Esc.). A passagem é especialmente importante porque nela se nota com clareza que a dita inconstância das mulheres na verdade não é das mulheres, mas do ânimo daqueles que são guiados pela lascívia.

364 *Ibidem*, IV, Pref..

365 TTP, III, p. 52.

quanto às coisas da fortuna: “devemos esperar e suportar [*ferre*] com ânimo igual as duas faces da fortuna”³⁶⁶. Essa é uma aptidão, e é nisso que consiste a liberdade (conceito). Se, em última instância, a liberdade é um aptidão, a servidão consiste numa inaptidão.

A fortuna designa imaginariamente a teia ou rede causal complexa que informa a série de coisas singulares e mutáveis, marcada por encontros que não podemos inteiramente prever. A contraposição entre servidão como *imperium* da fortuna e liberdade como *ratio vivendi* incide sobre aquele par de afetos cuja gênese reside exatamente na variável expectativa quanto a coisas passadas ou futuras – ou seja, pela incidência da memória na vida: a esperança e o medo³⁶⁷:

/.../ também a Segurança, o Desespero, o Gozo e o Remorso são sinais de impotência do ânimo. Pois, embora a Segurança e o Gozo sejam afetos de Alegria, contudo supõem terem sido precedidos por Tristeza, a saber, por Esperança e Medo. E assim, quanto mais nos esforçamos para viver sob a condução da razão, tanto mais nos esforçamos para depender menos da Esperança, para nos libertar do Medo, para comandar (*imperare*), o quanto pudermos, a fortuna, e para dirigir nossas ações pelo conselho certo da razão³⁶⁸.

Não por acaso medo e esperança são a causa da superstição³⁶⁹. A amparados no escólio da proposição V, P 10, o ponto que queremos especialmente destacar é que é a memória o *locus* por excelência da contraposição entre *imperium* da fortuna e liberdade como *ratio vivendi*. Não só a memória de um indivíduo, mas também a memória coletiva:

/.../ a *multitudo* livre conduz-se mais pela esperança do que pelo medo, ao passo que uma *multitudo* subjugada conduz-se mais pelo medo do que pela esperança: aquela procura cultivar a vida, esta procura somente evitar a morte; aquela, sublinho, procura viver para si, esta é obrigada a ser do vencedor, e daí dizermos que esta é serva e aquela é livre³⁷⁰.

366 E, II, P 49, Esc..

367 “A Esperança é nada outro que a Alegria inconstante originada da imagem de uma coisa futura ou passada, de cuja ocorrência duvidamos. O Medo, ao contrário, é a Tristeza inconstante originada da imagem de uma coisa duvidosa. E caso a dúvida seja suprimida desses afetos, da Esperança faz-se a Segurança, e do Medo, o Desespero” (*Ibidem*, III, P 18, Esc.2).

368 *Ibidem*, IV, P 47, Esc., o destaque é nosso. Por tudo o que foi até aqui argumentado, por “viver sob a conduta da razão” e “dirigir nossas ações pelo conselho certo da razão”, entende-se seguir uma regra de vida. Nessa passagem, embora a tradução de *imperare* por “comandar” seja aceitável, pensamos que o sentido do verbo associa-se mais à ideia de “não depender da”.

369 TTP, Pref., p. 5.; E, V, P 41, Esc..

370 TP, V, 6.

Medo e esperança constituem o fundamento da vida em comum, seja em se tratando de um indivíduo, seja de um agrupamento ou de um povo. Mas não se pense que o homem ou o povo guiado pelo medo ou pela esperança ou oscilando entre um e outro estará numa situação de instabilidade necessariamente. Espinosa sequer poderia falar em uma *multitudo* que se conduz mais pelo medo ou que se conduz mais pela esperança se não houvesse condições que permitissem a estabilização desses afetos. A lei de ferro do direito natural segundo a qual cada um busca o seu útil é capaz de estabilizá-los:

Manda a lei universal da natureza humana que ninguém despreza o que considera ser bom, a não ser na esperança de um maior bem ou por receio de um maior dano, nem aceite um mal a não ser para evitar outro ainda pior ou na esperança de um maior bem. Entre dois bens, escolhe-se aquele que se julga ser o maior, e entre dois males, o que pareça menor. Sublinho que é aquele bem ou mal que parece ser o maior ou o menor, respectivamente, para quem escolhe, já que as coisas podem não ser necessariamente assim como ele julga. Esta lei está tão firmemente inscrita na natureza humana que temos que colocá-las entre aquelas verdades eternas que ninguém pode ignorar. Dela resulta necessariamente que só pela malícia alguém prometerá renunciar ao direito que tem sobre todas as coisas, e que só por medo de um mal maior ou na esperança de um maior bem alguém cumprirá tais promessas. Para que isso fique bem claro, suponhamos que um ladrão me obriga a prometer que lhe vou entregar os meus bens onde ele quiser. Uma vez que o meu direito natural está limitado, como demonstrei, apenas pela minha potência, é evidente que, se eu puder astuciosamente libertar-me desse ladrão prometendo-lhe tudo o que ele quiser, ser-me-á lícito, por direito natural, fazê-lo, ou seja, ludibriá-lo aceitando o contrato que ele me propõe. Ou então suponhamos que eu, sem intuítos fraudulentos, prometi a alguém abster-me, durante vinte dias, de pão ou qualquer outro alimento e que, mais tarde, vejo que fiz uma promessa tola e que não a posso cumprir sem graves prejuízos; uma vez que, pelo direito natural, entre dois males eu sou obrigado a escolher o menor, tenho todo o direito de romper tal pacto e dar o dito por não dito. E isso, note-se, é lícito por direito natural, quer eu vejo com toda a certeza da razão que fiz mal em prometer, quer me pareça apenas vê-lo: com efeito, esteja eu vendo correta ou erradamente, terei sempre receio do maior mal e esforçar-me-ei por todas as maneiras por evitá-lo,

conforme o que está determinado pela natureza. De tudo isso, conclui-se que um pacto não pode ter nenhuma força a não ser em função da sua utilidade e que, desaparecida esta, imediatamente o pacto fica abolido e sem eficácia. E por isso que será insensatez uma pessoa pedir a outra que jure para todo o sempre, sem tentar, ao mesmo tempo, fazer com que a ruptura desse pacto traga ao que o romper mais desvantagens do que vantagens. Ora, isso é de importância capital na fundação de um Estado³⁷¹.

Somos continuamente afetados por causas externas, mas não as percebemos como partes de um todo. Vemos indivíduos isolados e relações transitivas de causa e efeito. Percebemos as coisas como possíveis, contingentes e livres, e não raras vezes relações de necessidade e de impossibilidade *imaginárias*, tal como no exemplo da “mulher inconstante”. A memória individual e coletiva alimenta um circuito imaginativo que ora reduz a causalidade à transitividade, ora a aniquila na imagem da coisa livre. Todavia, também a memória e a imaginação obedecem às leis da Natureza, também elas encontram-se submetidas à causalidade imanente.

Assim, o possível, o contingente e o livre são figuras necessárias do imaginar, de tal maneira que, em face de um acontecimento alegadamente contingente, de uma consequência que se acredita ser possível ou de uma ação cuja consecução é dita depender da liberdade do agente, a tarefa do historiador é encontrar nessas falas – a rigor, na vida de cada um, através da sua idiossincrática maneira de ser, sentir e agir, em si mesmos nem verdadeiros nem falsos, mas parciais – ecos de uma causalidade imanente que a determina, *mas nunca abstratamente, e sim historicamente, porque a determinação imanente opera sobre a proporcionalidade de um corpo, sobre um ingenium, e toda proporcionalidade ou ingenium tem história.*

371 TTP, XVI, pp. 237-8. Nesse caso, o útil a que se procura pode tanto ser aquele que se imagina como o verdadeiro útil, que segue o homem “guiado pela razão” (ou seja, que segue uma regra de vida): “Sob a condução da razão, apeteceremos um bem maior futuro frente a um bem menor presente, e um mal menor presente frente a um mal maior futuro” (E, IV, P 66). Ou seja, viver sob a conduta da razão envolve tomar as coisas futuras tão presentes quanto as presentes.

CAPÍTULO 4

Ut doctus intelligere

Tomando-se o vocabulário da tradição, o Livro I da *Ética* deduz ser Deus a causa primeira de todas as coisas, não em sentido relativo – não é primeira em relação a algum efeito que dela siga cronologicamente –, mas em sentido absoluto – dela dependem as causas naturais, isto é, por ela se dão as relações de causa e efeito na natureza: “conhece-se tanto melhor Deus /.../ [quanto] mais claramente entendemos de que modo [as causas naturais] dependem da sua causa primeira e agem segundo as leis eternas da natureza”³⁷².

Em nosso percurso ao longo da primeira Parte, concentramo-nos sobre o primeiro termo da conclusão (causa primeira) e apenas tangenciamos o segundo termo (leis eternas da natureza), embora as menções a este último tenham sido frequentes. Contudo, de nossa perspectiva são as leis e regras da natureza que constituem o núcleo da ontologia espinosana, razão pela qual, na passagem em questão, apenas a noção de “causa primeira” é insuficiente. Em nossa explicação, procuramos apontar, *na obra*, a convergência para a ideia fundamental de que Deus ou a Natureza ou a Substância é, na verdade, uma ordem – como é ensinado em Gn 1:2³⁷³ –, e que, no tocante às coisas singulares e às relações entre elas, ser parte da Natureza consiste, no fundo, em estar submetido a leis, razão pela qual não há proporção entre o infinito e o finito³⁷⁴.

No *Tratado Teológico-Político*, ao tratar da vontade de Deus, Espinosa escreve algo bastante elucidador:

Na Natureza, portanto, não acontece nada que seja contrário às suas leis universais [*legibus universalibus*], ou até que não esteja de acordo com ou

372 E, I, P 16, Dem. e Cor.3. Diversamente do que se encontra nos *Pensamentos Metafísicos*, em que a noção de causa primeira tem estatuto de relativo. “Donde se segue que a infinidade de Deus, a despeito do vocábulo, é o que há de mais positivo, pois dizemos que é infinito enquanto nos referimos à sua suprema perfeição. Mas a imensidade só é atribuída a Deus num sentido relativo, pois não pertence a Deus enquanto o consideramos absolutamente como um ente supremamente perfeito, mas enquanto o consideramos como causa primeira; mesmo que esta não fosse supremamente perfeita, mas somente a mais perfeita com relação aos entes segundos, nem por isso ela deixaria de ser imensa. Pois não poderia haver e, conseqüentemente, não se poderia conceber nenhum ente mais perfeito do que ele e que pudesse limitá-lo ou medi-lo” (CM, II, 3).

373 “[Moisés] ensina que esse ser fez com que o mundo visível passasse do caos à ordem (ver Gênesis, cap. I, 2) e introduziu-lhes os germens da natureza possuindo, por isso, o supremo direito e o supremo poder sobre todas as coisas” (TTP, II, p. 43).

374 Ep. 54. No mesmo sentido é que se deve ler a passagem do *Tratado da Emenda do Intelecto* em que Espinosa argumenta não haver ordem nas coisas e que a ordem não é algo na natureza, mas é posta pela imaginação (TIE, 86). É que não há proporção entre a ordem eterna, fixa e imutável da Natureza, da qual falará no capítulo VI do *Tratado Teológico-Político*, com a disposição das coisas, tal como representadas pelos sentidos.

que não seja uma consequência delas. Com efeito, tudo o que existe, existe por vontade e eterno decreto de Deus, que o mesmo é dizer, conforme já demonstramos, tudo o que existe segundo leis e regras [*secundum leges et regulas*] que implicam eterna verdade e necessidade. A natureza observa sempre leis e regras [*leges et regulas*] que implicam eterna verdade e necessidade, ainda que não as conheçamos todas, e segue, por isso, uma ordem fixa e imutável [*fixum atque immutabilem ordinem*]. /.../ quando a Escritura diz que isto ou aquilo foi feito por Deus ou pela sua vontade se deve entender simplesmente que foi feito de acordo com as leis e a ordem da natureza [*secundum leges et ordinem naturæ*], e não, como julga o comum dos homens, que a natureza deixou por algum momento de agir ou que a sua ordem foi por algum tempo interrompida³⁷⁵.

O vocabulário empregado na explicação que lemos no capítulo em questão do *Tratado Teológico-Político* não é inteiramente outro em relação ao vocabulário da *Ética*, onde também se empregam as noções de leis e regras. Porém, aqui se acrescenta algo que na *Ética* não fora dito explicitamente, a saber, que por vontade de Deus *deve-se entender* a vigência de leis e regras da Natureza. Não por acaso essa passagem encontra-se no capítulo VI, dedicado aos milagres.

Ainda que se conceda a Espinosa e se aceite a dedução de Deus na ordem geométrica, tal como é realizada na *Ética* com importantes indicações no restante da obra, restará à tradição um último contra-argumento: como explicar os milagres? Porque os milagres constituem o campo de batalha decisivo entre Espinosa e a tradição, é no capítulo VI do *Tratado Teológico-Político*, assim julgamos, que encontramos a explicação mais depurada da ontologia espinosana.

Objetivando mostrar que o milagre não acontece fora da Natureza, mas na Natureza, nesse capítulo todo o vocabulário imaginativo da tradição que fora empregado na *Ética*, no *Tratado da Emenda do Intelecto*, nos *Pensamentos Metafísicos*, no *Breve Tratado* e mesmo nos capítulos anteriores e posteriores do próprio *Tratado Teológico-Político* é deixado de lado em favor de um vocabulário eminentemente conceitual. Não obstante ter sido explicada no

375 TTP, VI, pp. 98, 105.

capítulo III³⁷⁶ e perpassar toda a obra, é no capítulo VI que a caracterização de Deus como ordem é especialmente enfatizada³⁷⁷.

Na abertura do capítulo, Espinosa afirma que, uma vez tendo exposto as opiniões e preconceitos do homem comum sobre a natureza e os milagres, partirá para a exposição metódica do assunto, ou seja, migrará do campo da imagem ao campo do conceito, e que, para tanto, realizará quatro demonstrações:

1º que nada acontece que seja contrário à natureza e que esta mantém uma ordem eterna, fixa e imutável (explicarei, entretanto, o que deve entender-se por milagre); 2º que não se pode conhecer pelos milagres, nem a essência, nem a existência, nem, por conseguinte, a providência de Deus, *ao passo que pela ordem fixa e imutável da natureza podemos conhecer tudo isso muito melhor*; 3º mostrarei ainda, através de alguns exemplos tirados da Escritura, que os decretos e ordens de Deus e, consequentemente, a sua providência não significam na Escritura senão a própria ordem da natureza que deriva necessariamente das suas leis eternas; 4º por último, falarei sobre o modo como interpretar os milagres da Escritura e sobre aquilo a que na sua descrição se deverá prestar especial atenção. São esses os principais pontos que integram o tema do presente capítulo e aos quais, de resto, atribuo a maior importância do ponto de vista dos objetivos de toda essa obra³⁷⁸.

Repetida à exaustão ao longo do capítulo VI, a tese de que absolutamente tudo, no que se incluem os acontecimentos³⁷⁹, sempre observa leis e regras, ainda que não conheçamos todas, e segue sempre a ordem eterna, fixa e imutável da Natureza é o conceito do qual os principais cânones da tradição são imagens.

Da mesma maneira que a tradição, entre os contemporâneos de Espinosa e nos séculos seguintes o acusarão de ateísmo por conceber Deus como a ordem da Natureza, também

376 “Por governo de Deus, entendo a ordem fixa e imutável da natureza, ou seja, o encadeamento [*concatenationem*] das coisas naturais. Já dissemos, e demonstramos algures, que as leis universais da natureza, segundo as quais todas as coisas são feitas e determinadas, não são outra coisa senão os eternos decretos de Deus, os quais implicam sempre eterna verdade e necessidade. Dizer, portanto, que tudo acontece segundo as leis da natureza é o mesmo que dizer que tudo é ordenado por decreto e por orientação de Deus” (TTP, III, p. 52).

377 Segundo Moreau, o Deus de Espinosa “não é o deus das religiões reveladas, não cria pelo livre-arbítrio um mundo em relação ao qual ele é transcendente. Ele é o *lugar de leis necessárias* e – sendo sua essência uma potência – produz necessariamente uma infinidade de efeitos” (Moreau, 2003, p.71, o destaque é nosso).

378 TTP, VI, pp. 96-7, o destaque é nosso.

379 É exatamente no contexto desse argumento que Espinosa introduz uma nota para explicar que por natureza, não entende somente a matéria e as suas afecções, mas toda uma infinidade de outras coisas (*Ibidem*, VI, p. 97).

Espinosa lança a mesma acusação contra a tradição; é digno de nota que ele o faz exatamente ao argumentar contra a visão tradicional do milagre: qualquer coisa que ocorresse na natureza e que não estivesse conforme suas leis, diz Espinosa, “repugnaria à ordem necessária que Deus estabeleceu para toda a eternidade, mediante leis universais, além de que seria contrário à natureza e suas leis”, e conseqüentemente, “acreditar em tal hipótese seria duvidar de tudo e cair no ateísmo”³⁸⁰. Tal acusação é emblemática. Ela atesta ser em torno do milagre que é travada a disputa decisiva com a tradição.

Para se ter dimensão da relevância do capítulo VI do *Tratado Teológico-Político* para a devida compreensão da ontologia espinosana, é de notar que a questão do milagre só aparece uma vez na *Ética*, exatamente no Apêndice do Livro I:

/.../ quem indaga as verdadeiras causas dos milagres e se aplica a inteligir as coisas naturais como o douto [*ut doctus intelligere*] e não a admirá-las como o estulto é, em toda parte, tido como herético e ímpio e [assim] proclamado por aqueles que o vulgar adora como intérpretes da natureza e dos deuses. Pois sabem que, suprimida a ignorância, o estupor, isto é, o único meio de argumentar e manter sua autoridade, é suprimido³⁸¹.

Se a memória é o *locus* do confronto entre o *imperium* da fortuna e a *ratio vivendi*, é por excelência no milagre, como último argumento, que reside o confronto do nosso ponto de vista mais antagônico entre Espinosa e a tradição, uma vez que é finalmente em torno dessa questão que as posições são confrontadas cada qual empenhando sua arma específica, isto é, seu léxico próprio. Operando com a noção de ordem eterna, fixa e imutável e, associada a esta, com a noção de leis e regras, Espinosa oferece o conceito do qual a tradição fizera uma imagem: a providência. É em torno dessa imagem que abriremos a exposição na Parte 2.

Antes, porém, e com vistas a complementar a análise aqui feita em torno da noção de ordem, é pertinente recorrermos às teses presentes na Epístola 75, que, dada sua importância na obra de Espinosa, merece o *status* de tratado. Em 1665, Henry Oldenburg, secretário da *Royal Society*, escreve a Espinosa confidenciando-lhe uma preocupação: tendo ele estado com Espinosa em Rijnsburg, onde conversaram sobre Bacon e Descartes³⁸², e tendo, através de missivas anteriores, tomado contato tanto com as linhas mestras da *Ética* – em particular que a existência de Deus se pode demonstrar a partir de sua só definição, a qual envolve a

380 TTP, VI, p. 102.

381 E, I, Ap.

382 Ep. 1. Cf. Jaquet, 1997.

extensão³⁸³, e sua não separação da Natureza³⁸⁴ – como com os três objetivos do *Tratado Teológico-Político* – refutar os preconceitos dos teólogos, desmentir a opinião que o vulgo faz de Espinosa como sendo um ateu e afirmar a liberdade de filosofar –, e diante da negativa de Espinosa em face de seu pedido tempos antes para que lhe enviasse os esboços do *Tratado da Emenda do Intelecto*³⁸⁵, declara Oldenburg não acreditar de maneira alguma estar no ânimo de Espinosa “falar contra a Existência e a Providência de Deus”, ficando com isso fora de perigo esses que são, nas palavras de Oldenburg, “os pilares da religião”³⁸⁶.

Embora nas cartas dos anos 1660 anteveja-se a resistência de Oldenburg à ontologia do necessário espinosana, será apenas a partir de 1675 – isto é, somente a partir da leitura, por Oldenburg, do *Tratado Teológico-Político* – que ele manifestará, sem rodeios, seu antagonismo em relação a Espinosa. Na referida carta de 1665, como nas anteriores, Oldenburg insiste para que Espinosa publique sua obra. “Por que hesitais, amigo meu, o que temeis?”, indaga ele, para então encorajá-lo dizendo-lhe, segundo a retórica da época, que Espinosa seria rodeado por “todo o coro eterno dos filósofos” quando estes tivessem contato com suas ideias. Por fim, conclama Espinosa a, juntos, dedicarem-se ao “cultivo de uma filosofia verdadeira, rigorosa e útil”.

A resposta de Espinosa ao que seu interlocutor havia lhe confidenciado é curiosa³⁸⁷. Nela, nosso autor não entra na questão da existência e da providência de Deus, expressamente posta por Oldenburg, limitando-se a abordar o ponto que abre a carta que recebera, a saber, como cada parte da Natureza convém com seu todo e é coerente com as outras. Aparentemente desconexas, uma e outra questões estão intimamente ligadas, como procuraremos mostrar. Para tanto, façamos uma incursão pelo argumento de Espinosa acerca das relações existentes envolvendo as partes e o todo.

A fim de sustentar a tese de que todas as partes da Natureza convêm [*conveniat*] com seu todo e são coerentes em relação às demais³⁸⁸, Espinosa argumenta que “as coisas são partes de um todo sempre e quando suas naturezas ajustam-se reciprocamente [*invicem se*

383 Ep. 4.

384 Ep. 6.

385 “Espero encontrar algumas pessoas principais de minha pátria que tenham por bem ler meus outros escritos, em que me expresso em meu nome, e que se ocupem de que o possa fazer de domínio público sem nenhum risco. /.../ Caso contrário, permanecerei em silêncio antes de colocar minhas opiniões contra a vontade de meus concidadãos e podendo ofendê-los” (Ep. 13).

386 Ep. 31.

387 Ep. 32.

388 Na própria epístola, Espinosa explica que por coesão das partes entende que “as leis ou a natureza de uma parte conciliam-se [*accommodat*] de maneira tal às da outra que, entre elas, não haja a mínima contradição [*contrarientur*]” (Ep. 32).

accommodat], de maneira tal que, na medida do possível, concordem entre si [*inter se consentiant*]", e que, inversamente, "sempre que discrepam entre si [*inter se discrepant*], cada uma delas forma em nossa mente uma ideia separada das demais [*ideam ab aliis distinctam in nostrâ Mente forma*] e, assim, é considerada [*consideratur*] como um todo e não já como uma parte". Assim, exemplifica Espinosa, quando os movimentos das partículas da linfa, do quilo, etc. no sangue ajustam-se reciprocamente [*invicem se accommodant*] em razão de [*pro ratione*] suas dimensões e figuras, de maneira tal que concordem entre si plenamente [*plane inter se consentiant*] e que constituem todos simultaneamente [*simul omnes constituent*] um só fluido, a linfa, o quilo etc. são considerados [*considerantur*] como partes do sangue. Mas enquanto concebemos [*concipimus*] que as partículas linfáticas discrepam [*discrepare*] das do quilo em razão [*ratione*] de sua figura e movimento, então a consideraremos [*consideramus*] como todo e não como parte³⁸⁹. Em que situação a discrepância se dá, é o que se mostrará na sequência.

Oferecido o exemplo, Espinosa propõe uma jocosa analogia: que se imagine um verme no sangue análogo ao homem no universo. Se fosse dotado de razão, esse verme consideraria cada parte do sangue como um todo e não como uma parte, isto é, ignoraria o universo do

389 Enquanto na epístola *discrepo* é contraposto a *acomodo*, ambos referindo-se à relação das partes entre si, restando ao verbo *convenio* o convir das partes com seu todo e não o convir das partes entre si, já na *Ética discrepo* é contraponto a *convenio* (E, I, Ap.; *Ibidem*, IV, P 34, Esc.). Associado ao estado de submissão às paixões, sabemos pela *Ética* que os homens *discrepam* na mesma medida em que *diferem* em essência (*Ibidem*, III, P 57, Dem. e Cor.; *Ibidem*, IV, P 33, Dem.). A esse respeito, o escólio da IV, P 34 é particularmente esclarecedor: "Eu disse que Paulo odeia Pedro porque imagina que este possui o que o próprio Paulo também ama; donde, à primeira vista, parece seguir que estes dois sejam danosos um ao outro por amarem o mesmo e, conseqüentemente, por convirem em natureza; por conseguinte, sendo isto verdadeiro, seriam falsas as proposições 30 e 31 desta parte. *Todavia, se quisermos examinar a coisa com uma justa balança, veremos que tudo convém inteiramente* [omnia convenire omninò]. *Pois os dois não são molestos um ao outro enquanto convêm em natureza* [quatenus naturâ conveniunt], isto é, *enquanto ambos amam o mesmo, mas enquanto discrepam um do outro* [quatenus ab invicem discrepant]. De fato, enquanto amam o mesmo, por isso o amor de ambos é fomentado (pela prop. 31 da parte III), isto é (pela 6ª def. dos Afetos), por isso a Alegria de ambos é fomentada. Em conseqüência, estão longe de ser molestos um ao outro enquanto amam o mesmo e convêm em natureza. Mas a causa disto, como eu disse, não é outra *senão que se supõe que* [supponuntur] *discrepam em natureza*. Pois *supomos* [supponimus] que Pedro tem a ideia da coisa amada possuída agora, e Paulo, ao contrário, tem a ideia da coisa amada perdida. Onde ocorre que este seja afetado de Tristeza e aquele, ao contrário, de Alegria; e *nesta medida* [eatenus] são contrários um ao outro [*invicem contrarii*]. Desta maneira podemos mostrar facilmente que as outras causas de ódio dependem somente de que os homens discrepem em natureza, e não daquilo em que convêm" (*Ibidem*, IV, P 34, Esc., o destaque é nosso). Portanto, a rigor todos convêm em natureza, mas como são contrários uns aos outros, *supomos* que em natureza discrepem. Mas, na verdade, e como notamos acima, os homens não *discrepam*, mas *diferem* em natureza. Essa é a razão pela qual, ao tratar da discrepância, Espinosa faça menção à ideia que cada uma delas forma em nossa mente e da maneira como se a considera. A discrepância realiza-se, pois, no campo da imaginação. Também por isso é que, no escólio da proposição II P 29, afirme Espinosa que aquele que tem a mente internamente disposta é capaz de contemplar muitas coisas em simultâneo e a entender "as conveniências, diferenças e oposições" entre elas, não as discrepâncias.

qual faz parte. Com isso, *não poderia saber*³⁹⁰ como todas as partes são regradas pela natureza universal do sangue [*ab universali naturâ sanguinis moderantur*] e estão obrigadas a ajustarem-se reciprocamente segundo exige essa natureza universal [*et invicem, prout universalis natura sanguinis exigit, se accommodare coguntur*]; conseqüentemente, ignoraria o modo como entre elas se estabelece uma certa proporção [*ut certâ ratione inter se consentiant*].

Argumenta ainda Espinosa que, caso não houvesse causas externas a perturbá-lo, o sangue permaneceria sempre em seu estado e suas partículas não sofreriam mais variações que as que se seguem da mera natureza do sangue. Porém, prossegue Espinosa, uma vez existirem outras causas que regram [*moderantur*] de certa maneira as leis da natureza do sangue, ocorre que se originam nele movimentos e variações derivados [*consequuntur*] não só da relação recíproca [*ad invicem*] das partes, como da relação recíproca [*ad invicem*] do movimento do sangue para com causas externas. Com isso, o sangue se comporta como parte e não como todo. São, pois, as causas externas que produzem a discrepância.

Na Natureza, diz Espinosa, todos os corpos podem e devem conceber-se tal como ele concebera o sangue, pois todos os corpos são compostos de partes e, ao mesmo tempo, encontram-se circundados por outros com os quais se determinam reciprocamente a existir e a atuar de uma maneira certa e determinada [*ab invicem determinantur ad existendum, et operandum certâ, ac determinatâ ratione*].

Prossegue Espinosa informando que, do ponto de vista interno de cada corpo, isto é, de suas partes, em todos conserva-se sempre a mesma proporção de movimento e repouso; do ponto de vista da relação entre o corpo e seu todo, enquanto modificado de uma certa maneira, deve ser considerado como uma parte do universo total [*ut partem totius universi*], que com seu todo convém [*convenire*]; do ponto de vista da relação do corpo com os demais corpos, deve ser da mesma maneira considerado, ou seja, parte do universo total que com as demais partes é coerente [*cohaerere*], ou seja, não tem contradição. Dentre essas três regiões, a reciprocidade, note-se bem, opera na primeira e terceira, não na segunda.

390 Nessa missiva e na anterior, Espinosa alerta a Oldenburg ignorar de que maneira cada uma dessas partes se compenetra com seu todo e é coerente com as demais: “Todas as partes da Natureza convêm com seu conjunto e com as demais. Desconheço de que maneira, pois para isso teria de conhecer toda a Natureza e todas as suas partes” (Ep. 32); “Não é lícito rir da Natureza, muito menos lamentar-se dela, pois os homens e todas as demais coisas são apenas parte dela, e ignoro de que maneira cada uma dessas partes se compenetra com seu todo e é coerente com as demais. Apenas por uma falta de conhecimento da Natureza encontro que algumas de suas partes, que percebo apenas de maneira mutilada e parcial e que não são objeto conveniente da reflexão filosófica, me pareçam desordenadas e absurdas” (Ep. 30).

Sem, portanto, que a proporcionalidade interna dos corpos se altere, suas partes estão em constante movimentação e variação, fruto simultaneamente da relação recíproca das partes do corpo entre si, de um lado, e da relação recíproca do corpo com outros corpos, de outro. A primeira é designada pelo verbo *accommodo* porque remete ao comportamento das partes vistas da perspectiva de sua adaptação a um todo – no exemplo em questão, todas constituem todos simultaneamente [*simul omnes constituent*] um só fluido³⁹¹. A segunda é designada pelo verbo *determino* e remete, ao lado do verbo *dispono* ao comportamento das partes vistas da perspectiva do efeito que sobre elas produz uma causa³⁹², podendo ser essa causa externa (passividade) – como no exemplo em questão – ou interna (atividade)³⁹³, podendo ainda ser tanto transitiva como imanente, conforme explicamos anteriormente.

A conclusão da analogia evoca o ponto onde ela já não é mais válida: a natureza do universo não é como a do sangue, a saber, limitada, mas absolutamente infinita, o que significa dizer, suas partes são regradas [*moderantur*] de infinitos modos e submetidas a infinitas variações pela natureza dessa infinita potência³⁹⁴.

Antes de voltarmos à questão inicial, cumpre extrair do exemplo imaginado uma importante conclusão, a saber, que na Natureza, *cada parte é a um só tempo parte e todo*: cada parte, enquanto é parte, determina-se reciprocamente com as outras partes e é condicionada e submetida pelo todo; e, enquanto é todo, condiciona e subordina suas partes, *per se* e na medida em que entra em relação recíproca com outras partes, que com ela interagem na condição de causas externas.

Na resposta de Espinosa a Oldenburg não haveria nada de curioso não fosse o fato de que, ao abordar a relação entre parte e todo na Natureza, Espinosa efetivamente toca naquilo que fora objeto de preocupação em seu interlocutor, muito embora ele não o tenha feito explicitamente, com o vocabulário da tradição, mas com o seu próprio léxico³⁹⁵: ele o faz quando afirma o condicionamento e a submissão das partes ao todo (à potência da Natureza) e à obrigação das partes em se ajustarem reciprocamente. Alguns anos antes, numa epístola a Blyenbergh, Espinosa afirma que a providência divina em nada se distingue da sua vontade³⁹⁶.

391 Na *Ética*, há quatro passagens nas quais se emprega o verbo aos afetos (E, IV, P 4, Cor.; *Ibidem*, IV, Ap., Cap. 6; *Ibidem*, IV, Ap., Cap. 7; *Ibidem*, V, P 7, Dem.) e uma passagem no Tratado Político aplicado à *civitas* (TP, III, 16). Note-se, porém, que nesses casos não se trata de ajustamento *recíproco*, como na carta.

392 P. ex., E, II, P 29, Esc..

393 P. ex., *Ibidem*, III, P 38, Esc..

394 Na *Ética* lemos que “/.../ a natureza inteira é um Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mutação do Indivíduo inteiro” (*Ibidem*, II, P 13, Lema 7, Esc.).

395 Na *Ética*, a palavra “providência” sequer aparece.

396 Ep. 19.

Ora, como vimos anteriormente, a vontade de Deus consiste na vigência das leis e regras da Natureza.

Como salientamos ao final da parte precedente, operando com as noções de ordem eterna, fixa e imutável e de leis e regras, Espinosa oferece o conceito do qual a providência é imagem. Assim, no prefácio do *Tratado Teológico-Político*, Espinosa antecipa o escopo do capítulo VI, central para a compreensão da ontologia do necessário, informando que examinará “se os milagres acontecem contra a ordem natural e provam a existência e a providência de Deus de maneira mais certa e mais clara do que as coisas que entendemos clara e distintamente pelas suas causas primeiras”³⁹⁷. O antagonismo entre a divina providência, a que se associa o milagre, e a ordem natural marca a refutação, empreendida por Espinosa, da imagem da providência. Não surpreende que o capítulo VI concentre o argumento, *repetido com insistência*, de que a divina providência não significa outra coisa senão a própria ordem fixa e imutável da Natureza, que necessariamente deriva de suas leis eternas³⁹⁸. Contrapõe-se, com isso, ao vulgo:

Da mesma forma que chamam divina à ciência que ultrapassa a capacidade de compreensão humana, assim também a uma obra cuja causa o vulgo desconhece os homens costumam chamar divina ou de Deus. O vulgo, com efeito, pensa que a providência e o poder de Deus nunca se manifestam tão claramente como quando parece acontecer algo de insólito e contrário à opinião que habitualmente faz da natureza, em especial se resultar em seu proveito ou vantagem. Além disso, *julga que não existe prova mais clara da existência de Deus* que o fato de a natureza, ao que ele supõe, não manter a sua própria ordem, razão pela qual crê que todos aqueles que explicam ou tentam compreender as coisas e os milagres por causas naturais negam Deus ou, pelo menos, a sua providência. Por outras palavras, *pensa que Deus está inativo quando a natureza age de acordo com a ordem normal e que, por seu turno, a potência da natureza e as causas naturais estão paradas quando Deus age*. Imagina, assim, duas potências numericamente distintas uma da outra: a de Deus e a das coisas naturais, se bem que esta última seja de certo modo determinada por Deus ou por ele criada, como pensa hoje em dia a maior parte. Se lhe perguntarem o que entende por Deus e por natureza,

397 TTP, Pref., p. 11.

398 *Ibidem*, VI, pp. 96-7; 99; 102; 104-5.

nada sabe; quando muito, imagina a potência de Deus como o poder de uma majestade real e a da natureza como uma força e um ímpeto³⁹⁹.

A passagem evidencia o embate. Se o vulgo – aqui, segundo pensamos, associado ao homem comum e à doutrina – pensa que Deus está inativo quando a natureza age de acordo com a ordem normal e, inversamente, que a potência da natureza e as causas naturais estão paradas quando Deus age, a fórmula *Deus sive Natura* não apenas nega a concepção inata de Deus como a inverte (afinal, para a percepção vulgar, no lugar de *sive* é como se houvesse um *contra*); mas, porque invertê-la implica em questionar a autoridade de quem a enuncia, nesse sentido ele também a subverte.

O caráter subversivo da refutação realizada por Espinosa não atinge à autoridade apenas em seu aspecto teórico, mas também em seus efeitos práticos, afinal, a imagem da providência, quando convertida em doutrina e generalizada no seio do povo, converte-se em instrumento de dominação. A certa altura do capítulo XVII do *Tratado Teológico-Político* – exatamente aquele dedicado à refutação do argumento jusnaturalista da transferência de poder – conta Espinosa que os macedônios “eram pessoas mais prudentes [*prudentiores*]” do que supunha Cléon, que tentou convencê-los a submeterem-se a Alexandre, e que “os homens, a menos que sejam bárbaros por completo, não toleram ser tão abertamente enganados e que os façam baixar de súditos a escravos inúteis”. Prossegue Espinosa contando que houve outros que

lograram facilmente fazer crer que a soberana majestade é sagrada, que faz na terra as vezes de Deus, que foi instituída por Deus e não por sufrágio e consentimento dos homens, e que, além disso, se mantém e defende por uma singular providência [*singularique providentia*] e auxílio divino⁴⁰⁰.

É o caso de Moisés, que, no entanto, não fez de nenhum homem soberano – ao contrário, deixou prescrito aos hebreus que não escolhessem um rei, porque sabia da insubmissão de seu povo⁴⁰¹, muito embora tenha ocorrido com isso de o povo atribuir a ele, Moisés, o poder soberano⁴⁰² –, mas sim Deus, fundando com isso um Estado teocrático:

399 TTP, VI, p. 95, o destaque é nosso.

400 *Ibidem*, XVII, p. 255.

401 *Ibidem*, III, p. 51; *Ibidem*, III, pp. 60-1; *Ibidem*, IV, p. 73; *Ibidem*, V, pp. 87-8; *Ibidem*, VIII, p. 144, Anotação X; *Ibidem*, XI, pp. 188-9; *Ibidem*, XVII, pp. 275s.; *Ibidem*, XX, p. 301.

402 *Ibidem*, XVIII, p. 279; *Ibidem*, XIX, p. 289, 298.

Já anteriormente, no capítulo V, dissemos que após terem saído do Egito os hebreus deixaram de estar vinculados ao direito de qualquer nação estrangeira e podiam legitimamente instituir novas leis e ocupar as terras que quisessem. Na verdade, uma vez libertos da intolerável opressão dos egípcios, e não estando sujeitos por nenhum contrato a ninguém dentre os mortais, readquiriram o direito natural a tudo o que estivesse em seu poder e cada um deles podia de novo deliberar em absoluto se pretendia conservar ou ceder e transferir para outrem esse direito. Foi então que, regressados ao estado de natureza, decidiram, a conselho [*ex consilio*] de Moisés, em quem tinham a máxima confiança [*maximam fidem*], não transferir o seu direito para nenhum dentre os mortais, mas somente para Deus, e todos, sem hesitação, prometeram em uníssono obedecer integralmente aos seus mandamentos e não reconhecer outro direito senão o que ele próprio estatuisse por revelação profética. E essa promessa, quer dizer, essa transferência do direito para Deus, *processou-se exatamente do mesmo modo que nós tínhamos dito que acontece em qualquer sociedade*, quando os homens decidem renunciar ao seu direito natural. Primeiro, através de um pacto explícito (*Êxodo*, cap. XXIV, 7) e de um juramento, cederam livremente, sem serem coagidos pela força ou atemorizados, o seu direito natural, transferindo-o para Deus. Segundo, e para que esse pacto fosse firmado em termos irrevogáveis e estivesse ao abrigo de qualquer suspeita de fraude, Deus só o ratificou depois de eles terem experimentado a sua admirável potência, a única que lhes tinha até aí assegurado a sobrevivência e poderia, de futuro, continuar a assegurá-la (*Êxodo*, cap. XIX, 4 e 5). Foi exatamente por isso, por acreditaram que só podiam manter-se graças à divina potência [*Dei potentia*], que transferiram para ela todo o poder natural de se manterem que antes julgavam ter em si mesmos e, conseqüentemente, todo o seu direito⁴⁰³.

403 TTP, XVII, pp. 255-6, o destaque é nosso. Diogo Pires Aurélio traduz *Dei potentia* por “divina providência”. Muito embora nossa preferência seja pela tradução mais colada ao texto, a opção de Aurélio não é de todo infiel, antes faz sentido e remete ao que aqui pretendemos mostrar. Note-se que a transferência de que Espinosa fala aqui requer ratificação, que seu vigor vem para garantir a sobrevivência e que, finalmente, só se mantém na medida em que essa garantia pode perpetuar-se. Isso está em conformidade com o que é dito no *Tratado Político*: “Se, contudo, [as leis de transferência] são de natureza tal que não podem ser violadas [*violari*] sem que ao mesmo tempo se debilite a robustez [*robur*] da *civitas*, isto é, sem que ao mesmo tempo o medo comum da maioria dos cidadãos se converta [*vertatur*] em indignação, a *civitas*, por isso mesmo, dissolve-se [*dissolvitur*] e cessa [*cessat*] o contrato, o qual, por conseguinte, não é defendido pelo direito natural mas pelo direito de guerra [*Jure belli*]. E, portanto, aquele que detém o estado também não tem de observar as condições deste contrato por nenhuma outra causa a não ser aquela por que o homem no estado natural, para não ser seu inimigo [*hostis*], tem de precaver-se para que não se mate a si mesmo, como

O emprego da palavra “providência” nas Escrituras, como é o caso de vários outros termos, é explicado pelo fato de terem sido redigidas segundo a compreensão do comum dos homens. Dessa perspectiva, o que as Escrituras ensinam sobre a providência é que ela é universal⁴⁰⁴, ou seja, “que os bons, ante [a lei de Deus], serão recompensados e os maus, castigados, e que a nossa salvação depende unicamente da sua graça”; ou, nos termos da *Ética*, que a virtude não é boa porque, como um sacrifício, dela se seguirão prêmios ou benefícios, mas é boa porque *é ela mesma* a própria felicidade⁴⁰⁵. Nesse ponto, nosso autor contrapõe-se frontalmente à tradição rabínica e sua vulgar concepção de eleição. Todavia, adverte Espinosa, “quanto a saber o que é Deus, como vê ele todas as coisas e por elas providencia, a Escritura não ensina nada concreto e a título de doutrina eterna, tal como de outros assuntos parecidos”⁴⁰⁶. Esse ensinamento é oferecida pela *Ética* e pelo *Tratado Teológico-Político*, em particular em seu capítulo VI.

Acrescente-se ainda que a ordem eterna e imutável, isto é, as leis e regras da Natureza de que o referido capítulo sobejamente fala não é uma abstração, mas algo concreto: operam sobre as coisas singulares e nelas realizam-se. Evocando a revelação a Isaías de que “a providência de Deus abandonara o povo”, Espinosa argumenta: “compreendeu assim o miserável estado em que o povo se encontrava [*praesentem populi miserrimum statum intellexit*], ao mesmo tempo, que as calamidades futuras lhe eram reveladas em palavras que pareciam pronunciadas por Deus”⁴⁰⁷. Aqui, a imagem da divina providência advém da intelecção, ainda que compreendida de maneira confusa e formulada em termos teológicos, do “estado do povo” e dos efeitos que desse estado adviriam. Isaías não só viu algo concreto como viu os efeitos concretos que se sucederiam, dos quais esse algo era a causa.

Uma explicação desse ponto mais colada na teoria do conhecimento espinosana é oferecida numa missiva a Balling, na qual nosso autor emprega uma curiosa argumentação, à

dissemos no artigo anterior” (TP, IV, 6). A analogia com o estado civil é tão mais pertinente quando se observa que, do ponto de vista do auxílio externo, isto é, das causas externas e contingentes, a “providência divina”, tal como concebida vulgarmente, pode faltar. Daí Espinosa ter dito na passagem do *Tratado Teológico-Político* que a transferência do direito dos hebreus para Deus “processou-se exatamente do mesmo modo que nós tínhamos dito que acontece em qualquer sociedade”. A confiança dos hebreus na divina providência não busca à salvação humana, tal como Espinosa a concebe no capítulo IV, dedicado à lei divina, associada ao verdadeiro conhecimento de Deus e à liberdade da mente, mas à contingente salvação do *imperium*, associada ao bem-estar material e à segurança.

404 “/.../ sua [Deus] providência é universal [*omnibus*] /.../”. (TTP, XII, pp. 204-5).

405 E, V, P 42.

406 TTP, VII, p. 121.

407 *Ibidem*, I, p. 21.

primeira vista destoante em face de sua própria filosofia. Angustiado por pensar ter ouvido a voz do filho recém-falecido, Balling escreve a Espinosa⁴⁰⁸. Em sua resposta ao amigo e tradutor de sua obra, de quem era muito próximo, Espinosa argumenta:

Todos os efeitos da imaginação que procedem de causas corporais nunca podem ser presságios [*omina*] de acontecimentos futuros; já que suas causas não implicam nenhuma coisa futura. Mas, ao contrário, os efeitos da imaginação, ou as imagens, que têm sua origem na conformação da mente, podem ser presságios [*omina*] de alguma coisa futura; porque a mente pode pressentir [*praesentire*] confusamente algo que há de ter lugar. Assim [*Quare*], pode-se imaginar algo tão vívida e intensamente como se [*ac si*] houvesse perante si algo real. Um pai ama tanto seu filho que ele e seu querido filho são quase uma e a mesma coisa [*quasi unus*]. E dado que (como já demonstrei em outro lugar) necessariamente há de ter no pensamento uma ideia das afecções da essência do filho e do que delas se segue [*quae inde sequuntur*], pois o pai, pela união [*unionem*] que há entre ele e seu filho, é parte [*pars*] deste último; é necessário também que o ânimo do pai participe [*participare*] da essência ideal [*essentia ideali*] do filho e das afecções desta, assim como do que dela se segue [*quae inde sequuntur*], como já demonstrei com detalhe em outra parte. Por conseguinte, como o ânimo do pai participa [*participat*] idealmente [*idealiter*] do que se segue da essência do filho, pode o pai imaginar tão vividamente [*tam vivide*] algumas dessas coisas como se [*ac si*] estivessem presentes, desde que se cumpram as seguintes condições: I. Que o que há de suceder ao filho no curso de sua vida seja algo importante; II. Que seja algo tal que o possamos imaginar com sua facilidade; III. Que o tempo em que isso há de acontecer não seja demasiado distante do presente; IV. Finalmente, que o corpo esteja bem constituído, não só no que diz respeito à saúde, mas sobretudo que se encontre livre de preocupações e inquietações que turbem os sentidos externos. Também pode influir nisso pensarmos em coisas que possam suscitar-nos, mais que quaisquer outras, ideias semelhantes a elas. Por exemplo, se, enquanto falamos com esse ou aquele, ouvimos um gemido, sucederá com grande probabilidade que, quando voltarmos a pensar nesse homem, regressem a

408 Essa carta perdeu-se.

nossa memória aqueles gemidos que percebíamos com nossos próprios ouvidos⁴⁰⁹.

À primeira vista, a passagem parece conter um sobressalto. Num primeiro momento, Espinosa informa que os acontecimentos futuros podem ser antevistos, desde que tenham sua origem na mente, particularmente na imaginação. Ocorre que, na sequência, o argumento deixa de lado as coisas futuras e passa a tratar das coisas presentes – a rigor, de coisas que não estão presentes mas que são imaginadas como tais –, muito embora o período que abre a sequência seja ele próprio aberto pela conjunção “assim” [*quare*]. Aquelas, as coisas futuras, reaparecem apenas ao final, na enumeração das condições para que se possa imaginar certas coisas como se estivessem presentes. Não bastasse esse aparente salto, o argumento parece deslocado quando se tem em conta a visão, confirmada pelo *Tratado Teológico-Político*, do presságio como superstição.

Na verdade, a passagem indica ser o presságio, tal como Espinosa o concebe, a antevisão de algo futuro que, de alguma forma, *tem lugar no presente*. Para que se compreenda isso, é mister atentar para as noções de “união” e “participação”, bem como para a expressão, duas vezes mencionada, *quae inde sequuntur* (“do que dela se segue”).

O amor de uma pessoa para com algo ou alguém implica em união para com a coisa ou pessoa amada ou, noutros termos, em participação em sua essência ideal⁴¹⁰ e *do que dela se segue*. Obscura à primeira vista, a própria passagem oferece uma explicação do significado dessa união ou participação: graças ao amor, aquele que ama *é capaz de* dispor sua mente de maneira tal que, observando a coisa ou pessoa amada não como livre, mas seguindo leis e regras – daí a razão pela qual é dito que os efeitos da imaginação “podem ser” presságios –,

409 Ep. 17.

410 Esse conceito não figura na *Ética*, mas Espinosa oferece uma indicação no *Tratado Político*: “Qualquer coisa natural pode conceber-se adequadamente, quer exista ou não exista, pelo que o princípio da existência [*existendi principium*] das coisas naturais, tal como a sua perseverança na existência, não pode concluir-se de sua definição. Com efeito a sua essência ideal [*essentia idealis*] depois de começarem a existir é a mesma que era antes de existirem. Por conseguinte, da mesma forma que o princípio de sua existência [*existendi principium*] não pode ser consequência de sua essência, assim também a sua perseverança na existência [*existendo perseverantia*] o não pode ser. Porém, para continuarem a existir precisam da mesma potência de que precisam para começar a existir. De onde se segue que a potência pela qual as coisas naturais existem, e pela qual consequentemente operam, não pode ser nenhuma outra senão a própria potência eterna de Deus. Com efeito, se fosse uma outra, criada, não poderia conservar-se a si própria, nem por conseguinte conservar as coisas naturais, mas precisaria também ela, para perseverar na existência, da mesma potência de que precisaria para ser criada” (TP, II, 2). A passagem não deixa dúvida: o conceito de “essência ideal” remete ao “princípio de existência” das coisas naturais, assunto abordado na Parte I. Com isso, depreendemos que participar da essência ideal de algo ou alguém significa ter uma ideia dessa coisa ou dessa pessoa como parte da Natureza, ou seja, observá-la, em seu ser, pensar e agir como obedecendo às leis e regras da Natureza, não como livre.

tem uma ideia das afecções da natureza mesma da coisa ou da pessoa amada *e do que dela se segue*, a qual, conseqüentemente, imagina *como se* [ac si] fosse presente. Isso porque o que dela se segue, segue-se necessariamente⁴¹¹.

Essa explicação remete às proposições V, 12 a 16, segundo as quais às imagens das coisas que inteligimos clara e distintamente – quando referidas à ideia de Deus, ou seja, quando vistas seguindo as leis e regras da Natureza e não como livres – unem-se mais facilmente as imagens de outras coisas simultaneamente, *no que se incluem as coisas que se seguem*, do que àquelas que não são inteligidas clara e distintamente. Esse poder de atração, por assim dizer, das imagens das coisas que inteligimos sob o aspecto da eternidade alimenta-se a si mesma na medida em que é unida a muitas outras, porque dessa união ela se aviva. Note-se que as quatro condições enumeradas na passagem são condições do próprio imaginar com vigor⁴¹².

Já a alusão às “ideias semelhantes” remetem à causalidade por acidente, cuja menção não é sem propósito. Ao contrário, ela toca no âmago da questão, mas introduzindo no argumento uma inflexão, posto que, nesse caso, não se trata de inteligir clara e distintamente, mas confusamente. No escólio da proposição III, 50, segundo a qual qualquer coisa pode, por acidente, ser causa de medo ou de esperança, Espinosa informa justamente que tais coisas *são chamadas* [vocantur] de bons ou maus presságios [omina], e complementa:

Ademais, enquanto tais presságios [omina] são causa de Esperança ou Medo, nesta medida (pela def. de Esperança e Medo, que se vê no esc. 2 da prop. 18 desta parte) são causa de Alegria ou Tristeza e, conseqüentemente (pelo corol. da prop. 15 desta parte), nesta medida os amamos ou odiamos e (pela prop. 28 desta parte), *como meios para as coisas que esperamos, esforçamo-nos para empregá-los e, como obstáculos ou causas de Medo, para afastá-los*. Além disso, da proposição 25 desta parte segue sermos constituídos [constitutos] de maneira que *facilmente cremos no que esperamos e dificilmente no que tememos, e a estas coisas estimamos além ou aquém da medida*. Disto se originam as Superstições, com que os homens se defrontam

411 Um exemplo disso é oferecido nos parágrafos 7 e 8 do *Tratado da Emenda do Intelecto*, nos quais Espinosa introduz a perspectiva da morte àqueles que buscam riquezas, honras e concupiscência: “/.../ como um doente que sofre de uma enfermidade letal, prevendo a morte certa se não empregar determinado remédio /.../”.

412 Em relação à primeira condição, atente-se para a distinção, anteriormente mencionada, entre o apetecer de leve e o apetecer com grande afeto; no que toca à terceira condição, cf. E, IV, Def. 6, Exp.; *Ibidem*, IV, P 10; finalmente, no que diz respeito à segunda e quarta condições, sua relação com o vigor da imaginação parece ser autoevidente.

em toda parte. De resto, não penso que valha a pena mostrar aqui as flutuações do ânimo que se originam da Esperança e do Medo, visto que da só definição destes afetos segue que não se dá Esperança sem Medo, nem Medo sem Esperança (como explicaremos mais profusamente na sequência), e visto que, além disso, enquanto esperamos ou tememos algo, nesta medida o amamos ou odiamos, cada um poderá facilmente aplicar à Esperança e ao Medo tudo que dissemos do Amor e do Ódio⁴¹³.

Aqui, passa-se da concepção conceitual do presságio, ou do conceito do qual o presságio é imagem, tal como observamos na carta a Balling, para sua concepção vulgar, das coisas que “são chamadas” de presságios e que, não por acaso, remetem à superstição. Nesse caso, em se tratando da causalidade por acidente, opera a memória na fabricação do medo e da esperança.

O que podemos extrair desses apontamentos? Enquanto na tradição a providência designa a ação de um Deus transcendente sobre um mundo criado e Dele separado a suspender a ordem da natureza, já em Espinosa a providência designa a potência da Natureza, isto é, o vigor mesmo da ordem da Natureza e de suas leis e regras; quanto ao presságio, se para a tradição trata-se de um sinal de uma futura ação divina sobre o mundo, em Espinosa o presságio designa a aptidão humana para inteligir a ordem da Natureza *e o que dela se segue*. Com isso, chegamos àquele que é, para nós, o ponto central desse capítulo. Ao discorrer sobre a providência e o presságio, Espinosa subverte a tradição na medida em que, nela, ambas pressupõem uma total passividade humana em face de uma atividade divina que põe o destino humano nas mãos de um Deus transcendente e interventor, quando, na verdade, diz Espinosa, a atividade divina – ou seja, a operação das leis e regras da Natureza – *realiza-se na e com a atividade humana* e, por assim dizer, “mundana” – afinal, os homens e todas as coisas singulares no mundo *operam* segundo essas leis e regras⁴¹⁴.

Nesses termos, desvendam-se os conceitos dos quais a providência divina e o presságio são imagens: a primeira, imagem das leis e regras da Natureza, que determina interna e externamente todas as coisas segundo uma ordem imanente, e imagem dos efeitos ou do que se segue das coisas singulares, cujos corpos determinam-se reciprocamente segundo as leis de

413 *Ibidem*, III, P 50, Esc., o destaque é nosso.

414 O mais rigoroso à luz da ontologia espinosana seria falar aqui em “atividade e padecimento”, referentes, respectivamente, à ação e à paixão. Para efeito de redação, fazendo menção às duas dimensões nas coisas singulares, optamos por empregar apenas o termo “atividade”.

suas próprias naturezas, ou seja, de seus *conatus*; a segunda, imagem da capacidade da mente para, internamente disposta, alcançar as determinações recíprocas que operam sobre determinado corpo – de suas partes para com ele e vice-versa, dele para com outros corpos (e suas partes) e vice-versa – e, com isso, antever que efeitos dessa recíproca determinação se seguirão.

Dito isso, podemos agora voltar ao começo a fim de reexaminar a analogia entre o homem na Natureza e o verme no sangue sob a perspectiva da atividade. Cabe lembrar, de início, que o sangue é análogo aos corpos, não a Deus, pois entre o infinito e o finito, vale lembrar, não há proporção. Tomando-se em conta o que já foi explicado na parte I acerca do conceito de indivíduo, o que se depreende da analogia à luz do que foi até aqui exposto? Para responder a essa questão, é imperativo reter daquela argumentação, na Epístola com Oldenburg, os conceitos de *ajustamento recíproco* e *determinação recíproca*.

Como a ordem da natureza é absoluta, nada escapando às suas leis e regras, implica que todas as coisas singulares, no que se incluem os homens, são absolutamente determinados a operar de maneira certa e determinada e são obrigadas a ajustar-se à ordem comum da Natureza, como vimos ao examinar a *Epístola 32*. Conforme é dito na conclusão da analogia, a natureza do sangue não é como a do universo. Não há entre o universo e as coisas reciprocidade. Em contrapartida, não há lugar para a providência em sua acepção vulgar. A ação divina, para voltarmos ao vocabulário vulgar, não é providencial, no sentido inato ou tradicional do termo, isto é, não é da ordem do extraordinário, mas, bem ao contrário, é ordinário ao extremo: Deus age somente pelas leis de sua natureza e por ninguém é coagido⁴¹⁵. Porque significa uma ordem *eterna, fixa e imutável*, a divina providência é *eterna, fixa e imutável*, e tudo o que acontece invariavelmente segue essa ordem. Pios e ímpios, justos e injustos, bons e maus são por ela igualmente determinados. Não haverá vindouro castigo para a impiedade, a injustiça e a maldade, nem prêmio para seus contrários.

Semelhante concepção parece radicalizar a noção de predestinação e esvaziar inteiramente qualquer significado ou conteúdo não só da atividade humana como também da divina. Parafraseando as Escrituras, dirá Espinosa: “estamos em poder de Deus como o barro está em poder do oleiro, o qual da mesma massa faz vasos para usos decorosos e vasos para usos indecorosos”⁴¹⁶. Anos mais tarde, contará Espinosa a mesma metáfora a Oldenburg: “/.../ os homens são indesculpáveis perante Deus pela simples razão de que se encontram

415 E, I, P 17. Cf. também *Ibidem*, I, P 33, Esc. 2; *Ibidem*, II, P 3, Esc.; Ep. 75.

416 TP, II, 22; TTP, 16, Anotação XXXIV, p. 246. Cf. também CM, II, 8; E, I, P 33, Esc.2; TTP, VI, P. 56.

submetidos o poder de Deus mesmo, como o barro nas mão do oleiro, que da mesma matéria faz uns vasos para a honra e outros para a vergonha”⁴¹⁷. Perante um interlocutor chocado, Espinosa explica na epístola seguinte o que quis dizer com o emprego da metáfora:

Entendo a afirmação de que estamos em poder de Deus como o barro nas mãos do oleiro no mesmo sentido que ninguém pode reprovar a Deus por lhe ter dado uma natureza débil ou um ânimo impotente. Seria igualmente absurdo se o círculo se queixasse de que Deus não lhe deu as propriedades da esfera ou se uma criança que sofre de cálculo se lamentasse porque Deus não lhe deu um corpo saudável. Assim também, o homem pusilânime /.../. Não está mais em nosso poder o ter um corpo são que ter uma mente sã. É algo que ninguém pode negar sem se opor tanto à experiência como à razão /.../. Quando a Escritura diz que Deus se enfurece com os pecadores e que é um juiz que conhece e decide sobre os atos humanos, expressa-se em termos antropomórficos e seguindo as opiniões que o vulgo aceita. Seu propósito não é ensinar Filosofia, não é fazer aos homens cultos, mas obedientes⁴¹⁸.

Na *Epístola 75*, a metáfora bíblica vem acompanhada de uma afirmação deveras taxativa: “afirmo a necessidade fatal de toda coisa e de toda ação”. A essa assertiva, Espinosa acrescenta, contra a concepção tradicional de divina providência: “Deus não se manifesta fora do Mundo no espaço imaginário que alguns pretendem”⁴¹⁹. Que alento oferece Espinosa contra o fatalismo que ele próprio parece confirmar a um perplexo Oldenburg?

Há pouco vimos que, do ponto de vista da relação do corpo com seu todo, enquanto modificado de uma certa maneira, deve ser considerado como parte do universo total [*ut partem totius universi*], que com seu todo convém [*convenire*]. Nesse caso, não há reciprocidade, o que não surpreende, pois não pode haver reciprocidade entre finito (coisas) e infinito (leis), entre os quais não há qualquer proporção. Já do ponto de vista das relações entre as partes dos corpos, bem como da relação do corpo com os demais corpos, vimos haver reciprocidade: no primeiro caso, as partes ajustam-se reciprocamente; no segundo, determinam-se reciprocamente.

417 Ep. 75.

418 Ep. 78.

419 Ep. 75.

Observadas *sob o ângulo da eternidade*, ou seja, da necessidade das leis e regras da Natureza que sobre elas operam, no primeiro caso conserva-se sempre a mesma proporção de movimento e repouso – e, com isso, a coisa conserva-se na existência, condição do *conatus*⁴²⁰; no segundo, o corpo deve ser considerado como uma parte do universo total [*ut partem totius universi*] que com as demais partes é coerente [*cohaerere*]. Todavia, *sob o ângulo da duração*, as relações das partes de um corpo, entre si, e dos corpos entre si engendram movimentos e variações no corpo. *Sob o ângulo da eternidade*, a reciprocidade obedece às leis e regras da Natureza – não é indeterminada nem determina-se a si mesma, mas é determinada por outro. *Sob o ângulo da duração*, a determinação se dá entre iguais e é *recíproca*.

Se não podemos conhecer plenamente esses movimentos e variações da vida do corpo, uma vez ser contínua a variação em que vivemos⁴²¹ e, conseqüentemente, a variação dos afetos⁴²², e se tais variações e movimentos seguem leis e regras, disso não se segue serem os corpos apenas e tão somente como que autômatos corporais⁴²³. Afora as leis, o movimento e a variação *de* cada corpo e *em* cada corpo depende dos encontros (forçosamente fortuitos) que cada corpo terá, isto é, da maneira pela qual, nos encontros, *reciprocamente* será determinado e determinará e serão ajustadas as suas partes e ajustará as partes dos corpos que encontrará.

Se, nos encontros fortuitos, fôssemos unilateralmente determinados e ajustados em nossas partes – o que levaria a uma aporia, pois, ao lado de um corpo determinado, teríamos de supor outro corpo determinante –, caberia com justiça atribuir a Espinosa a acusação de ter caído na concepção vulgar de fatalismo. Contudo, a afirmação da “necessidade fatal de toda coisa e de toda ação” remete a uma verdade eterna, a saber, que não há efeito sem causa e, de toda causa, segue-se um efeito determinado. Ocorre que todo efeito é causa e toda causa é efeito; tanto quanto as afecções em nossos corpos e os afetos em nossa mente são efeitos que têm causas determinadas e que nos determinam a operar de maneira certa e determinada – causas ligadas ao encontro com outros corpos e aos encontros das partes entre si em nossos corpos –, da mesma maneira somos causa de afecções e afetos em outros corpos com os quais interagimos, na medida em que determinamos esses corpos e somos causa de ajustamentos em suas partes. Assim, a frase não afirma serem as coisas e as ações unilateralmente

420 “/.../ o corpo morre quando suas partes são dispostas de tal maneira que obtenham entre si outra proporção de movimento e repouso” (E, IV, P 39, Esc)..

421 *Ibidem*, V, P 39, Esc..

422 *Ibidem*, III, P 59, Esc..

423 A expressão não se encontra na obra. Num jogo de palavras, fazemos alusão à passagem do *Tratado da Emenda do Intelecto* na qual Espinosa escreve que os antigos não conceberam, como ele, a alma [*animam*] agindo segundo certas leis e assim como um autômato espiritual [*automata spirituale*] (TIE, 85).

determinadas; *uma e outra, coisas e ações, são também determinantes*. Com isso, não só Espinosa afirma que um e outro determinam-se e ajustam-se em suas partes, mas também que determinação e ajustamento *dependem do encontro*⁴²⁴.

Ocorre que no mundo não há apenas dois, mas uma pluralidade [*multitudo*] de corpos. Por conseguinte, a reciprocidade implica a existência de uma verdadeira teia ou rede causal complexa em que os corpos determinam uns aos outros e causam ajustes nas partes uns dos outros de variadas maneiras, segundo encontros fortuitos, de sorte que a mente não logra alcançá-la inteiramente, como advertiu Espinosa duas vezes a Oldenburg; mesmo se lograsse conhecer todo o real, ainda assim não lograria prever o devir dos acontecimentos: primeiro porque, na ontologia do necessário, cuja dominância recai sobre a causalidade eficiente e não sobre a causalidade final, não há um futuro já escrito e pré-determinado; segundo porque, determinando-se nos encontros, as determinações e os ajustamentos podem variar no interior de um campo de determinação⁴²⁵.

*Em suma, porque ocorrem nos encontros fortuitos, envolvem múltiplos corpos e obedecem a um regime de reciprocidade, determinação e ajustamento são aleatórios*⁴²⁶. Isso não implica, insistimos, serem um e outro absolutamente indeterminados, uma vez que obedecem a leis e regras. Mas como essas leis e regras não dispõem nada em vista de um fim⁴²⁷, a aleatoriedade implica, sim, que seus efeitos determinam-se *na relação* ou, para sermos mais rigorosos, no ato da reciprocidade.

Com isso, do ponto de vista da história (seja da história de uma vida, seja da história de um povo, seja da história global), o que interessa examinar – e a obra de Espinosa oferece elementos para tanto – é se faz sentido pensar em graus de aleatoriedade, se é possível ao homem ter sobre essa aleatoriedade *algum* controle e se, enfim, a aleatoriedade aqui referida pode ser estável o suficiente para tornar inteligível a história. Noutros termos, se, observando com atenção isso que chamamos de campo de determinação, pode-se conjecturar quais determinações e ajustamentos são mais prováveis, quais são menos prováveis, quais são

424 Por exemplo, suponha-se o encontro entre duas pessoas, uma manifestamente alegre e outra manifestamente triste. A reciprocidade não implica na troca de afetos, de modo que a primeira ficaria triste e a segunda, alegre. A maneira como eu determino o outro depende da maneira como o outro me determina, e vice-versa. Mas essa dependência depende, por sua vez, dos engenhos dos que interagem, de quem é para mim esse outro e de quem eu sou para ele, e das circunstâncias do encontro. Em suma, *a recíproca determinação e os recíprocos ajustamentos determinam-se no encontro*, exceto talvez para as crianças, cujo corpo está “continuamente como que em equilíbrio” (E, III, P 32, Esc.).

425 A expressão não se encontra na obra. Propomos aqui um caminho diverso do que propõe Santiago, que emprega a expressão “campo do possível” (Santiago, 2011).

426 A expressão não se encontra na obra.

427 Cf. Capítulo 1.

necessárias e quais são impossíveis⁴²⁸. Em uma palavra, se é possível pensar em regularidade na história, o que, parafraseando Espinosa, a experiência parece ensinar: embora não seja absolutamente regular, tampouco parece ser a história absolutamente irregular ou caótica.

É dessa ordem de questões que trataremos na segunda parte. Cabe desde já advertir, porém, que não o fizemos sob o ângulo da eternidade, como é de praxe entre os comentadores, mas sob o ângulo da duração. Antes, contudo, resta explicarmos muito brevemente o que entendemos por atividade humana.

Do ponto de vista dos efeitos práticos da reciprocidade, ela pode engendrar tanto efeitos que são desfavoráveis à vida em comum como efeitos favoráveis a esta. Na rede de determinações e ajustamentos, o que *em última instância* determina que os efeitos cairão no *predomínio* do medo da morte ou no *predomínio* do cultivo da vida? Trata-se de uma questão de opção ou, pela natureza mesma do campo dos encontros fortuitos, de uma questão de acaso? Em que sentido se pode dizer, se é que se pode dizer, que fazemos a história – seja a nossa história, seja a história da sociedade comum?

Na tradição, a conciliação entre a liberdade da vontade e a presciência e providência divina é questão das mais embaraçosas⁴²⁹. Reconhecendo isso, Espinosa argumenta que, “para os filósofos, que se esforçam [*conantur*] em compreender as coisas, não por milagres, mas por conceitos claros, isto sempre foi bastante evidente”, sobretudo “para os que baseiam a verdadeira felicidade apenas na virtude e na tranquilidade de ânimo, que não dirigem seus esforços [*student*] para que a Natureza lhes obedeça mas sim, ao contrário, para lhe obedecer [*pareant*]” e que “veem [*sciunt*] que Deus dirige a natureza conforme exigem as leis universais [*leges universales*] e não conforme as leis particulares do gênero humano”⁴³⁰.

428 Como mostra Espinosa a Balling, certas coisas *tendem a* acontecer e essa tendência pode ser percebida, mas sob condições. Uma dessas condições afirma: “Que o tempo em que isso há de acontecer não seja demasiado distante do presente” (Ep. 17). Atente-se também para o fato de, no caso em questão, serem envolvidas apenas duas pessoas e ser singular a causa da afecção em uma delas.

429 A dificuldade em conciliar os termos da perspectiva da tradição levou muitos, segundo Espinosa, a duvidar da providência divina: “O mesmo se conclui ainda, e até se compreende mais facilmente, por aquilo que dissemos no capítulo IV. Na verdade, ficou aí demonstrado que os decretos de Deus implicam todos eterna verdade e necessidade e que não se pode conceber Deus como um príncipe ou um legislados impondo leis aos homens. Por isso, os divinos ensinamentos revelados pela luz natural ou pela luz profética não recebem diretamente de Deus a força de mandatos, mas sim, e necessariamente, daqueles, ou por intermédio daqueles, que detêm o poder político e o direito de legislar. Por isso ainda, não é concebível que Deus reine sobre os homens e dirija os assuntos humanos segundo a justiça e a equidade a não ser mediante eles, como se comprova até pela experiência. De fato, só se encontram marcas da justiça divina onde reinam os justos; a não ser assim, o que se verifica (para citar de novo Salomão) é que o justo e o injusto, o puro e o impuro, estão sujeitos à mesma sorte [*contingere*], fato este que levou muitos dos que julgavam que Deus reina diretamente sobre os homens e subordina ao interesse deles toda a natureza a duvidarem da providência divina” (TTP, XIX, p. 291).

Conor, studeo, scier, pareo; os verbos oferecem o campo léxico da atividade, sobretudo o primeiro, do qual já tratamos longamente na precedente parte.

Sendo a própria essência atual do homem, o *conatus* é a atividade humana tanto na liberdade, isto é, na determinação ou disposição interna da mente⁴³¹, sendo esse o caso na citação que acabamos de trazer, como também na servidão, isto é, na determinação externa. Nesse último caso, a rigor, seguindo o léxico espinosano, nós não agimos, padecemos. Nem em um caso nem no outro a atividade confunde-se com ação livre na acepção vulgar do termo, ou seja, com ação incondicionada e indeterminada; afinal, e como já foi muitas vezes assinalado, nada é indeterminado. Dito isso, por atividade entendemos a maneira como os homens são, pensam e agem na busca de seu próprio útil – não no sentido que lhe atribuem as escolas utilitaristas, pois não é de cálculo racional ou econômico que se trata, mas no sentido que Espinosa lhe atribui, isto é, do esforço realizado por cada um para perseverar na *sua* existência.

Cumprir trazer à luz ainda um ponto antes de iniciarmos nosso percurso pela história. No escólio da proposição V, P 39, Espinosa afirma que o corpo – assim como a mente – tem a capacidade de ser apto a muitas coisas, e “quem tem um Corpo apto a muitíssimas coisas, tem uma Mente que, em si só considerada, é muito cônica de si, de Deus e das coisas”, de tal maneira que “tudo aquilo que se refere a sua própria memória ou imaginação quase não tenha peso em relação ao seu intelecto”⁴³². Se o encontro das coisas é sempre fortuito, não necessariamente determinação e ajustamento recíprocos obedecerão ao fortuito. Isso porque, argumenta Espinosa na sequência, deve-se distinguir entre contemplar isso ou aquilo a partir do encontro fortuito das coisas – ou seja, percebê-las na ordem comum da Natureza –, ou contemplá-las em simultâneo – ou seja, entender as conveniências, diferenças e oposições entre elas. Como há pouco destacamos, eis a diferença entre ter uma mente externamente determinada e ter uma mente internamente disposta⁴³³.

Quanto mais a mente atém-se ao fortuito, mais aleatórios são determinação e ajustamento recíprocos; inversamente, quanto mais contemplamos as coisas (e mais coisas) em simultâneo, menos aleatória elas são. Para que isso que Espinosa chama de aptidão ocorra, intervêm, na vida individual, a *ratio vivendi* (como mostramos na primeira parte), e na vida

430 TTP, VI, pp. 103-4. Nessa passagem encontramos uma das raras menções aos filósofos que não são pejorativas, mas elogiosas.

431 Cf. Chauí, 2010.

432 E, V, P 39, Esc..

433 *Ibidem*, II, P 29, Esc..

comum, a *instituição* (como procuraremos mostrar nos capítulos a seguir). O exame da atividade humana na história deve, sob pena de confundirmos ética com quimera e política com sátira, olhar prioritariamente para a relação entre os homens em seu ser, pensar e agir – isto é, sua vida afetiva – e os condicionantes da ação⁴³⁴.

434 No exame da história, consideramos haver parentesco entre os conceitos de “atividade” em Espinosa e de “agência” humana, tal como empregado na historiografia contemporânea (tradução convencionada para “agency”).

Apêndice

Naturæ humanæ exemplar:

o sábio, o ignorante, a *ratio vivendi* e a *vita emendatio*.

Viver sob a conduta da razão, fruir da beatitude ou da felicidade, ser livre, eis o que, à luz da *Ética*, “é raro” ou “raramente acontece”⁴³⁵. Ao governo da razão, cola-se a figura do “sábio” [*sapiens*], de quem Espinosa afirma, em duas ocasiões na *Ética*, ser mais potente que o ignorante⁴³⁶. Entretanto, como Espinosa fala e escreve conforme a compreensão do vulgo, de imediato impõe-se a dúvida: é de fato possível, como Espinosa parece sugerir, que existam no mundo “sábios” ou “homens livres”? Alguma vez existiu ou pode vir a existir alguém a quem legitimamente se possa chamar de “sábio”? – e, inversamente, de “ignorante”?

A fim de respondermos a essa pergunta, e porque é o próprio Espinosa quem prescreve a regra segundo a qual se deve comparar, no estudo de uma obra, os vários empregos de um mesmo termo e os contextos em que são empregados para daí deduzirmos seu significado, é lícito e pertinente debruçarmo-nos sobre uma enigmática formulação presente em uma passagem do *Tratado da Emenda do Intelecto*:

Se alguém por algum acaso procedesse assim ao investigar a Natureza, a saber, adquirindo, conforme a norma da existente ideia verdadeira, outras ideias na ordem devida, nunca duvidaria da sua verdade, porque a verdade, como mostramos, se revela a si mesma e porque também espontaneamente todas as coisas lhe adviriam. Mas porque isso *nunca ou raramente* [*nunquam, aut raro*] acontece /.../⁴³⁷.

Essa passagem tem parentesco com o assunto aqui abordado: aquele trata da liberdade da mente tal como proposto pela *Ética*; esta trata da capacidade de formar ideias na ordem devida, condição para a prometida emenda do intelecto. Mas sequer é necessário que nos atenhamos a isso. O ponto para o qual queremos chamar a atenção reside na formulação “nunca ou raramente”. Não é curioso que o filósofo conhecido pela sistematicidade com que expõe suas ideias, aquele que faz questão de dizer “Por x entendo y”, aquele para quem suas

435 Por exemplo: E, IV, P35, Esc.; *Ibidem*, IV, P54, Esc.; *Ibidem*, IV, Cap.13; *Ibidem*, V, P42, Esc.

436 *Ibidem*, V, Pref.; *Ibidem*, V, P 42, Dem.. Ao lado do sábio, encontra-se a figura do “homem livre”, mencionado numa série de proposições no Livro V da *Ética* (*Ibidem*, V, P 67-72).

437 TIE, 44, o destaque é meu.

premissas, argumentos e conclusões são “patentes” e “claras por si mesmas”, empregue aqui semelhante expressão? Como explicar a aparente vacilação? Afinal, isso *nunca* acontece ou *raramente* acontece? *Note-se que a pergunta não se refere ao conceber, mas ao acontecer.* Trata-se de investigar se algo efetivamente *acontece* no mundo. Tal é nosso foco aqui.

Essa passagem sugere que o emprego na obra das expressões “raro” e “raramente” não necessariamente têm o sentido literal. Qual sentido ou quais sentidos pode ter a “raridade” da liberdade, isso depende do contexto no qual o termo é empregado. Segue-se daí que a suposta “raridade” da beatitude depende de que informações nosso autor oferece no curso da obra sobre a liberdade da mente.

Não faremos um exame exaustivo do Livro V da *Ética*, posto que tal empreitada foge de nosso escopo. Nem é necessário. A resposta à nossa indagação reside na presença na obra, em larga escala, de uma formulação. Vejamos sua ocorrência precisamente no Livro V: “um afeto está tanto mais em nosso poder, e a Mente tanto menos o padece, quanto mais ele nos é conhecido”⁴³⁸; “quanto mais a Mente é apta a inteligir as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento, tanto mais deseja inteligir as coisas por este mesmo gênero de conhecimento”⁴³⁹; “quanto mais cada um é forte neste gênero de conhecimento [o terceiro gênero], tanto mais é consciente de si e de Deus, isto é, tanto mais é perfeito e feliz”⁴⁴⁰; “quanto mais a Mente entende as coisas pelo segundo e pelo terceiro gênero de conhecimento, tanto menos padece dos afetos que são maus, e menos teme a morte”⁴⁴¹; “quanto mais cada coisa tem mais perfeição, tanto mais age e menos padece, e, ao contrário, quanto mais age, tanto mais é perfeita”⁴⁴²; “quanto mais a Mente goza deste Amor divino ou felicidade, tanto mais entende (pela prop. 32 desta parte)”⁴⁴³.

Peça chave na *Ética*, a fórmula “*quò... èò magis/plus...*” (“quanto mais... tanto mais/maior...”) é abundante na obra, estando presente em todos os cinco livros⁴⁴⁴. Por exemplo: “quanto mais algo carece de muitas causas intermediárias para ser produzido, tanto mais é imperfeito”⁴⁴⁵; “quanto mais um Corpo é mais apto do que outros para fazer ou padecer muitas coisas simultaneamente, tanto mais a sua Mente é mais apta do que outras para

438 E, V, P 3, Cor..

439 *Ibidem*, V, P 26.

440 *Ibidem*, V, P31, Esc..

441 *Ibidem*, V, P 38.

442 *Ibidem*, V, P 40.

443 *Ibidem*, V, P 42, Esc..

444 Dependendo do que é dito, além da consequente variável inversa, pode ainda ocorrer nas variáveis “quanto menos... tanto mais/maior...” e sua inversa, “quanto mais... tanto menos/menor...”.

445 *Ibidem*, I, Ap..

perceber muitas coisas simultaneamente”⁴⁴⁶; “a Mente [está] submetida a tanto mais paixões quanto mais tem ideias inadequadas e, ao contrário, tanto mais agir quanto mais tem ideias adequadas”⁴⁴⁷; “quanto mais cada um se esforça para buscar o seu útil, isto é, para conservar o seu ser, e pode (fazê-lo), tanto mais é dotado de virtude e, ao contrário, enquanto negligencia o seu útil, isto é, a conservação de seu ser, nesta medida é impotente”⁴⁴⁸.

De longe suas ocorrências na *Ética* extrapolam esses poucos exemplos, mas todas elas igualmente remetem à noção de graus de perfeição ou de realidade, sintetizado na proposição I, P11: “quanto mais realidade cabe à natureza de alguma coisa, tanto mais forças tem de si para existir”⁴⁴⁹. Tendo na física dos fluidos o seu paradigma⁴⁵⁰, Espinosa concebe o *conatus* como *pars*, o que é da tradição agostiniana e escolástico-tomista, mas dela afastando-se na medida em que, para Espinosa, o *conatus* não é *determinado* grau de participação no ser, grau esse cristalizado, mas *exprime* graus de realidade em contínua variação⁴⁵¹. Com isso, as coisas finitas assim são ditas porque podem ser delimitadas por outra de mesma natureza⁴⁵², mas essa delimitação varia conforme são afetadas de muitas maneiras por muitas outras coisas. Segue-se daí uma contínua variação [*continua variatio*]⁴⁵³ no *conatus*: “os afetos podem compor-se uns com os outros de tantas maneiras, e daí podem originar-se tantas variações, que não podem ser definidos por nenhum número”⁴⁵⁴. A fórmula “quanto mais... tanto mais/maior...” exprime, pois, essa contínua variação a que todos estamos submetidos.

Se a fórmula permite conceber um ponto máximo, o que pode induzir o leitor a pensar que é possível atingi-lo⁴⁵⁵, Espinosa alerta o leitor, ao introduzir a noção de contínua variação, de que “conforme mudamos para melhor ou pior, tanto mais *somos ditos* [*dicimur*] felizes ou infelizes”⁴⁵⁶. Note-se bem que para Espinosa “somos ditos” felizes em relação, nunca absolutamente. Ademais, cumpre advertir que “a força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é infinitamente superada pela potência de causas externas”⁴⁵⁷, e que “não está em

446 E, II, P 13, Esc..

447 *Ibidem*, III, P 1.

448 *Ibidem*, IV, P 20.

449 *Ibidem*, I, P 11, Esc..

450 As concepções e mesmo definições de *conatus* em Espinosa, Descartes e Hobbes dependem do paradigma da física adotado: em Descartes, porque o paradigma é a física do choque, primeira paixão é a admiração; porque em Hobbes é a física da pressão, o *conatus* é definido como resistência, no sentido mais fiel do termo; em Espinosa, temos uma física dos fluidos, por isso que primeiro vem os afetos de alegria e tristeza.

451 Cf. Chaui, 2003, pp. 128-51. Sobre o *conatus*, cf. Capítulo 2.

452 E, I, Def.2.

453 *Ibidem*, V, P39, Esc..

454 *Ibidem*, III, P 54, Esc..

455 Na obra, o grau máximo de perfeição aparece sob a figura do “cume da sabedoria” (TIE, 31; TP, I, 1).

456 E, V, P39, Esc..

457 *Ibidem*, IV, P 3, Def. 3.

poder de cada homem usar *sempre* da razão e estar no nível supremo da liberdade humana [*summo humanae libertatis sastigio*]⁴⁵⁸. Assim, em face da pergunta que de início fizemos, lamentavelmente a resposta é negativa: “não houve jamais alguém de ânimo tão potente e tão íntegro que não estivesse alguma vez, principalmente quando mais preciso era pela fortaleza de ânimo, enfraquecido e se deixasse vencer”⁴⁵⁹.

Por tudo isso, e à luz da ontologia espinosana, pensamos que a aparente vacilação de que há pouco falávamos denota um uso eufemístico. Escrevendo conforme a compreensão de um leitor para quem a figura do “sábio” é regada de prestígio, Espinosa a introduz na obra na condição de modelo [*exemplar*]:

Quanto ao bem e ao mal, também não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, e não são nada outro além de modos de pensar ou noções que formamos por compararmos as coisas entre si. /.../ porque *desejamos formar uma ideia de homem que observemos como modelo da natureza humana* [*naturæ humanæ exemplar*], nos será útil reter estes mesmos vocábulos no sentido em que disse. E assim, por bem entenderei, na sequência, o que sabemos certamente ser meio [*medium*] para nos aproximarmos [*accedemus*] mais e mais do modelo de natureza humana que nos propomos. Por mal, porém, isso que certamente sabemos que nos impede de reproduzir o mesmo modelo. Ademais, *diremos que os homens são mais perfeitos ou mais imperfeitos enquanto aproximam-se mais ou menos desse modelo*. Pois, antes de tudo, deve-se notar que, quando digo que alguém passa de uma menor a uma maior perfeição, e inversamente, não entendo que mude de uma essência ou forma para uma outra⁴⁶⁰.

A noção de modelo denota a condição disso que é dito ser “raro”: um concebível sem existência real no mundo, mas do qual podemos nos aproximar. Ou seja, ao introduzir na obra a figura do “sábio” ou do o homem “*totalmente* livre” e discernir o que ele é capaz, daí não é lícito concluir que possa ter tido ou que possa vir a ter existência real, tal como imaginam ou julgam os homens, em particular os filósofos⁴⁶¹.

458 TP, II, 8, o destaque é nosso.

459 *Ibidem*, VI, 3.

460 E, IV, Pref..

461 TP, II, 11. O destaque é meu. A considerar o que no *Tratado Teológico-Político* é dito, há à primeira vista uma dificuldade particularmente quanto à figura de Jesus Cristo. Diz Espinosa: “embora se compreenda que Deus pode, sem dúvida, comunicar-se imediatamente com os homens, pois comunica a sua essência à nossa mente sem precisar de nenhum meio corporal, todavia, para que um homem percebesse só pela mente certas coisas que não estão contidas nos primeiros princípios do nosso conhecimento, nem deles se podem deduzir,

Com isso, a sabedoria está muito mais ligada à possibilidade de se agir com sabedoria em tal ou tal situação⁴⁶² do que à possibilidade de efetivamente existirem homens capazes de fruir da beatitude ou felicidade *de maneira continua e irreversível*. Tal é a *imagem* do sábio. Pela mesma razão, também “o ignorante” é uma *imagem*.

Sendo assim, no que consistiria o conceito do qual o “sábio” é imagem, e que está na base de um agir sábio em tal ou tal situação? Segundo Espinosa, não obstante o sábio e o ignorante serem *igualmente* determinados a agir⁴⁶³, o sábio, “enquanto considerado como tal”, é “mais potente que o ignorante”⁴⁶⁴. A razão é sua maior aptidão ao *múltiplo simultâneo*:

É do homem sábio usar as coisas e, o quanto possível, deleitar-se com elas. É do homem sábio, insisto, refazer-se e gozar *moderadamente* de comida e bebida agradáveis, assim como cada um pode usar, sem qualquer dano a outrem, dos perfumes, da amenidade dos bosques, do ornamento, da música, dos jogos esportivos, do teatro e de outras coisas deste tipo. Pois o Corpo humano é composto de muitíssimas partes de natureza diversa, que continuamente precisam de novo e variado alimento para que o Corpo inteiro seja igualmente *apto a todas as coisas* que podem seguir de sua natureza e, por conseguinte, para que a Mente também seja igualmente apta a inteligir *muitas coisas em simultâneo* [*plura simul*]. E assim esta maneira de viver

a sua mente teria de ser por força superior e, de longe, mais perfeita que a mente humana. Assim sendo, não creio que alguém tenha atingido tanta perfeição, a não ser Cristo, a quem os preceitos divinos que conduzem os homens à salvação foram revelados imediatamente, sem palavras nem visões: Deus manifestou-se, portanto, aos apóstolos através da mente de Cristo como outrora a Moisés por meio de uma voz que vinha do ar. E assim, à voz de Cristo, tal como àquela que Moisés ouvia, pode chamar-se a Voz de Deus. Nesse sentido, podemos afirmar que a Sabedoria divina, isto é, a Sabedoria que é superior à do homem, assumiu em Cristo a natureza humana e Cristo foi o caminho da salvação.” (TTP, I, p. 22, o destaque é nosso; cf. também: *Ibidem*, III, p. 74). A passagem sugere – apenas sugere, não afirma de maneira assertiva – que Cristo teria atingido aquele grau de perfeição de que fala a *Ética* sob a rubrica de “homem livre”. Com isso, e à luz do que é dito na obra sobre o assunto e que aqui reproduzimos, Cristo parece ser o *único caso* de “homem livre” de que se tem notícia historicamente. Seria esse o caso? Pensamos que essa dificuldade é facilmente dirimida quando se leva em conta duas coisas: em primeiro lugar, pelo método *ex sola Scriptura*, Espinosa está a falar de Cristo *tal como a Bíblia o apresenta*, de modo que, quando fala de Cristo, é como se Espinosa estivesse falando de uma personagem. Não surpreende que seja assim, afinal, no *Tratado Teológico-Político* Espinosa discorre sobre personagens míticas (Adão e Caim) no mesmo tom com que discorre sobre Cristo e todas as demais personagens; em segundo lugar, pela primeira regra de vida estabelecida no parágrafo 17 do *Tratado da Emenda do Intelecto*, qual seja, falar conforme a compreensão do vulgo. Sabemos, pela historiografia, que os leitores prioritários de Espinosa são os calvinistas heterodoxos em seu próprio país (cf. Meinsma, 1983).

462 Cf., por exemplo, Ep. 44, a menção a Tales de Mileto.

463 TP, II, 5; *Ibidem*, II, 8; *Ibidem*, III 18.

464 “Por outro lado, o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo comovido; mas, cômico de si, de Deus e das coisas por alguma necessidade eterna, nunca deixa de ser, e sempre possui o verdadeiro contentamento do ânimo” (E, V, P42, Esc.). A passagem em questão é relevante para a defesa de nosso ponto de vista. Pois, se o sábio “*nunca* deixa de ser, e *sempre* possui o verdadeiro contentamento do ânimo” (o destaque é meu), note-se que aqui Espinosa faz menção ao sábio “enquanto considerado como tal” [*quatenus ut talis consideratur*]. Essa expressão indica estar Espinosa falando de uma abstração.

[*vivendi institutum*] convém otimamente com nossos princípios e com a prática comum; por isso, se não é a única, esta *regra de vida* [*vivendi ratio*] é a melhor e cabe recomendá-la de todas as maneiras, e nem é preciso tratar disso mais clara nem prolixamente⁴⁶⁵.

Se o sábio só é sábio por ser mais apto ao múltiplo simultâneo, tal aptidão deriva, como se vê nessa passagem, não da fruição contínua e irreversível da beatitude – pois, como vimos há pouco, *contínua* é a variação em que vivemos dada a potência das causas externas que superam a nossa –, mas de uma *ratio vivendi*, isto é, uma “regra de vida”. O que devemos entender por “regra de vida”? O exame desse conceito exige que se leve em conta o emprego, na obra, das expressões *vera vita* [verdadeira vida] e *ratio vivendi* [regra de vida], bem como de algumas outras expressões a estas correlatas.

No Escólio da IV, P 73, ao abordar a “verdadeira liberdade do homem”, a qual é referida à fortaleza de ânimo (combinação de firmeza e generosidade), Espinosa faz menção às coisas que dizem respeito à “verdadeira vida e religião” [*vera vita & Religio*]: que “o homem forte não tem ódio a ninguém, não se ira com ninguém, não inveja, não se indigna, não tem despeito por ninguém e de modo algum se ensoberba”. A estas palavras, Espinosa acrescenta um argumento fundamental:

/.../ o homem forte considera, *primeiramente* [*apprimè*], que tudo segue da necessidade da natureza divina, e por conseguinte tudo o que ele pensa ser molesto e mau, e tudo que além disso parece ímpio, horrendo, injusto e torpe, origina-se de que concebe as próprias coisas desordenada, mutilada e confusamente, e por isso ele se esforça *primeiramente* [*apprimè*] para conceber as coisas como elas são *em si* e para afastar o que impede o verdadeiro conhecimento, tal como o Ódio, a Ira, a Inveja, o Escárnio, a Soberba e outras coisas deste tipo, que mostramos no que precede; e, assim, esforça-se o quanto pode, como dissemos, para agir bem e alegrar-se⁴⁶⁶.

Ao cabo, argumenta nosso autor que demonstrará “até que ponto se estende a virtude humana para conseguir isso, e o que ela pode”⁴⁶⁷. Especialmente relevante nessa passagem é a expressão *apprimè*, “primeiramente”, que remetem ao conceito do qual a sabedoria é imagem.

465 E, IV, P. 45, Esc., o destaque é meu.

466 *Ibidem*, IV, P 73, Esc., o destaque é nosso.

467 *Ibidem*, *idem*. Cf. também *Ibidem*, IV, Ap., Cap.32.

O exercício da liberdade consiste em conceber, em cada situação, que tudo segue da necessidade da natureza divina (afastando com isso a imagem da vontade livre, do vício e da culpa), isto é, em conceber as coisas como elas são em si (afastando com isso o que impede o verdadeiro conhecimento, ou seja, o não conceber as coisas em ordem e na sua particularidade).

No *Tratado Teológico-Político*, Espinosa argumenta de que maneira Salomão, figurado como um “Rei Sábio”, concebe a verdadeira vida à maneira da *Ética*. Para ele, a “fonte da verdadeira vida” [*vera vita fons*] reside no entendimento humano. Segundo Espinosa, Salomão “ensina por palavras bem explícitas que o entendimento dá ao homem a beatitude e a felicidade e bem assim a verdadeira tranquilidade de ânimo [*veram animi tranquillitatem*]”. Amparando-se em Salomão, argumenta Espinosa que a sabedoria é o entendimento – *sapientia sive intellectus* – e contrapõe aos ímpios [*impii*] não os piedosos, mas os sábios [*sapiens*], e conclui:

Por isso, a felicidade e a tranquilidade de quem cultiva o entendimento natural, de acordo ainda com Salomão, não depende do império da fortuna [*ab imperio fortunae*] (isto é, do auxílio externo de Deus), mas sim e principalmente da sua própria virtude interior [*a sua interna virtute*] (isto é, do auxílio interno de Deus). Por outras palavras, conserva-se sobretudo através da vigilância, da atividade e dos bons conselhos [*vigilando, agendo et bene consulendo*]⁴⁶⁸.

Em duas passagens, Espinosa aborda aquilo que se contrapõe à verdadeira vida: de um lado, a superstição, que “odeia acima de tudo os que cultivam a verdadeira ciência e a

468 TTP, IV, pp. 77-8. O ponto central da menção a Salomão é que o culto segundo a verdadeira religião pode ser tanto o “culto”, tradicionalmente entendido, como pode ser o culto no sentido etimológico do termo, isto é, um cultivar, uma conduta.

verdadeira vida”⁴⁶⁹; de outro, a inveja e a má vontade⁴⁷⁰, que leva os homens a apetecer a glória de serem os únicos a estar bem⁴⁷¹.

Feitos esses apontamentos, emerge inevitavelmente a questão: até que ponto se pode alcançar a “verdadeira vida”? A pergunta é tão mais importante quando se considera que, a depender do que se entende por “verdadeira vida”, ela vocaliza, com outras palavras, a mesma pergunta que já fora por nós respondida na negativa: até que ponto é possível ao homem alcançar a estatura de “homem livre”? Para responder a essa questão, cumpre adentrarmos no terreno da *ratio vivendi* e, quando for ocasião, voltaremos ao terreno da *vera vita*. Do encontro entre uma e outra surgirá a resposta.

Entremos no terreno da regra de vida. Para tanto, é indispensável recorrer ao capítulo IV do *Tratado Teológico-Político*, dedicado à lei divina. Com vistas a distinguir lei humana de lei divina, Espinosa explicita o duplo sentido de “regra de vida”: pode-se entender a regra de vida por decisão própria [*ex proprio decreto*], isto é, regida pela razão, e a regra de vida por decisão alheia [*ex alieno decreto*], isto é, externamente imposta. Aquela pertence à *Ética*; esta, dirá Espinosa tratar-se da regra com a qual os legisladores “procuram conter o vulgo, tanto quanto é possível fazê-lo, assim como se segura um cavalo com a ajuda de um freio”. Em resumo:

Não sendo, portanto, a lei mais do que uma regra de vida [*ratio vivendi*] que os homens prescrevem a si mesmos ou a outros com determinada finalidade, parece que a devemos distinguir em humana e divina. Por lei humana, entendo uma regra de vida [*rationem vivendi*] que serve unicamente para manter a segurança do indivíduo e da coletividade; por lei divina, entendo uma regra [*ratio*] que diz respeito apenas ao soberano bem, isto é, ao verdadeiro conhecimento e amor de Deus⁴⁷².

469 *Ibidem*, II, p. 32.

470 “A verdadeira felicidade e beatitude do indivíduo consiste unicamente na fruição do bem e não, como é evidente, na glória de ser o único a fruir quando os outros dele carecem; quem se julga mais feliz só porque é o único que está bem, ou porque é mais feliz e mais afortunado que os outros, ignora a verdadeira felicidade e beatitude. Porque a alegria que assim se experimenta, a menos que seja infantil, não pode resultar de outra coisa que não seja a inveja e a má vontade. Exemplificando: a verdadeira felicidade e beatitude dum homem consiste apenas na sabedoria e no conhecimento da verdade e não em ser mais sábio do que os outros ou no fato de eles não possuírem o verdadeiro conhecimento, pois isto não acrescenta absolutamente nada à sua sabedoria, que o mesmo é dizer, à sua verdadeira felicidade. Quem, por conseguinte, se regozija por tal fato, regozija-se com o mal dos outros, é invejoso e mau e não conhece nem a verdadeira sabedoria nem a tranquilidade da verdadeira vida [*verae vitae tranquillitatem*]” (*Ibidem*, III, pp. 50-1).

471 Daí que a vocação dos hebreus não pode ter sido serem os únicos a usufruir da verdadeira vida (cf. *Ibidem*, III, pp. 54-5).

472 TTP, IV, pp. 67-70. Espinosa inicia o argumento afirmando que a palavra lei aplica-se às coisas naturais “metaforicamente” [*per translationem*]. Isso porque, como vimos anteriormente, a “primeira significação” da palavra é dada pelo vulgo.

Se a regra de vida é de fato central na obra, a passagem dá a entender haver um dilema entre ser conduzido pela razão, de um lado, e ser contido da mesma maneira como um cavalo é contido pelas rédeas, de outro; noutros termos, parece confirmar e mesmo reforçar a polarização entre o sábio e o ignorante. Assim vista, a passagem parece sugerir que nos equivocamos ao recusar o dualismo que separa o “sábio” do “ignorante”. Corrobora essa hipotética leitura o que é dito no Escólio da IV, P 66, que trata do apetecer sob a conduta da razão. Após ter argumentado que o homem só conduzido pelo afeto “faz aquilo que ignora ao máximo”, ao passo que o homem conduzido pela razão “não se comporta à maneira [*morem*] de ninguém, a não ser à sua própria, e faz somente o que sabe ser o primordial na vida [*in vitâ prima*], e que por isso ele deseja ao máximo”, Espinosa dirá: “assim, ao primeiro chamo servo, porém chamo livre ao segundo, sobre cujo engenho e regra de vida [*vivendi ratione*] gostaria de fazer ainda algumas observações”⁴⁷³. Essas palavras reconduzem o sábio ao lugar de onde quisemos tirá-lo?

Para responder a essa questão, cumpre examinar com atenção, na obra de Espinosa, as duas dimensões da regra de vida. A primeira, *ex proprio decreto*, também chamada de “verdadeira regra de vida”, resume-se a muito poucos preceitos: “a purificação da vontade, a prática, ou seja, o hábito das virtudes, que o mesmo é dizer das boas ações e, finalmente, a ajuda prestada aos pobres [*inopi*]”⁴⁷⁴. Vale notar que seu avesso é dado pela prática de homens que Espinosa vê em seu próprio tempo, pautada pela discórdia, pelo ódio e pelo desejo de dominar através das invenções⁴⁷⁵. Especialmente interessante é o fato de essa regra de vida poder ser alcançada, ou adotada tanto por meio da luz natural como por meio da religião:

As verdades de natureza meramente especulativa que a Escritura pretende ensinar são, essencialmente, as seguintes: existe um Deus, ou seja, um ser que fez, dirige e sustenta todas as coisas com suma sabedoria, que cuida dos homens, ou melhor, daqueles que vivem piedosa e honestamente, já que aos outros os castiga com numerosos suplícios e os aparta dos bons. Tudo isso a Escritura demonstra apenas pela experiência, quer dizer, pelas histórias que narra, sem apresentar nenhuma definição dessas coisas e adaptando todas as

473 E, IV, P 66, Esc. As observações de que faz menção no final do Escólio são feitas numa sequência que vai das proposições IV, P 67 a 73, exceto a proposição IV, P 68. Ao cabo, No Apêndice da mesma Parte, Espinosa promete fazer um resumo em capítulos daquilo que dispersamente apresentou como a “correta regra de vida [*rectâ vivendi ratione*]” (*Ibidem*, IV, Ap.).

474 TTP, V, p. 81.

475 *Ibidem*, VII, pp. 114-5.

palavras e todos os argumentos à compreensão da plebe. É que, muito embora a experiência não possa fornecer de tais coisas nenhum conhecimento claro nem ensinar o que é Deus e de que forma ele conserva e dirige todas as coisas e cuida dos homens, ela pode pelo menos instruir e esclarecer os homens o suficiente para lhes imprimir no ânimo a obediência e a devoção. Assim sendo, creio que resulta claro a quem e por que razão é necessária a fé nas histórias que vêm nos Livros Sagrados. É, com efeito, evidente, pelo que acabei de expor, que o conhecimento e a fé nessas histórias são extremamente necessários ao vulgo, cuja maneira de ser é incapaz de perceber as coisas clara e distintamente. Por outro lado, quem não acredita nessas histórias porque não crê que Deus exista e providencie pelas coisas e pelos homens é um ímpio. Porém, aquele que as ignora e todavia reconhece pela luz natural que Deus existe, etc., e observa, além disso, a verdadeira regra de vida [veram vivendi rationem] esse possui inteiramente a beatitude, mais até do que o vulgo, pois além de opiniões verdadeiras tem, acima de tudo, um conceito claro e distinto⁴⁷⁶.

Dessa passagem, são dignas de nota duas coisas: primeiro, que o simples dualismo pio *versus* ímpio, à maneira da tradição, é afastado e, em seu lugar, subsiste uma tríade, com um terceiro elemento entrando em cena, qual seja, daquele que ignora as histórias mas, porque reconhece Deus pela luz natural etc., observa a verdadeira regra de vida; segundo, que ambos – o que reconhece a luz natural e o vulgo – possuem a “beatitude”, embora aquele a possua “mais”, num sentido muito preciso: porque, além das opiniões verdadeiras – que, supõe-se, o vulgo também tem, ao contrário do que julgavam os antigos judeus⁴⁷⁷ e, podemos acrescentar, a tradição –, aquele tem, “acima de tudo, um conceito claro e distinto”.

O fato de Espinosa ter dito aqui, aberta e explicitamente, que o vulgo, entendido como o comum dos homens, também possui a beatitude não é de pouca importância⁴⁷⁸. Quanto a isso, atente-se para o próprio título do capítulo XIII do Tratado Teológico-Político: “*Onde se mostra que a Escritura só ensina coisas muito simples e não tem por objetivo senão a obediência; mesmo da natureza de Deus, ela não ensina senão aquilo que os homens podem imitar [imitari] através de uma certa regra de vida [certa vivendi ratione]*”. A regra de vida

⁴⁷⁶ TTP, V, 90-1.

⁴⁷⁷ *Ibidem*, V, pp. 92-3.

⁴⁷⁸ Veja-se, por exemplo, as passagens em que Espinosa mostra de que maneira o vulgo era exortado a seguir a verdadeira regra de vida, a qual, no caso dos hebreus, “foi mais uma escravidão que uma verdadeira liberdade”. Cf. *Ibidem*, II, 45-9.

pode ser imitada da natureza de Deus. Isso permite que o conceito de “verdadeira vida” seja transformado, extendendo-se do campo da luz natural ao campo vulgar, o que é realizado nos capítulos XIII e XIV do tratado. Neles, o conceito de verdadeira vida dá lugar ao conceito de “modelo de verdadeira vida” [*vera vitae exemplar*], que é Deus, tal como as principais narrativas históricas o apresentam.

Segundo Espinosa, a divina justiça e caridade são os “atributos que os homens podem imitar [imitari] mediante uma certa regra de vida [certe vivendi ratione]” e, referindo-se a João, afirma nosso autor que “quem tem a virtude da caridade possui realmente Deus e o conhece”. Com isso, Deus é modelo da verdadeira vida porque é sumamente justo e sumamente misericordioso⁴⁷⁹. No capítulo XIV, concluirá Espinosa que todos aqueles que obedecem a Deus, seguindo essa regra de vida [*vivendi ratione*], “obtêm a salvação, ao passo que os outros, os que vivem sob o império dos prazeres [*sub imperium voluptatum vivunt*], estão perdidos”, e que “se os homens não acreditassem firmemente nisso, não haveria nenhuma razão para preferirem obedecer antes a Deus do que submeterem-se aos prazeres [*Deo potius quam voluptatibus obtemperare mallent*]”⁴⁸⁰.

Tendo mostrado que a verdadeira regra de vida, aquela *ex proprio decreto*, é também compartilhada pelo vulgo, aqui entendido como o comum dos homens, ainda assim cumpre examinar de que maneira exatamente a verdadeira regra de vida é adquirida pela luz natural, e se essa aquisição permite reestabelecer o lugar do “sábio” que outrora procuramos criticar. Para tanto, não há melhor passagem na obra de Espinosa do que o Escólio da V, P 10, que trata do poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem do intelecto,

479 TTP, XIII, pp. 211-2, o destaque é nosso. Cf. também *Ibidem*, XIV, p. 219. *Conhece-o* porque tem a virtude da caridade, e não por ter atingido o cume da sabedoria. Como contrapartida, dirá Espinosa: “se ele é fogo, espírito, luz, pensamento, etc., isso não tem nada a ver com a fé, tal como o saber por que é que ele é modelo de verdadeira vida, se é porque tem uma vontade justa e misericordiosa ou porque todas as coisas são e agem por ele e, conseqüentemente, se é também por ele que nós compreendemos e vemos o que é verdadeiro, justo e bom. Seja o que for que cada um pense a respeito de tais questões, é indiferente. /.../ Em segundo lugar, também não interessa para a fé se uma pessoa acredita que Deus está em toda parte em virtude da sua essência ou da sua potência, se refere as coisas pela liberdade ou pela necessidade da natureza, se prescreve leis tal como faz um príncipe ou se as ensina como verdades eternas, se o homem obedece a Deus por livre-arbítrio ou pela necessidade do decreto divino, se, enfim, a recompensa dos bons e o castigo dos maus é natural ou sobrenatural. Do ponto de vista da fé, repito, essas questões e outras semelhantes não têm nenhuma importância, seja qual for a maneira como são entendidas, contanto que daí se não tente extrair maior liberdade para pecar ou para ser menos obediente a Deus.” (*Ibidem*, XIV, pp. 220-1).

480 *Ibidem*, XIV, p. 220. Dada a contraposição entre a regra de vida e o *imperium* da *volumptas*, é muito curioso que a vocábulo *volumptas* não seja sequer mencionado na *Ética*. Tampouco no *Tratado da Emenda do Intelecto* o termo figura. Observamos a ocorrência do termo em poucas passagens da obra: BT, XVII (no qual é exposta a filosofia de Aristóteles); TP, II, 6; TTP, II, p. 46; *Ibidem*, XII, pp.197-8; *Ibidem*, XVI, pp. 239 e 241. Em todas elas, o argumento é o mesmo: os homens deixam-se entregar aos prazeres, ou são por eles arrastados.

quando nos defrontamos com afetos contrários a nossa natureza. Fazendo menção à “reta regra de viver ou certos dogmas de vida”, diz Espinosa no Escólio:

Por este poder de corretamente ordenar e concatenar as afecções do Corpo, podemos fazer com que não sejamos facilmente afetados por afetos maus. Pois (pela prop. 7 desta parte) requer-se uma maior força para coibir Afetos ordenados e concatenados segundo a ordem do intelecto do que para coibir os incertos e vagos. Portanto, o melhor que podemos fazer enquanto não temos o conhecimento perfeito de nossos afetos é conceber uma reta regra de viver ou certos dogmas de vida [*rectam vivendi rationem, seu certa vitae dogmata*], confiá-los à memória e aplicá-los continuamente às coisas particulares que frequentemente se apresentam na vida, para que assim nossa imaginação seja largamente afetada por eles e eles nos estejam sempre à mão [*ut sic nostra imaginatio latè iisdem afficiatur, & nobis in promptu sint sempe*]. P. ex.: pusemos entre os dogmas de vida (ver prop. 46 da parte IV com seu esc.) vencer o Ódio com Amor ou Generosidade, e não compensá-lo com Ódio recíproco. E para que tenhamos esta prescrição da razão sempre à mão quando for preciso, cumpre pensar e meditar frequentemente nas injúrias comuns dos homens, bem como na maneira e na via pela qual são repelidas otimamente pela Generosidade; com efeito, assim uniremos a imagem da injúria à imaginação deste dogma, e ele nos estará sempre à mão (pela prop. 18 da parte II) quando sofrermos injúria. De fato, se também tivermos à mão a regra do que nos é verdadeiramente útil [*rationem nostri veri utilis*], bem como do bem que segue da amizade mútua e da sociedade comum, e, além disso, levarmos em conta que da reta regra de viver se origina o sumo contentamento do ânimo [*ex rectâ vivendi ratione summa animi acquiescentia oriatur*] (pela prop. 52 da parte IV), e que os homens, como o resto, agem pela necessidade da natureza; então a injúria, ou seja, o Ódio que dela costuma originar-se, ocupará uma parte mínima da imaginação e será facilmente superada [*minimam imaginationis partem occupabit, & facilè superabitur*]; e se a Ira, que costuma originar-se das maiores injúrias, não for tão facilmente superada, contudo, ainda que com flutuação do ânimo [*quamvis non sine animi fluctuatione*], ela será superada [*superabitur*] em um espaço de tempo muito menor do que se não tivéssemos meditado previamente sobre estas coisas, como é patente pelas prop. 6, 7 e 8 desta parte. Do mesmo modo, cumpre pensar na Firmeza para

que se derrube o Medo; a saber, cumpre enumerar e imaginar frequentemente os perigos comuns da vida e a maneira como podem ser otimamente evitados e superados pela presença de espírito e pela fortaleza. É de notar, porém, que ao ordenar nossos pensamentos e imagens [*nobis in ordinandis nostris cogitationibus, & imaginibus*], cumpre-nos sempre prestar atenção (pelo corol. da prop. 63 da parte IV e prop. 59 da parte III) àquilo que é bom em cada coisa, para que assim sejamos determinados a agir sempre pelo afeto de Alegria [*ut sic semper ex Laetitiae affectu ad agendum determinemur*]. P.ex.: se alguém vê que persegue excessivamente [*nimis*] a glória, que ele pense em seu uso correto [*recto usu*], no fim em vista do qual cabe persegui-la e nos meios para poder adquiri-la, mas não em seu abuso, vanidade [*abusu, & vanitate*], na inconstância dos homens ou em outras coisas deste tipo, sobre as quais ninguém pensa senão por perturbação do ânimo; com efeito, tais pensamentos afligem ao máximo os maximamente ambiciosos quando estes desesperam de alcançar a honra que ambicionam; e, ao vomitar Ira, querem parecer sábios. Por isso é certo serem ao máximo desejosos de glória aqueles que ao máximo clamam contra o seu abuso e a vanidade do mundo. E isto não é próprio somente aos ambiciosos, mas é comum a todos aos quais a fortuna é adversa e que são impotentes de ânimo. Pois, sendo pobre, também o avaro não cessa de falar do abuso do dinheiro e dos vícios dos ricos, e não faz outra coisa senão afligir-se e mostrar aos outros que suporta com dificuldade não apenas sua pobreza, mas igualmente as riquezas alheias. Assim também aqueles que são mal recebidos pela amante não pensam em nada além da inconstância das mulheres, de seu ânimo falaz e de seus outros decantados vícios, os quais eles rapidamente devolvem ao esquecimento tão logo voltem a ser acolhidos pela amante. Portanto, quem se aplica em moderar seus afetos e apetites só pelo amor da Liberdade [*Qui itaque suos affectûs, & appetitûs ex solo Libertatis amore moderari studet*] empenha-se, o quanto pode, em conhecer as virtudes e suas verdadeiras causas, e em encher o ânimo do gozo que se origina do verdadeiro conhecimento delas; mas de jeito nenhum em contemplar os vícios humanos, difamar os homens e regozijar-se com uma falsa espécie de liberdade. E aquele que diligentemente observar estas coisas (e, de fato, não são difíceis) e exercitá-las [*diligenter observabit (neque enim difficilia sunt)*,

& *exercebit*], em breve espaço de tempo poderá dirigir suas ações, no mais das vezes [*plerumque*], pelo império da razão [*ex rationis imperio*]⁴⁸¹.

Dessa longa passagem, podemos tirar quatro importantes conclusões: em primeiro lugar, e em sintonia com o que se lê no parágrafo 17 do *Tratado da Emenda do Intelecto*, que a regra de vida é necessária enquanto (*na prática*, porque) não temos o conhecimento perfeito de nossos afetos – ou seja, sua legitimidade ampara-se na impossibilidade, teoricamente parcial, na prática total, da consecução daqueles objetivos; em segundo lugar, que ela deve ser aplicada às coisas particulares que frequentemente se apresentam na vida, “para que assim nossa imaginação seja largamente afetada por eles” – ou seja, sua validade está associada ao universo da prática; em terceiro lugar, que, assim procedendo, o ódio “ocupará uma parte mínima da imaginação e será facilmente superada” por um afeto contrário, “ainda que com flutuação do ânimo”, que nossos pensamentos e imagens serão ordenados, “para que assim sejamos determinados a agir sempre pelo afeto de Alegria” e que, mesmo aquele que consegue ao fim e ao cabo dirigir suas ações pela razão, ele o faz não sempre, mas “na maior parte do tempo” – ou seja, seu terreno é inteiramente o da vida afetiva e seu estatuto, relacional e situacional; em quarto lugar, que esse proceder é um esforço em moderar os afetos e apetites “só pelo amor da Liberdade” – ou seja, *porque imaginamos uma liberdade total e ela é causa em nós de alegria, de que somos cônscios, somos movidos a buscá-la; e, não obstante não atinjamos nosso objetivo (imaginário), essa busca é, ela própria, o objetivo perseguido (conceitual)*. Noutros termos, o esforçar-se por alcançar a liberdade da mente, e só nele, reside a liberdade possível. Nesses termos, podemos dizer que, em Espinosa, a liberdade – que a essa altura é caracterizada como uma aptidão – possui algum traço de frustração e de resignação⁴⁸².

Na sequência da passagem antes citada em que distingue entre o pio, o ímpio e aquele que, apesar de ignorar as narrativas históricas, segue a verdadeira vida, dirá Espinosa que, assim como este possui inteiramente a beatitude, da mesma maneira de nada vale ler as narrativas da Escritura e nelas depositar uma fé incondicional sem atender à doutrina que a

481 E, V, P 10, Esc..

482 É o que sugere, por exemplo, o emprego do verbo “suportar” no Capítulo 32 do Apêndice do Livro IV: “Mas a potência humana é bastante limitada e infinitamente superada pela potência das causas externas; e, assim, não temos um poder absoluto de adaptar para nosso uso as coisas que estão fora de nós. No entanto, suportaremos com igual ânimo [*aequo animus feremus*] as coisas que nos ocorrerem contra o que postula a regra da nossa utilidade se estivermos cônscios de que cumprimos nossa função, de que a potência que temos não pôde estender-se até o ponto de podermos evitá-las, e de que somos parte da natureza inteira, cuja ordem seguimos” (*Ibidem*, IV, Ap., Cap. 32).

mesma Escritura tenta por esse meio ensinar, ou seja, sem observar a verdadeira regra de vida. Nesse momento, Espinosa emprega uma expressão do maior interesse: estes não procuram “emendar a sua vida” [*vitam emendaverit*]⁴⁸³. No fundo, e em sintonia com a quarta conclusão que tiramos do Escólio da proposição V, P 10, se Espinosa fez um desvio no parágrafo 17 do *Tratado da Emenda do Intelecto* para ali introduzir as regras de vida, é porque a emenda do intelecto não é senão *imagem* da emenda da vida. Até porque, como acabamos de mostrar, essa última é universal: ao vulgo também é dada a possibilidade de seguir a verdadeira regra de vida, não sendo obrigado ele a ler tratado algum⁴⁸⁴.

Todas as considerações feitas até aqui sobre a regra de vida tomam-na em sua dimensão *ex proprio decreto*, ou seja, como lei divina. Resta examinar a outra dimensão da regra de vida, associada à lei humana. Para tanto, examinaremos uma passagem do Livro IV da *Ética*, além de algumas passagens do *Tratado Político*.

A proposição IV, P 37 afirma que “o bem que cada um que segue a virtude apetece para si, ele também o desejará para os outros homens, e tanto mais quanto maior conhecimento de Deus ele tiver”. Em seu segundo Escólio, Espinosa explica a gênese da sociedade:

Mas de que maneira pode ocorrer que os homens, que são necessariamente submetidos aos afetos (pelo corol. da prop. 4 desta parte), inconstantes e variáveis (pela prop. 33 desta parte), possam tornar seguros uns aos outros e ter confiança uns nos outros, é patente pela proposição 7 desta parte e pela proposição 39 da parte III. A saber, nenhum afeto pode ser coibido a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser coibido, e cada um abstém-se de causar dano por temor de um dano maior. É portanto por esta lei que a Sociedade poderá firmar-se, desde que reivindique para si o direito que cada um tem de se vingar e de julgar sobre o bem e o mal; e por isso tenha o poder de prescrever uma regra comum de vida [*communem vivendi rationem*], de fazer leis e firmá-las não pela razão, que não pode coibir os

483 TTP, V, p. 92.

484 Vale aqui acrescentar: “/.../ nele [Jeremias] se afirma que Deus se arrepende da sentença proferida contra ou a favor dos homens quando estes desejam mudar os seus costumes e a sua maneira de viver [*modum vivendi*]. Em contrapartida, não há nada que Paulo ensine mais abertamente que a ideia de que os homens não possuem nenhum domínio sobre as tentações da carne a não ser por uma especial vocação e graça de Deus” (*Ibidem*, II, p. 47). Sobre a vocação ou graça de Deus, atentar para o que é dito no capítulo XIV: “Finalmente, Deus perdoa os pecados aos que se arrependem: de fato, como não há ninguém que não peque, se não se admitisse que era assim, todos desesperariam da salvação e não teriam nenhum motivo para acreditar na misericórdia divina. Mas aquele que acredita firmemente que Deus, pela misericórdia e graça com que rege todas as coisas, perdoa os pecados dos homens, e que por esse motivo se inflama ainda mais de amor para com Deus, esse conhece verdadeiramente Cristo segundo o Espírito e Cristo está nele” (*Ibidem*, XIV, p. 220). Cf. também *Ibidem*, III, p. 52.

afetos (pelo esc. da prop. 17 desta parte), mas por ameaças. E esta Sociedade, que se firma pelas leis e pelo poder de se conservar, é denominada *Civitas*, e aqueles que são defendidos pelo direito dela, Cidadãos⁴⁸⁵.

Examinaremos essa passagem mais detidamente na Parte 2. Por ora, interessa notar que o poder que a sociedade tem de prescrever uma “regra comum de vida” não advém de uma transferência de poder, mas do que podemos denominar como o *conatus* comum: pelo esforço de perseverar na existência, cada um abstém-se de causar dano aos demais por temor de um dano maior. Por isso mesmo, quem prescreve não é alguém para quem o poder for transferido, mas a sociedade.

Por sua vez, o *Tratado Político* estabelece a principal diferença entre o estado civil e o estado de natureza: naquele, “todos temem as mesmas coisas e é idêntica para todos a causa de segurança e a regra de vida [*vivendi ratio*]”. Espinosa ainda argumenta que, no estado civil, “quem decide acatar [*obtemperare*] tudo o que a *Civitas* manda, seja porque tema a potência desta ou porque ama a tranquilidade, esse atende realmente, de acordo com o seu engenho [*ex suo ingenio*], à sua segurança e ao seu interesse [*utilitati*]”⁴⁸⁶.

Levando-se em conta essas duas passagens, parece que a metáfora da rédea empregada no *Tratado Teológico-Político*, para além de seu contorno retórico, não permite concluir que a lei humana escraviza. Primeiro, porque a regra comum de vida, na gênese da sociedade, não é prescrita para um homem ou um conselho a quem foi transferido o poder, mas pela sociedade. Segundo, porque aquele que segue a lei atende ao seu interesse, desde que esta não se torne odiosa e não produza o afeto de indignação, como veremos na Parte 2.

Feitas todas essas considerações, pensamos ter agora elementos suficientes para sustentar por que e em que sentido a *ratio vivendi* é o conceito do qual o sábio é imagem. Ela é o viver sob a conduta da razão *na prática*. Por ela o homem age da melhor maneira *não por livre-arbítrio nem por ter alçado à liberdade da mente*, tal como a *Ética* o caracteriza, nem por ter tido o intelecto emendado, até porque *aquele cuja mente foi curada não precisa de nenhuma regra de vida*⁴⁸⁷, mas porque ele é *levado a agir da melhor maneira*, seja porque, ao

485 E, IV, P 37, Esc.2.

486 TP, III, 13. Tanto para um homem como para uma civitas, a melhor regra de vida é aquela que é prescrita pela razão (*Ibidem*, V, 1). Em outras passagens do *Tratado Político*, Espinosa empregará os termos “vida em concórdia” (*Ibidem*, V, 2) e “cultivo da vida” (*Ibidem*, V, 6) para se referir ao melhor *imperium*.

487 Segundo o TIE, se “regra de vida” supõe o *esforço* por “colocar o intelecto no caminho reto” – sendo, dessa forma, um *conatus* da mente –, ela só se faz necessária porque o intelecto não foi ainda curado.

buscar a liberdade ética ou a cura do intelecto, ele supõe como boas certas regras de vida⁴⁸⁸, seja porque ele é contido segundo determinadas regras de vida⁴⁸⁹. Não é marginal o fato de, ao introduzir o desvio no *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa abri-lo com a expressão “porque é necessário viver”⁴⁹⁰. O *conatus*, da perspectiva individual, e o *conatus* comum, da perspectiva da sociedade, são suficientes para impor a adoção de regras de vida.

Dessa maneira, o “verdadeiro sábio”, nas palavras de Espinosa, é menos aquele que *frui* do que aquele que *usufrui*⁴⁹¹. Por sua vez, a chamada “beatitude”, “felicidade”, “salvação”, “sabedoria”, “tranquilidade do ânimo” e outros nomes que se dá para o mesmo, posto que ao fim e ao cabo tudo isso remete à mesma coisa, podem ser alcançadas não só filosoficamente, segundo os passos da *Ética*, mas também pela piedade⁴⁹². De todo modo, em um caso e no outro, é através de uma regra de vida que se chega a “verdadeira vida”.

Tal ordem de questões não é de menor importância no exame da política e da história. Ao debruçar-se sobre esse domínio, nosso autor recusa a imagem tradicional da política como campo da obediência, o que requererá afastar não apenas a imagem hobbesiana do “súdito obediente”⁴⁹³, mas também as figuras do “sábio ordenador”, a quem compete “ordenar e julgar” [*ordinare et iudicare*]⁴⁹⁴, bem como do “sábio surdo-mudo” [*chaham harashim*]⁴⁹⁵, que detém o domínio das formas de regime político.

488 TIE, 17.

489 “Ou que Moisés lhes tenha ensinado mais do que uma norma de vida, não na qualidade de filósofo, de maneira que fossem de livre vontade coagidos a praticar o bem” (TTP, II, p.45); “A fé não requer tanto dogmas verdadeiros como dogmas piedosos, isto é, que levem o ânimo à obediência mesmo que em muitos deles não haja uma sombra de verdade: o que é preciso é que aquele que os abraça ignore que eles são falsos, pois caso contrário tornar-se-ia forçosamente insubmisso” (*Ibidem*, XIV, p.218).

490 TIE 17.

491 Tales de Mileto não é descrito como aquele que *frui* da beatitude de maneira contínua e irreversível, mas como aquele que *usufrui* das riquezas com *moderatio* (Ep. 44).

492 “Deus não exige aos homens, através dos profetas, que conheçam dele outra coisa que não seja a sua divina justiça e caridade, quer dizer, aqueles atributos que os homens podem imitar mediante uma certa regra de vida. /.../ quem tem a virtude da caridade possui realmente Deus e o conhece” (TTP, XIII, pp.211-2); “Deus é o único modelo da verdadeira vida” (*Ibidem*, XIII, p.212); “Existe um Deus, isto é, um ser supremo, sumamente justo e misericordioso, modelo da verdadeira vida /.../. Deus, isto é, esse modelo de verdadeira vida” (*Ibidem*, XIV, pp.219 e 220); “O culto e a obediência a Deus consistem unicamente na justiça e na caridade, isto é, no amor para com o próximo. /.../ Só aqueles que obedecem a Deus, seguindo essa norma de vida, obtêm a salvação” (*Ibidem*, XIV, p.22).

493 Hobbes, *Leviatã*, VIII, p.78.

494 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 1, 6.

495 Maimônides, *Guia dos Perplexos*, I, XXXIV.

PARTE II – A HISTÓRIA EM ESPINOSA

CAPÍTULO 1

Multidão, a face plural de um conceito

Se a razão postula que cada um ame a si mesmo e busque o seu útil⁴⁹⁶; se os homens levam uma vida que se rege por tudo menos pela razão⁴⁹⁷ e que não pode coibir os afetos⁴⁹⁸, e se são sobretudo conduzidos pelo apetite irracional⁴⁹⁹; ademais, se os homens são por natureza invejosos, ou seja, regozijam-se diante da debilidade de seus iguais e, inversamente, entristecem-se por causa da virtude deles⁵⁰⁰; se, finalmente, todos são impedimento uns para os outros, uma vez que todos apetecem por natureza que os outros vivam conforme seu próprio engenho⁵⁰¹, então de que maneira é possível haver concórdia no mundo? Antes até, e indo ao limite, se os homens chegam a ser por natureza inimigos⁵⁰² e esforçam-se o quanto podem por oprimir-se uns aos outros⁵⁰³, como é possível originar-se e manter-se a vida em sociedade sem que nela subsista uma situação de permanente hostilidade? Que alternativa, afinal, oferece Espinosa para explicar a gênese da sociedade face à quimera e à sátira que nos filósofos encontramos?

À luz da tradição, tais questões não seriam problemáticas não fosse o fato de os homens nada poderem menos do que moderar seus apetites⁵⁰⁴, de a religião pouco valer perante os afetos⁵⁰⁵ e de, conseqüentemente, os homens conduzirem-se mais pelo afeto que pela razão⁵⁰⁶. O que tem Espinosa a oferecer – sobretudo quando se leva em conta que, no estado civil, o direito natural não é suprimido, mas vige⁵⁰⁷ – que não uma sociedade de homens aprisionados à inveja, ao ódio, à avareza, à concupiscência etc., pelo qual nenhuma vida social parece ser concebível senão, nas palavras de Hobbes, uma vida “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”⁵⁰⁸? E, no entanto, argumenta Espinosa, mesmo aqueles que vivem “na barbárie e sem organização política [*barbare sine politica*]” e, por isso, “levam uma vida miserável e quase de animais”, só conseguem “o pouco que têm, por miserável e rude que seja, através do

496 E, IV, P 18, Esc.; TP, VII, 4; *Ibidem*, VII, 8; *Ibidem*, VIII, 24.

497 TTP, IV, p. 67.

498 E, IV, P 17, Esc. 2.

499 TP, II, 18.

500 E, III, P 24, Esc.; *Ibidem*, III, P 32, Esc.; *Ibidem*, III P 55, Esc..

501 *Ibidem*, III, P 31, Esc.; *Ibidem*; IV, P 37, Esc. 1. e Esc. 2. ; *Ibidem*, IV, P 4, Esc..

502 TP, II, 14; *Ibidem*, VIII, 1.

503 *Ibidem*, I, 5.

504 E, III, P 2, Esc..

505 TP, I, 5.

506 *Ibidem*, II, 5; *Ibidem*, II, 6; *Ibidem*, VI, 1.

507 *Ibidem*, II, 15; Ep. 50.

508 Hobbes, *Leviatã*, XIII [1999, p. 109].

trabalho mútuo [*mutua opera*], seja de que tipo for”⁵⁰⁹. Como conceber semelhante cooperação?

Na *Ética*, são poucas as passagens dedicadas à gênese da vida em comum. No escólio da proposição IV, P 35, argumenta Espinosa que, a despeito da raridade da vida sob a conduta da razão, os homens “difícilmente podem passar a vida no isolamento [*solitudo*], de modo que a quase todos agrada bastante aquela definição de que o homem é um animal social”, que “da sociedade comum dos homens se originam muito mais comodidades do que danos”, e que, a despeito do que dizem os satíricos, os teólogos e os melancólicos, “os homens, com o auxílio mútuo [*mutuo auxilio*], podem prover-se muito mais facilmente das coisas de que precisam, e só com as forças reunidas podem evitar os perigos que em toda parte os ameaçam”⁵¹⁰. Claro está que essa explicação é insuficiente. É no escólio 2 da proposição IV, 37 que a gênese da sociedade é efetivamente abordada:

No apêndice da primeira parte, prometi explicar o que são o louvor e o

509 TTP, V, p. 85. Não encontramos nos comentadores menção a essa passagem do *Tratado Teológico-Político*. Espinosa não explicita quais seriam os que “vivem na barbárie e sem organização política”, ao contrário de Hobbes, que, empregando o vocábulo “selvagem”, cita nominalmente os povos da América como um caso exemplar de uma vida “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”: “os povos selvagens [*savage people*] de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural [*natural lust*], não possuem qualquer espécie de governo, e vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida que acima referi. Seja como for, é fácil conceber qual seria o gênero de vida quando não havia poder comum a reear, através do gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair, numa guerra civil” (Hobbes, *Leviatã*, XIII [1999, pp. 109-10]). No *Tratado Teológico-Político*, lemos que “os homens, a menos que sejam bárbaros por completo [*prorsus barbari*], não toleram ser tão abertamente enganados e que os façam baixar de súditos a escravos inúteis” (TTP, XVII, p. 255.). Por sua vez, no *Tratado Político*, é dito que “os homens, com efeito, uma vez em paz e abandonado o medo, de bárbaros <e> ferozes [*ferocibus <et> barbaris*] fazem-se a pouco e pouco cidadãos, ou seja, humanos [*civiles seu humani*], e de humanos fazem-se moles e inertes, não procurando distinguir-se uns dos outros pela virtude mas pelo fausto do luxo. A partir daí, começam a aborrecer-se com os costumes pátrios e a adotar os alheios, ou seja, a ser servos” (TP, X 4). Nas demais obras o vocábulo não aparece. À luz dessas passagens, nas quais *barbarus* é, no plano ético, contraposto a humano e, no plano político, associado a deixar-se escravizar, é duvidoso que Espinosa tivesse em mente os povos da América. Ademais, há que se lembrar do episódio no qual, face aos acontecimentos de 1672 em Haia, quando os irmãos de Witt foram assassinados e seus corpos foram mutilados e expostos, Espinosa teria escrito um cartaz com os dizeres *ultimi barbarorum* (“os últimos dos bárbaros”), com o intuito de pregá-lo em algum local próximo dos corpos, o que não se sucedeu porque foi impedido por um hóspede da pensão onde morava (*apud* Dominguez, 1995, p. 199). Levando em conta todos esses elementos e situando-os no conjunto da obra de Espinosa, podemos concluir que o emprego do termo *barbarus* cumpre, em verdade, uma função retórica. Ao mesmo tempo, a afirmação de que “todos os homens, sejam bárbaros ou cultos [*sive Barbari sive culti*], onde quer que se juntem formam costumes [*consuetudines*] um estado civil [*status civilem*]” (TP, I, 7) – considerando que, para os homens do seiscentos, “bárbaro” remete aos povos das Américas – faz um relativo contraponto à ideia, divulgada por cronistas e missionários na América Portuguesa, de que, pela ausência das letras “f”, “l” e “r” na língua falada na costa brasileira, esses povos não tinham “nem Fé, nem Lei, nem Rei” (cf. Gandavo, *História da Província de Santa Cruz, Do Gentio* [2008, p. 122]; Hansen, 2011, p. 31). Interessa-nos especialmente o argumento de que *todos* os homens formam costumes e um estado civil. Em suma, comparado a outros autores, inclusive muito posteriores a ele, Espinosa concebe “estado civil” de maneira mais ampla, como designação de *vida em comum*.

510 E, IV, P 35, Esc..

vitupério, o mérito e o pecado, o justo e o injusto. No que tange o louvor e o vitupério, expliquei-os no escólio da proposição 29 da parte III; quanto aos restantes, será este o lugar de falar deles. Mas antes cumpre dizer umas poucas palavras sobre o estado natural e o estado civil do homem. Cada um existe por sumo direito de natureza e, conseqüentemente, por sumo direito de natureza faz (age) aquilo que segue da necessidade de sua natureza; e por isso por sumo direito de natureza cada um julga o que é bom, o que é mau, e cuida do que lhe tem utilidade conforme seu engenho (ver prop. 19 e 20 desta parte), vinga-se (ver corol. 2 da prop. 40 da parte III) e esforça-se para conservar o que ama e destruir o que odeia (ver prop. 28 da parte III). E se os homens vivessem sob a condução da razão, cada um possuiria (pelo corol. 1 da prop. 35 desta parte) este seu direito sem nenhum dano para outro. Porém, como estão submetidos aos afetos (pelo corol. da prop. 4 desta parte), que de longe superam a potência ou virtude humana (pela prop. 6 desta parte), por isso frequentemente são arrastados [*trahuntur*] em direções diversas (pela prop. 33 desta parte), e são contrários uns aos outros [*invicem*] (pela prop. 34 desta parte) enquanto precisam de auxílio mútuo [*mutuo auxilio*] (pelo esc. da prop. 35 desta parte). Portanto, para que os homens possam viver em concórdia [*concorditer*] e auxiliar uns aos outros, *é necessário que cedam seu direito natural* e tornem uns aos outros seguros de que nada haverão de fazer que possa causar dano a outro. Mas de que maneira pode ocorrer que os homens, que são necessariamente submetidos aos afetos (pelo corol. da prop. 4 desta parte), inconstantes e variáveis (pela prop. 33 desta parte), possam tornar seguros uns aos outros e ter confiança uns nos outros, é patente pela proposição 7 desta parte e pela proposição 39 da parte III. *A saber, nenhum afeto pode ser coibido a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser coibido, e cada um abstém-se de causar dano por temor de um dano maior.* É portanto por esta lei [*lege*] que a Sociedade poderá firmar-se, desde que reivindique para si o direito que cada um tem de se vingar e de julgar sobre o bem e o mal; e por isso tenha o poder de prescrever uma regra comum de vida [*communem vivendi rationem*], de fazer leis e firmá-las não pela razão, que não pode coibir os afetos (pelo esc. da prop. 17 desta parte), mas por ameaças. E esta Sociedade, que se firma *pelas leis e pelo poder de se conservar*, é denominada *Civitas* e aqueles que são defendidos pelo direito dela, Cidadãos. Disso facilmente inteligimos que

nada é dado no estado natural que seja bom ou mau pelo consenso de todos, visto que cada um que está no estado natural cuida apenas do que lhe tem utilidade, e discerne o que é bom ou mau por seu engenho e enquanto tem por princípio apenas sua utilidade, e por nenhuma lei é obrigado a obedecer a ninguém senão a si mesmo. Por isso não pode ser concebido o pecado no estado natural, mas certamente no estado Civil, onde o que é bom ou mau é discernido pelo consenso comum [*communi consensu*] e cada um tem que obedecer à *Civitas*. Portanto, o pecado não é nada outro que a desobediência, a qual por conseguinte é punida só pelo direito da *Civitas* e, inversamente, a obediência é creditada ao Cidadão como mérito, porque por esse motivo é julgado digno aquele que goza das comodidades da *Civitas*. Ademais, no estado natural ninguém é Senhor de coisa alguma por consenso comum [*ex communi consensu*], nem na Natureza é dado algo que possa ser dito deste homem e não daquele, mas tudo é de todos; e por isso no estado natural não pode ser concebida nenhuma vontade de atribuir a cada um o que é seu ou de arrancar de alguém o que é seu, isto é, nada pode ser dito justo ou injusto no estado natural, mas certamente no estado civil, onde o que é deste ou daquele é discernido pelo consenso comum [*ex communi consensu*]. Disso transparece que o justo e o injusto, o pecado e o mérito são noções extrínsecas, e não atributos que expliquem a natureza da Mente. Mas basta sobre isso⁵¹¹.

Não examinaremos aqui todos os pontos que julgamos merecer exame; alguns serão mais adiante abordados. Por ora, chamamos a atenção para dois pontos. Em primeiro lugar, já nessa passagem Espinosa oferece a resposta às indagações com que abrimos o presente capítulo: cada um abstém-se de causar dano aos demais por temor de um dano contrário e mais forte, o que é possível (a rigor, necessário) porque um afeto só é coibido por outro afeto contrário e mais forte. Note-se que Espinosa dá para isso o nome de “lei”, e que dela a razão não participa. Trata-se daquela “lei universal” de que tratamos ao final da segunda parte e que, segundo nosso autor, “está tão firmemente inscrita na natureza humana que temos que colocá-las entre aquelas verdades eternas que ninguém pode ignorar”, a saber, que ninguém despreza o que considera ser bom, a não ser na esperança de um maior bem ou por receio de um maior dano, nem aceite um mal a não ser para evitar outro ainda pior ou na esperança de um maior

511 E, IV, P 37, Esc. 2, o destaque é nosso.

bem; em suma, entre dois bens, escolhe-se aquele que se julga ser o maior, e entre dois males, o que pareça menor⁵¹².

Em segundo lugar, não é casual o emprego, três vezes, da expressão *communi consensu* na passagem citada. Como vimos no capítulo final da primeira parte, na relação entre as partes e o todo opera a oposição entre *inter se consentire* e *inter se discrepare*: as coisas são partes de um todo sempre e quando suas naturezas ajustam-se reciprocamente de maneira a, na medida do possível, entre si concordarem; inversamente, sempre que discrepam, cada uma das partes já é *considerada como* um todo e não mais como parte. Sabemos que *consensus* e *consentire* compreendem ambos a mesma família lexical. Da mesma maneira que as partículas que coexistem no sangue, porque concordam entre si, constituem todas simultaneamente [*simul omnes constituent*] um só fluido, também os indivíduos constituem um só corpo *ex communi consensu*, “por consenso comum”. O emprego do vocábulo *consensus* evidencia não se tratar de um consentimento fraco, atualizado em cada situação de escolha, e que pode ter lugar como pode não ter lugar, mas de um recíproco ajustamento da qual tem lugar um só corpo, porque lastreia-se ontologicamente, está “inscrita na natureza humana”⁵¹³.

Há, contudo, um dado à primeira vista estranho à passagem, o qual não mencionamos. Enquanto o escólio faça menção a “cada um”, a “o homem” e a “os homens”, no enunciado da proposição em questão fala-se daquele que “segue a virtude”: “o bem que cada um que segue a virtude apetece para si, ele também o desejará para os outros homens, e tanto mais quanto maior conhecimento de Deus ele tiver”. A razão desse aparente deslocamento abordaremos algumas linhas adiante, quando examinarmos o *Tratado Político*, pois dela depende a noção de *multitudo*.

Uma espécie de síntese do escólio encontra-se nos capítulos 26 a 28 do Apêndice do Livro IV da *Ética*. Diz o Capítulo 26 que nada há na Natureza de singular além dos homens, cuja mente possa nos regozijar e a que possamos nos unir por amizade ou algum outro gênero de relação [*amicitia, aut aliquo consuetudinis genere*]. Já o Capítulo 27 anuncia a utilidade das coisas que existem fora de nós “*principalmente* para a conservação do corpo”, e que “as coisas *mais úteis* são aquelas que podem alentar e nutrir o corpo para que todas as suas partes consigam cumprir corretamente suas funções”; ainda esse mesmo capítulo informa que parece haver poucas coisas deste tipo na natureza, quando é preciso usar muitos alimentos de

512 TTP, XVI, pp. 237-8.

513 Quanto a isso, vale notar a etimologia do vocábulo *consensus*: *con* (junto) + *sensus* (sentir, perceber).

natureza diversa para nutrir o corpo, que precisa de alimento contínuo e variado. Finalmente, o Capítulo 28 sustenta que, com vistas à reunião dessas coisas, as forças de cada um dificilmente bastariam se os homens não prestassem trabalhos mútuos [*operas mutuas*]⁵¹⁴. A leitura conjunta dos três capítulos mostra a centralidade do homem para a mente (capítulo 26), de um lado, e das coisas externas para o corpo (capítulo 27), de outro, cuja reunião depende da cooperação (capítulo 28). Em ambos os casos, converge-se para a ideia de que nada há mais útil ao homem que o próprio homem⁵¹⁵.

Feitas essas considerações em torno da *Ética*, passamos agora ao exame do *Tratado Político*, uma vez ser essa a obra por excelência dedicada à questão que ora examinamos. E para que se tenha em mente o motivo pelo qual dizemos ser o *Tratado Político* a principal obra para o estudo e a compreensão da gênese da vida em comum, é útil apontar no que as abordagens do tratado e da *Ética* contrastam: é que nesta, como acabamos de ver, figuram na gênese da vida em comum “cada um”, “o homem” e “os homens”⁵¹⁶. No *Tratado Político*, por sua vez, o centro do palco é ocupado pela *multitudo*. Para se ter dimensão da inovação trazida pela última obra de Espinosa, basta dizer que a *multitudo* sequer aparece na *Ética*⁵¹⁷ e que, embora figure no *Tratado Teológico-Político*, sua ocorrência se dá em poucas as passagens e sem semelhante protagonismo⁵¹⁸.

Com vistas à explicação da gênese da vida em comum em Espinosa, nosso percurso terá na *multitudo* seu ponto de apoio e referência. Em verdade, procuraremos extrair da obra um conceito de *multitudo* – pois Espinosa em nenhum momento a define explicitamente. Com isso, pretendemos que explicação e conceituação andem *pari passo*, um jogando luz sobre o outro. Essa investigação conduzirá, ao cabo, a um conceito de história.

Para a construção do conceito de *multitudo*, pensamos que não convém seguir a ordem de exposição do *Tratado Político*, mas a ordem das razões. Isso porque julgamos haver, na obra em questão, três camadas argumentativas em torno do conceito de *multitudo*, que,

514 E, IV, Ap., Cap. 26, 27, 28.

515 *Ibidem*, III, P 18, Esc.; *Ibidem*, IV, P 35, Cor. 1.

516 Há outras passagens da *Ética* que abordam a questão, e que citaremos adiante; todas, contudo, seguem esse padrão.

517 Não no sentido que lhe é atribuído no *Tratado Político*. Na *Ética*, em uma passagem Espinosa emprega a expressão “multiplicidade de causas” [*multitudine causarum*] (*Ibidem*, V, P 20, Esc.). Nos *Pensamentos Metafísicos*, por sua vez, o termo *multitudo* é empregado em oposição a *unitas* (“unidade”) (CM, I, 6). Embora fiel, a tradução de *multitudo* por multiplicidade carece, assim pensamos, de literalidade. A quase totalidade dos comentadores traduz *multitudo* por “multidão”. Julgamos que essa opção é válida em alguns contextos, mas não em todas, como procurarmos mostrar, e dada a conotação, no mundo contemporâneo, da palavra “multidão” e seus correspondentes em outros idiomas, optamos por manter o vocábulo em latim.

518 Neste, figura sobejamente os conceitos de *populo* e de *plebs*. As razões dessa diferença entre os dois tratados examinaremos adiante.

todavia, não obedecem a qualquer ordem expositiva, mas se entrelaçam e se misturam no decorrer dos capítulos. Cada uma delas é polarizada – e por isso podemos distingui-las – por um conceito-chave, quais sejam, princípio [*principium*], instituição [*institutum*] e ordenação [*ordenatio*]⁵¹⁹. Passaremos por cada uma dessas camadas para, ao cabo, mostrarmos como articulam-se e formam, em conjunto, um conceito coerente de *multitudo*.

(a) *Principium, institutum, ordenatio*: as três camadas do conceito

De início, com vistas a que se observe com maior nitidez a diferença com que a gênese da vida em comum é abordada no *Tratado Político* e na *Ética*, convém examinar os parágrafos 15, 16 e 17 do capítulo II do *Tratado Político*. É nesse último parágrafo que a *multitudo* é pela primeira vez introduzida no tratado.

No parágrafo 15, Espinosa afirma a nulidade do direito natural *de um só* no estado natural, onde seria em vão o esforço realizado por cada um para precaver-se de todos, e, inversamente, a validade do direito natural *de cada um* no estado civil, onde os homens têm direitos comuns [*jura communia*], do que conclui: “quantos mais forem os que assim se põem de acordo [*conveninunt*], mais direito têm todos juntos”⁵²⁰. Já no parágrafo 16, nosso autor sustenta que onde os homens têm direitos comuns [*jura communia*] e todos são conduzidos como que por uma só mente [*una veluti mente ducuntur*], é certo que cada um deles tem tanto menos direito quanto os restantes juntos são mais potentes [*potentes*] que ele, ou seja, não tem realmente sobre a natureza nenhum direito *para além daquele que o direito comum* [*commune jus*] *lhe concede*⁵²¹. Com base nessas considerações, o parágrafo 17 define o direito comum e nomeia quem o detém:

Este direito [*jus*] que se define pela potência da *multitudo* [*multitudinis potentia definitur*] costuma [*solet*] chamar-se *Imperium*. E detém-no absolutamente [*absolute tenet*] quem, por consenso comum [*ex communi consensu*], tem a incumbência da república [*curam Reipublicae*], ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos [*jura*], fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc. E se esta incumbência [*cura*] pertencer a um conselho que é composto pela *multitudo* comum [*communi multitudinem*], então o

519 Não é desnecessário lembrar que a distinção entre camadas não é um conceito que figura na obra, sendo antes um recurso analítico que empregamos e que a realidade é uma só e a mesma, não havendo camada alguma no real.

520 TP, II, 15.

521 *Ibidem*, II, 16, o destaque é nosso.

imperium chama-se democracia; mas, se for composto só por alguns selecionados [*selecti*], chama-se aristocracia; e se, finalmente, a incumbência da república [*Republicae cura*] e, por conseguinte, o *imperium* estiver nas mãos de um só, então chama-se monarquia⁵²².

A passagem em questão merece ser examinada com cuidado. Três coisas chamam de pronto a atenção. Em primeiro lugar, a passagem entre os homens tomados isoladamente e a *multitudo* é marcada pelo contraste entre a *potência de um só / de cada um* (implicitamente presentes nos parágrafos 15 e 16, mas mencionada à exaustão nos parágrafos anteriores), e a *potência da multidão*⁵²³. O vocábulo contém conteúdo ontológico, afinal, “poder existir é potência (como é conhecido por si)”⁵²⁴. Em segundo lugar, o direito comum “é definido” pela potência da *multitudo*, do que depreendemos, à luz do conceito de “definição”⁵²⁵, que a potência da *multitudo* pertence à essência mesma do direito comum, *sendo, portanto, dela inseparável, sob pena de esse direito ser destruído*⁵²⁶. Em terceiro lugar, quem “absolutamente detém” esse direito só o detêm “por consenso comum” – isto é, à luz da *Epístola 75*, trata-se esse direito de uma *constituição*, ou seja, todos os indivíduos constituem simultaneamente um corpo, de modo que esse corpo é mais do que a soma das partes (em sintonia com o que é dito no escólio 2 da proposição IV, P 37) – e detém-no *porque* têm a “incumbência da República” – o que esvazia tanto a concepção tradicional de monarquia e de aristocracia, pois ambas são incumbências *de uma República*⁵²⁷, como a ideia tradicional de poder absoluto como aquele poder que é separado ou transcendente, *mesmo quando assim pareça ser*. Tais apontamentos cumprirão papel importante em nossa Conclusão.

Note-se que, ao contrário do escólio da *Ética* há pouco analisado, no parágrafo 17 Espinosa não faz menção a afetos. É claro que os afetos estão aqui pressupostos, uma vez que no estado natural a razão para temer é máxima⁵²⁸. Todavia, o ponto para o qual queremos

522 TP, II, 17.

523 Nesse ponto, é marcante a diferença entre Espinosa e Hobbes, para quem, mesmo no estágio da “união”, posterior ao “consentimento”, o sujeito ainda é “cada um” (cf. Hobbes, *Do Cidadão*, II, V, 6-7; *Leviatã*, XVII, pp. 141-4).

524 E, I, P 11, Dem. (Doutra Maneira).

525 Cf. Parte 1, Capítulo 1.

526 E, II, Def. 2. Daí a razão pela qual, na passagem da *Ética* há pouco citada, Espinosa argumente que a sociedade se firma “pelas leis e pelo poder de se conservar” (o destaque é nosso). Cf. também TP, III, 9.

527 O que aproxima Espinosa de Maquiavel, que, a nosso juízo, objetivou mostrar n’*O Príncipe* que o principado só pode ser estável se tiver conteúdo republicano. Note-se, na passagem da *Ética* sobre a gênese da sociedade, que a cessão do direito de que nela se fala não é absoluta, mas restritiva: a sociedade reivindica para si o direito que cada um tem *de certas coisas*: “*de se vingar e de julgar sobre o bem e o mal*”. Voltaremos a essa questão na Conclusão.

528 *Ibidem*, II, 14-5.

chamar a atenção da leitura conjunta dos parágrafos 15, 16 e 17 é que neles não se confere ao medo a proeminência na *constituição* do direito comum⁵²⁹; esta é conferida à potência da *multitudo*. Porque o foco aqui é a *definição* do direito comum, nessa camada aborda-se a gênese da vida em comum *fora da duração*. E não poderia ser de outra maneira, afinal, não há passagem do estado natural ao estado civil: em primeiro lugar, a *civitas* nunca é dissolvida⁵³⁰, de modo que, rigorosamente falando, não há estado natural, e em toda parte e sempre, onde há homens, há estado civil; em segundo lugar, e em contrapartida, o direito natural vige no estado civil e só nele é válido⁵³¹ (com tudo o que dissemos nos parágrafos iniciais deste capítulo).

Essas considerações oferecem subsídios necessários para a compreensão de por que caracterizamos essa primeira camada de princípio. No início do capítulo II, o mesmo do qual extraímos as citações que ora analisamos, ao explicar a ligação e, a bem dizer, a dependência da potência das coisas naturais em relação à potência de Deus, Espinosa afirmara que “o princípio da existência das coisas naturais, tal como a sua perseverança na existência, não pode concluir-se de sua definição”, e conclui, depois de resumir argumentos já expostos na *Ética* e dos quais tratamos na primeira parte, que “a potência pela qual as coisas naturais existem, e pela qual conseqüentemente operam, não pode ser nenhuma outra senão a própria potência eterna de Deus”⁵³².

À luz do que expusemos na Primeira Parte sobre a Natureza e o *conatus*, sabemos que o princípio da existência da *multitudo* é imanente a ela e, assim sendo, em se tratando do direito comum, a presença desse princípio merece com toda propriedade ser designado por *conatus comum*, a despeito de esse conceito não figurar na obra. Assim, quando dizemos que a *multitudo* tem a potência ou o direito, é ao *conatus* comum que nos reportamos.

Ilumina-se, com isso, algumas afirmações presentes no *Tratado Político*. Por exemplo, que todos os homens, sejam por bárbaros ou cultos, formam um estado civil⁵³³; que os homens, quer sejam conduzidos pela razão, quer não sejam – sabemos que a maioria não é –, ao fundarem um *imperium*, visam ao máximo aquilo que, no estado natural, ainda que em vão, se esforçaria cada um dos que conduzem pela razão⁵³⁴; e que na *civitas* os homens não perdem

529 Inversamente a Hobbes (Hobbes, *De Cive*, V, 4).

530 TP, VI, 2.

531 *Ibidem*, II, 15; Ep. 50.

532 TP, II, 1.

533 *Ibidem*, I, 7.

534 *Ibidem*, VI, 1, o destaque é nosso.

a natureza humana e adquirem uma outra⁵³⁵. Ilumina-se também o sentido da afirmação de que a finalidade do *imperium civil*⁵³⁶ é garantir a paz e a segurança. Essa finalidade não é transcendente, mas imanente; não é uma meta visada, mas a própria “lei universal” inscrita na natureza humana segundo a qual entre dois males, vale o menor, e entre dois bens, vale o maior.

O conceito de *conatus* – no caso, *conatus* comum – é de crucial importância para o que se seguirá na Conclusão, quando recorreremos ao conceito de princípio, tal como aparece no final do *Tratado Político*. Antes de passarmos à camada do *institutum*, porém, é necessário observar a maneira como o *conatus* comum intervém na duração. Como vimos na primeira parte e agora, a série das coisas singulares e móveis não caminha ao largo da série das coisas fixas e imutáveis. Fosse o contrário, o real seria caótico.

Consideramos que a passagem que joga luz sobre a presença do *conatus* comum na duração é a seguinte:

Dado que os homens, como dissemos, se conduzem mais pelo afeto que pela razão, segue-se que não é por condução da razão [*ex rationi ductu*], mas por algum afeto comum [*ex aliquo communi affectu*] que a *multitudo* se põe naturalmente de acordo [*naturaliter convenire*] e *quer ser* conduzida como que por uma só mente [*uni veluti mente duci velle*], ou seja (como dissemos no art. 9, cap. III), por uma esperança ou medo comuns, ou pelo desejo de vingar algum dano comum⁵³⁷.

A presença do *conatus* comum na duração transparece em dois argumentos presentes na passagem que acabamos de ler, a saber, a conveniência a partir de “*algum afeto comum*”, de um lado, e que nesse momento a *multitudo* “quer ser conduzida como que por uma só mente”.

Ao leitor do *Tratado Político*, a expressão “conduzida como que por uma só mente” é familiar⁵³⁸. No que consiste essa ideia? Na *Ética*, lemos que a razão pela qual nada há mais útil ao homem que o homem é “nada haver que os homens possam escolher de preferível para conservar o seu ser do que convir todos em tudo [*omnes in omnibus convenient*]” de maneira tal que as mentes e os corpos de todos “componham [*componant*] como que uma só mente e um só corpo”, e que “todos simultaneamente [*simul*], o quanto possam, se esforcem para

535 TP, IV, 4.

536 *Ibidem*, V, 2.

537 *Ibidem*, VI, 1, o destaque é nosso.

538 *Ibidem*, II, 16; *Ibidem*, III, 2; *Ibidem*, III, 5; *Ibidem*, III, 7; *Ibidem*, VIII, 8; *Ibidem*, 8, 19.

conservar o seu ser, e que todos busquem simultaneamente [*simul*] para si o útil comum a todos [*omnium commune utile*]⁵³⁹. A presença da teoria exposta na Epístola 75, da qual tratamos no Capítulo final da parte precedente, é patente. Assim, na *Ética* e na referida carta, temos o referencial teórico adequado que nos permite compreender, sem espaço para mistério, o sentido da expressão. Mas persiste uma questão: por que só nessa passagem somos informados que a *multitudo* “quer ser” conduzida como que por uma só mente? O que isso quer dizer? A que isso remete?

O parágrafo III, 8 oferece uma pista importante. Uma vez tendo definido “estado civil” como estado de *qualquer imperium*⁵⁴⁰, Espinosa acrescenta ser o estado civil “naturalmente instituído [*instituitur*] para eliminar o medo comum e afastar as comuns misérias, visando ao máximo àquilo por que, no estado natural, ainda que em vão, se esforçaria cada um dos que conduzem pela razão”. A passagem em questão, em torno da instituição *natural* do estado civil, situa-se em um ponto do argumento no qual Espinosa afirma *não ser o estado civil contrário à razão*, posto que a sã razão [*sana ratio*], não ensinando nada contra a natureza, “não pode ditar que cada um permaneça sob o senhorio de si mesmo [*sui juris*] quando os homens estão submetidos aos afetos”, mas, ao contrário, “ensina inteiramente a procurar a paz, a qual não pode obter-se a não ser que os direitos comuns da *civitas* permaneçam inviolados”⁵⁴¹. Se, como há pouco vimos, os homens se põem de acordo “por algum afeto comum” e não por condução da razão, essa conveniência não se contrapõe à razão, antes está de acordo com ela.

A isso acrescenta-se o que é dito no parágrafo III, 2. Após ter apresentado os conceitos fundamentais da política, lemos:.

Do art. 15 do capítulo anterior resulta claro que o direito do *imperium* ou das potestades supremas [*imperii seu summarum potestatum Jus*] não é senão o próprio direito de natureza [*naturae Jus*], o qual se determina [*determinatur*] pela potência, não já de cada um, mas da *multitudo* [*multitudinis*], que é conduzida como que por uma só mente [*quae una veluti mente ducitur*]; ou seja, da mesma forma que cada um no estado natural, o corpo e a mente de todo o *imperium* têm tanto direito quanto vale a sua potência. E assim, cada um, cidadão ou súdito, tem tanto menos direito quanto a própria *civitas* é mais potente que ele (*ver art. 16 do capítulo ant.*), e consequentemente cada

539 E, IV, P 18, Esc..

540 TP, III, 1, o destaque é nosso.

541 *Ibidem*, III, 6.

cidadão não faz ou possui por direito [*jure*] nada a não ser aquilo que pode defender por decreto comum da cidade [*communi Civitatis decreto*]⁵⁴².

A comparação entre essa passagem e o parágrafo II, 17, o primeiro a ser examinado no tópico anterior dedicado ao *principium*, evidencia a razão de a *Ética* ter dito que a *multitudo* “quer ser”. No capítulo II, mencionava-se apenas a potência da *multitudo*; no capítulo III, fala-se de uma potência conduzida (como que por uma só mente). No primeiro, a potência da *multitudo* define o direito; no segundo, ela o determina (limita). Lá, detém absolutamente o direito comum ou o *imperium* quem, por consenso comum, tem a incumbência da República; aqui, o direito se diz “do *imperium* ou das potestades supremas”. O que há efetivamente de novo nessas passagens em relação às anteriores é precisamente a presença das potestades supremas, pessoas concretas com funções concretas na *civitas*, cujo poder é por ela (de)limitado.

A passagem entre querer ser e efetivamente ser (a rigor, como que ser) conduzida por uma só mente demarca, assim pensamos, a fronteira entre o *conatus* comum e o ato (político) de instituição do *imperium* e sua organização (jurídica). O termo *instituto* é abundantemente empregado no *Tratado Político* e designa tanto a fundação do *imperium* (direito comum)⁵⁴³ como sua continuação no tempo. Pelo *Tratado Teológico-Político* sabemos que a instituição, frequentemente associada à lei, ao hábito e ao *imperium*, opõe-se à verdade eterna e à natureza – das coisas se diz que ou são “por instituição” ou são “por natureza”⁵⁴⁴. Essa indicação é importante, haja vista o termo figurar apenas duas vezes na *Ética*⁵⁴⁵. Ela informa que o terreno da instituição é a duração e que sua atuação, por assim dizer, se dá sob circunstâncias históricas determinadas.

Na abertura do *Tratado Político*, imediatamente após a crítica aos filósofos, de que tratamos na Introdução, Espinosa aborda aqueles que, de certa forma, situam-se no polo contrário: os homens práticos, no que se incluem os políticos:

/.../ os direitos comuns [*jura communia*] e os assuntos públicos [*negotia publica*] foram instituídos [*instituta*] e tratados por homens agudíssimos, quer astutos, quer hábeis, e por isso é difícil acreditar que possamos

542 TP, III, 2.

543 *Ibidem*, III, 1.

544 TTP, IV, pp. 71, 73-4; *Ibidem*, V, p. 81; *Ibidem*, XVI, Anotação XXXIV, p. 246. Assim, quando na obra se fala em “direito e instituição de natureza”, fala-se da potência de uma essência singular (TP, II, 8; TTP, XVI, pp. 234, 236).

545 Cf. nota dos tradutores da *Ética* [2015, p. 587].

conceber alguma coisa aplicável [*ex usu*] a uma sociedade comum [*communi Societati*] que a ocasião [*occasio*] ou o acaso [*casus*] não tivessem já mostrado e que os homens atentos aos assuntos comuns [*communibus negotiis*] e ciosos de sua própria segurança não tivessem visto⁵⁴⁶.

O esforço de Espinosa no curso do *Tratado Político* é para mostrar que a instituição, enquanto fundação, condiciona a posterior situação do *imperium*⁵⁴⁷. Não surpreende que, logo na sequência dessa última citação, Espinosa evoque Maquiavel, que teria mostrado os meios de que um príncipe deve usar para dominar (isto é, em face de uma *multitudo* subjugada), os meios que de que a *multitudo* livre deve se valer para resguardar sua liberdade, e a imprudência de uma *multitudo* que retira o tirano, mas não a causa da tirania (causa essa que remonta à fundação do *imperium*).

Espinosa oferece como exemplo dessa imprudência da *multitudo* o episódio que foi a razão próxima que o levou a escrever o *Tratado Político*: o golpe de Estado de 1672 que destituiu e assassinou os irmãos de Witt, aboliu a República e reinstaurou a dinastia da *Casa de Orange* nas *Sete Províncias do Norte*. Diz Espinosa sobre esse período, em alusão à instauração da República anos antes, que “os holandeses julgaram que para obter a liberdade era suficiente afastar o conde e decapitar o corpo do *imperium*, e não pensaram em reformá-lo [*eodem reformando*]”⁵⁴⁸. A questão da mudança de forma será matéria do capítulo X do *Tratado Político*, e que nós examinaremos mais adiante.

Para que se depreenda o caráter determinante da instituição, é útil examinarmos os parágrafos V, 5 e 6, nos quais Espinosa aborda o melhor *imperium*, a saber, aquele no qual os homens passam a vida em concórdia e que se define acima de tudo pela razão. Segundo nosso autor, o *imperium* instituído para esse fim é aquele que a *multitudo* livre [*multitudo libera*] institui, e não aquele que se adquire sobre a *multitudo* por direito de guerra [*jure belli*], e complementa:

Porque a *multitudo* livre [*libera multitudo*] é conduzida mais pela esperança do que pelo medo, ao passo que uma *multitudo* subjugada é conduzida mais pelo medo do que pela esperança: aquela procura cultivar a vida [*vitam colere*], esta procura somente [*tantummodo*] evitar a morte [*mortem vitare*]; aquela, sublinho, procura viver para si, esta é obrigada a ser do vencedor, e

546 TP, I, 2.

547 Tese que havia sido sustentada antes por Maquiavel. Cf. Maquiavel, *Discorsi*, I, 2.

548 TP, IX, 14. Cf. Balibar, 2005, p. 26s.; Balibar, 1990.

daí dizermos que esta é serva [*servire*] e aquela é livre [*libera*]. Assim, o fim [*finis*] do *imperium* de que alguém se apodera por direito de guerra [*Jure belli*] é dominar e ter servos em vez de súditos. E embora entre o *imperium* que é criado pela *multitudo* livre [*libera multitudo creatur*] e aquele que é adquirido por direito de guerra [*juri belli acquiritur*], se atendermos genericamente ao direito [*jus*] de cada um, não haja nenhuma diferença essencial [*essentialis*], contudo, quer o fim, como já mostramos, quer os meios com os quais cada um deles se deve conservar [*conservari*] têm enormes diferenças⁵⁴⁹.

Operando com a clivagem *instituição* versus *aquisição*, a passagem parece limitar-se a operar no campo do que a tradição designa por *jus belli*, o direito de guerra⁵⁵⁰. Todavia, essa é uma visão superficial da passagem. Uma leitura atenta do *Tratado Político* faz transparecer, pelo emprego do conceito de “guerra” [*bellum*], que a questão não se limita à aquisição de uma *civitas* por outra. No curso do tratado, e como veremos na Conclusão, Espinosa refere-se a *imperia* e *civitate* nos quais, apesar de não terem sido conquistados, vivem sob a vigência da *jus belli* e, como tais, são assim caracterizados. Se assim for, a passagem inevitavelmente enseja a seguinte questão: o que faz de uma *multitudo* livre, e outra serva? A pergunta a essa questão só poderá ser satisfatoriamente respondida mediante o exame da *ordenatio* e a consequente conjugação das três camadas.

Uma vez introduzido no *imperium* a *autoridade*, a determinação do direito do *imperium* ou das potestades supremas pela *multitudo* é qualificada: esse lugar é ocupado por todos (democracia), por poucos (aristocracia) ou por um só (monarquia). A rigor, ou por todos ou por poucos, porque nenhum homem é capaz de sozinho sustentar um *imperium*, de modo que, adverte Espinosa, toda monarquia é, na verdade, uma aristocracia tácita⁵⁵¹. Com essa advertência, pode-se conjecturar que Espinosa tenha seguido a trilha deixada por Maquiavel quanto ao conflito fundamental, em todas as *civitate*, entre povo e grandes⁵⁵², muito embora

549 TP, V, 6.

550 Cf. Bove, 2008.

551 TP, VI, 5. “Estão, sem dúvida, muito enganados os que creem que pode acontecer um sozinho obter o direito supremo da *civitas*. O direito, efetivamente, determina-se só pela potência, como mostramos no capítulo II, e a potência de um só homem é, de longe, incapaz de sustentar tão grande peso. Daí acontecer que aquele a quem a *multitudo* elege rei chama para junto de si comandantes, conselheiros e amigos, aos quais confia a sua salvação e a de todos, de tal modo que o *imperium*, que se crê ser abertamente monárquico, na prática [*in praxi*], é realmente aristocrático, não de modo manifesto [*manifestum*], mas latente [*latens*], e por isso mesmo péssimo” (TP, VI, 5). O argumento faz alusão à queixa de Moisés para com Deus (*Nm* 11:10-17).

552 “/.../ em todas as [*civitate*], existem esses dois humores diversos que nascem da seguinte razão: o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo;

multitudo e povo não se sobreponham perfeitamente, como procuraremos argumentar na Conclusão.

Diversamente da incumbência da República, que consiste em um lugar e designa o próprio direito comum mediado pelo consenso comum, as potestades supremas consistem em pessoas singulares e designam a detenção de um direito *jurídico*. Para que se retenha a diferença, cumpre notar que, enquanto o direito definido pela potência da *multitudo*, o qual se costuma chamar *imperium*, é a própria potência da *multitudo*, já o direito das potestades supremas é o direito do *imperium*: é, portanto, um direito (jurídico) de um direito (natural). E porque se tratam de homens, e não de quaisquer homens, mas de autoridades, esse direito jurídico que as autoridades detêm é determinado (limitado, freado) pela potência da *multitudo*.

Na leitura do *Tratado Político*, saltam aos olhos as razões pelas quais o poder das autoridades deva ser freado. Além de todos os apontamentos até aqui feitos sobre a natureza humana – que o direito se estende até onde se estende a potência⁵⁵³, que procurar igualdade entre desiguais é coisa absurda⁵⁵⁴, que não se deve depositar na palavra dada a segurança do *imperium*⁵⁵⁵ e todas as considerações feitas na abertura do presente capítulo –, vale acrescentar o que é dito no prefácio do *Tratado Teológico-Político* em relação ao direito das potestades supremas, a saber, que “muitos se esforçam, com descarado atrevimento, por lhes usurpar em boa parte”⁵⁵⁶.

É nessa camada, ao tematizar a transferência do direito, que se deve situar a expressão *integra multitudo*, tal como exposta no capítulo VII:

É, além disso, certo que cada um prefere governar a ser governado. Ninguém, com efeito, concede voluntariamente o *imperium* a outrem, conforme diz Salústio no primeiro discurso a César. É, por isso, claro que a *multitudo* intacta [*multitudo integra*] nunca transferiria [*transferet*] o seu direito para uns poucos, ou para um só, se pudesse pôr-se de acordo entre si [*inter impam convenire possit*] e se das controvérsias [*controversiis*] que tão frequentemente se desencadeiam nos grandes conselhos [*in magnis consiliis*] não se passasse à sedição [*seditiones*]⁵⁵⁷.

desses dois apetites diferentes, nascem nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença” (Maquiavel, *O Príncipe*, IX [2001, p. 43]).

553 TP, II, 4; *Ibidem*, II, 5; *Ibidem*, VII, 16.

554 *Ibidem*, IX, 4.

555 *Ibidem*, II, 12; *Ibidem*, XI, 2.

556 TTP, Pref., pp. 8-9.

557 TP, VII, 5. Os comentadores preferem traduzir *integra* por “inteira” (Diogo Pires Aurélio, Charles Ramond e D’Émile Saisset). Paolo Cristofolini optou por vertê-la para “compacta”. De nossa parte, pensamos que a tradução que melhor se ajusta ao conceito nesse contexto é “intacta”, tanto por remeter a uma situação

A passagem chama a atenção pelo que nela é implicitamente negado: “se pudesse pôr-se de acordo entre si [*inter impam convenire possit*]”. Ora, como vimos em outra passagem do próprio *Tratado Político*, a *multitudo* pode pôr-se de acordo entre si. Ocorre que, no capítulo VI, quando afirmara que por algum afeto comum a *multitudo* se põe naturalmente de acordo [*naturaliter convenire*] e *quer ser* conduzida como que por uma só mente, era do *principium* que se falava. Aqui, a presença das controvérsias nos grandes conselhos demarca um campo social e político⁵⁵⁸ no qual a divisão social tem lugar, face à qual vislumbra-se uma alteração – daí, como contraposição, a expressão *integra multitudo*.

Se, escreve Espinosa na sequência, a *multitudo* “só transfere livremente para um rei aquilo que é absolutamente impossível ela própria ter em seu poder, ou seja, o dirimir as controvérsias e o decidir com rapidez”⁵⁵⁹, cabe notar que essas duas incumbências – vale lembrar, diversas daquelas de que se falava na primeira camada, fundadas na Natureza – *já nascem sob o manto da divisão social*. Em uma palavra, a diferenciação social nascida no interior mesmo da *multitudo* constrange-a a incorrer na transferência de direito.

Para melhor compreender por que é enfraquecida a aptidão da *multitudo* para se colocar de acordo, é necessário observar dois aspectos dessa camada para o qual Espinosa dá ênfase particularmente nos dois tratados: de um lado, o fato de na *multitudo* ecoar, por assim dizer, a natureza dos indivíduos que a compõem⁵⁶⁰; de outro, o fato de *multitudo* ser conduzida, em particular nos *imperia* aristocrático e monárquico. Quanto a esse segundo ponto, lemos no *Tratado Teológico-Político* não haver nada mais eficaz que a superstição para governar as *multitudines*, que muitos se esforçam por usurpar os direitos das potestades supremas tentando, a pretexto da religião, pôr contra elas o ânimo das *multitudines* [*multitudinis animum*]⁵⁶¹ e que, nas controvérsias, levanta-se contra o rival a fúria da *multitudo*⁵⁶². Já quanto ao primeiro ponto, diz Espinosa:

Que a manutenção do *imperium* depende, antes de mais nada, da fidelidade dos súditos, da sua virtude e da sua perseverança na execução das ordens, a

originária como por conotar aquilo que ainda não sofreu violação.

558 Abordaremos as “controvérsias” mais detidamente no capítulo 2 dessa parte.

559 TP, VII, 5.

560 “/.../ as causas e fundamentos naturais do *imperium* [*imperia causas & fundamenta naturalia*] não devem pedir-se aos ensinamentos da razão, mas deduzir-se da natureza ou condição comum dos homens [*hominum communi natura, seu conditione*]” (TP, I, 7).

561 TTP, Pref., pp. 7-9. Cf. também TP, VIII, 41: “não há de fato nada que mais comova os ânimos da *multitudo* [*multitudinis animos movet*]”.

562 TTP, XVIII, p. 283.

razão e a experiência ensinam-no sem margem para dúvidas. Descobrir, porém, o modo como eles devem ser governados para que mantenham sempre a fidelidade e a virtude já não é assim tão fácil. Todos, com efeito, sejam governantes ou governados, são homens, que o mesmo é dizer, têm tendência para fugir à labuta e procurar o prazer [*ex labore scilicet proclives ad libidinem*]. Aqueles que sabem a qual ponto é mutável o engenho das *multitudines* [*varium multitudines ingenium*] quase que desespera de o descobrir: porque a multidão não se rege pela razão, rege-se pelas paixões, tudo a atrai e deixa-se facilmente corromper, seja pela avareza, seja pelo luxo. Cada qual julga que só ele sabe tudo e quer que tudo seja orientado segundo a sua maneira de ver; conforme pensa que uma coisa lhe tratá lucro ou prejuízo, assim a considera justa ou iníqua, legítima ou ilegítima; por amor à glória, despreza os seus semelhantes e não suporta ser governado por eles; por inveja de um título mais elevado, ou da fortuna, que nunca está igualmente repartida, deseja o mal a outrem e sente prazer nisso; nem vale a pena prosseguir, uma vez que ninguém ignora a que crimes o descontentamento pela sua condição presente e o desejo de novas coisas, a cólera arrebatada, o desprezo pela pobreza, inspiram frequentemente aos homens e quanto essas paixões lhes invadem e agitam os ânimos. Obviar pois, a todos esses males, instituir um *imperium* em que não haja lugar para a fraude, instituir tudo, em suma, de maneira que todos, seja qual for o seu engenho, ponham o direito público à frente de seus interesses privados [*omnia ita instituere, ut omnes, cujuscunque ingenii sint, jus publicum privatis commodis praeferant*], aí é que está a obra, o trabalho a fazer⁵⁶³.

Desses dois elementos, quais sejam, a condição comum dos homens imanente à natureza da *multitudo* e a superstição como instrumento de dominação através do governo da *multitudo*, o segundo equivale a um reforço ou a um maior enraizamento da primeira⁵⁶⁴. Esse reforço, vale notar, ocorre simultaneamente à diferenciação social que se dá em seu interior: Não poderia ser de outra maneira, afinal, é de seu interior não como potência, como *multitudo* íntegra, mas como pluralidade na duração, que surgem tanto os patrícios (na aristocracia) como as famílias, a nobreza e o rei (na monarquia)⁵⁶⁵.

563 TTP, XVII, p. 253.

564 Essa tese está em sintonia com o argumento, evocado na primeira parte, da maneira como se dá a passagem do preconceito inato à superstição condicionada pela doutrina.

565 *Ibidem*, VI, 11-3; *Ibidem*, VIII, 1.

(b) “Para que os homens tenham direitos ratificados e fixos”: estabilidade versus instabilidade

É somente à luz das três camadas, vistas em conjunto, que se pode interpretar os capítulos finais do *Tratado Político*: aqueles dedicados à monarquia (capítulos VI e VII) e à aristocracia (capítulos VIII e IX), bem como o capítulo que trata centralmente da mudança de forma dos *imperia* (capítulo X) e o inacabado capítulo dedicado à democracia, do qual temos apenas os quatro primeiros parágrafos (capítulo XI). *Neles as três camadas como que se combinam.*

Como ponto de apoio para adentrarmos nesse terreno e, com isso, dele extrairmos um conceito de história, examinaremos uma questão que, ao que nos parece, norteou o percurso argumentativo de Espinosa do capítulo VI em diante do tratado, qual seja, do que depende a estabilidade do *imperium* e, inversamente, o que é causa de instabilidade nele? Esse exame permitirá, ao cabo, vislumbrarmos um conceito de *multitudo* mais totalizante. Ao invocar trechos do *Tratado Teológico-Político* no percurso que faremos a seguir, procuraremos mostrar por que razão e de que maneira a *multitudo* está nele *pressuposta*.

Na abertura do capítulo V, dedicado ao fim último e mais elevado de uma sociedade⁵⁶⁶, o leitor depara-se com uma advertência: é necessário diferenciar entre o que é feito segundo o direito [*jure*] e o que é feito da melhor maneira [*optime*]⁵⁶⁷. “Meu desígnio”, admite Espinosa em dado momento, “é unicamente descrever a melhor situação para cada *imperium*”⁵⁶⁸. Todavia, e justamente em razão disso, não são poucas as descrições por ele feitas ao longo do *Tratado Político* de *imperia* mal ordenados e instáveis. Não obstante nosso foco não sejam as descrições, mas o que delas podemos extrair como lição a respeito da divisão social e política no *imperium* e, em última instância, da história, pensamos ser útil fazermos uma breve incursão por elas.

Para tanto, cumpre antes explicar o que Espinosa entende por “ordenação” [*ordinatio*]. Para que o *imperium* possa durar, argumenta Espinosa, é necessário que “as coisas públicas estejam de tal maneira ordenadas [*ordinadae*] que aqueles que as administram, quer se

566 Ep. 84.

567 TP, V, 1.

568 *Ibidem*, VIII, 31.

conduzam pela razão, quer pelo afeto, não possam ser induzidos [*induci*] a estar de má-fé ou a agir desonestamente”⁵⁶⁹. Nessa mesma direção, ao discorrer sobre a monarquia, argumenta Espinosa que em face da natureza humana, “o *imperium* tem necessariamente de ser instituído de tal maneira que /.../ todos sejam levados [*coacti sinti*], espontaneamente ou à força, ou por necessidade, a viver segundo o que prescreve a razão”, e complementa: “o que acontecerá se as coisas do *imperium* se ordenarem [*ordinentur*] de tal maneira que nada do que respeita à salvação comum esteja absolutamente confiado à lealdade de alguém”⁵⁷⁰. Em suma, a ordenação consiste num arranjo institucional tal que, regulando as relações entre os homens, os afetos são estabilizados numa certa direção e, com isso, os homens são levados a agir de uma certa maneira. Nesses termos, a ordenação induz o comportamento por imitação dos afetos⁵⁷¹ – daí Espinosa empregar, no capítulo XI, o termo *aemulatio*, o qual designa a imitação motivada pelo sentimento de rivalidade e o desejo de se igualar⁵⁷².

Embora os capítulos dedicados à monarquia e à aristocracia sejam voltados para a melhor ordenação desses *imperia* – trataremos desse ponto adiante –, neles são, como dissemos, abundantes os apontamentos, as conclusões e os exemplos, explícitos ou implícitos, em torno da má ordenação. Os exemplos mostram que, tanto quanto a boa ou correta ordenação, a má ordenação também estabiliza os (maus) afetos, mas numa direção que conduz à instabilidade do *imperium* e à insegurança.

No caso da monarquia, Espinosa argumenta, por exemplo, ser prova de ignorância [*inscitia*] escolher um rei por causa da guerra sob a justificativa de que a guerra é feita com mais sucesso pelos reis – o que, sugere Espinosa, ocorre em geral, posto ser “sobretudo na guerra que [um rei] pode mostrar a sua virtude e aquilo que todos só nele próprio tem”⁵⁷³. A guerra concentra, aliás, boa parte das censuras feitas por Espinosa à má ordenação dos *imperia* monárquicos. Se, ao invés de estipular, sob certas condições, que todo o povo deve portar armas e dedicar-se ao exército, tal como deduz Espinosa, o rei designar uma parte apenas dos cidadãos para a milícia, além de ter de lhes pagar – o que por si favorece o aumento gradativo da desigualdade entre os cidadãos –, acresce a isso que o rei estará necessariamente a reconhecê-los como superiores aos restantes, quando, por pertencerem a uma milícia permanente, “são homens que só conhecem as artes da guerra, que, em tempo de

569 TP, I, 6.

570 *Ibidem*, VI, 3. Cf. também *Ibidem*, VIII, 24.

571 E, III, P 27; *Ibidem*, III, P 34; *Ibidem*, III, P 40; *Ibidem*, III, P 43.

572 Cf. Tácito, *Anais*, II, 44 [2014, p. 494].

573 TP, VII, 5.

paz, devido ao ócio excessivo, são corrompidos pelo luxo, e que, finalmente, como não têm fortuna de família, não pensam senão em rapinas, discórdias civis e guerras”⁵⁷⁴.

Ainda no que toca à guerra, como Maquiavel, também Espinosa censura a dependência de soldados mercenários, “cujo negócio é a guerra e cuja maior força está nas discórdias e revoltas”. Com eles, adverte Espinosa, ter-se-á lançado os fundamentos de uma “guerra infundável”⁵⁷⁵. Pela mesma razão, Espinosa censura a escolha de alguém para o comando do exército ou de uma parte dele, exceto por extraordinária necessidade, caso contrário a força do *imperium* será confiada àquele a quem se concede o tempo suficiente para alcançar a glória militar e, com ela, “alçar o seu nome acima do nome do rei, /.../ cativar a lealdade dos exércitos, através da liberalidade e das restantes artes, habituais nos chefes, com que estes buscam a servidão para os outros e o mando para si”⁵⁷⁶.

Muitas das críticas feitas por Espinosa à má ordenação dos *imperia* monárquicos gira em torno daqueles que cercam o rei: “o maior perigo para os reis são sempre os que lhes são próximos”. Faz-se aqui alusão aos conselheiros, embora seja válida também para as cortes, que sempre requerem maiores gastos, e nunca destinados à paz⁵⁷⁷. Sobre o conselho, diz Espinosa que se os conselheiros forem vitalícios, “a maior parte dos cidadãos dificilmente [poderá] acalantar alguma esperança de atingir essa honra, de onde se [originará] uma grande desigualdade entre os cidadãos, inveja, boatos e, finalmente, revoltas”. Acrescente-se a isso que, não sendo virtualmente composto o conselho por todos os cidadãos, “quanto menos são os conselheiros e, por conseguinte, quanto mais potentes são, maior é para o rei o perigo de que eles transfiram o *imperium* para um outro”⁵⁷⁸.

Outro aspecto de um *imperium* monárquico mal ordenado diz respeito às associações por matrimônio e à sucessão. Conta Espinosa que “as controvérsias e dissensões nascem principalmente de uma associação por via matrimonial e as questões entre duas *civitate* se resolvem a maioria das vezes pelo direito de guerra”, do que se conclui ser pernicioso para um *imperium* entrar em associação estreita com outro⁵⁷⁹. Essa não é uma questão menor. É importante notar que no único exemplo que oferecerá, ao final do capítulo VII, de *imperium* monárquico que, por assim dizer, aproximou-se de bem ordenado, a saber, o *imperium* dos aragoneses – dizemos que aproximou-se porque nele a liberdade foi mantida não por direito

574 TP, VII, 22.

575 *Ibidem*, VII, 12. Cf. Maquiavel, *O Príncipe*, XII [2001, pp. 57-8].

576 TP, VII, 17.

577 *Ibidem*, VIII, 31.

578 *Ibidem*, VII, 13-4.

579 *Ibidem*, VII, 24.

[*jure*], mas por graça ou favor [*gratia*] –, a liberdade que os aragoneses tinham começou a ruir “quando o reino de Castela ficou em herança a Fernando”⁵⁸⁰. Embora não ofereça nenhum exemplo ou argumento diretamente contrário à má ordenação no que toca aos filhos e à sucessão, as ordenações que Espinosa propõe pressupõem o seu contrário.

Ainda no que respeita ao *imperium* monárquico, Espinosa critica duramente o segredo, basilar nas teorias da razão de Estado. Desde sempre, alerta Espinosa, a cantiga dos que cobiçam para si o *imperium* absoluto foi ser de todo o interesse da cidade que os seus assuntos sejam tratados em segredo “e outras coisas do gênero”, quando, na verdade, “quanto mais se ocultam sob a máscara da utilidade, mais funesta é a escravidão a que arrastam”. Conclui nosso autor ser “insensatez [*inscitia*] querer evitar um pequeno dano com o maior dos males”⁵⁸¹.

Todos esses argumentos e censuras convergem para a ideia fundamental de que “quanto mais o direito do *imperium* é absolutamente transferido para um só, mais facilmente ele pode ser transferido de um para outro”⁵⁸², produzindo permanente instabilidade ao *imperium*, insegurança ao rei e servidão aos súditos. Assim, o alvo de Espinosa são as teorias e a prática do poder absoluto. Dirá Espinosa que conferir todo o poder a um só, se garante a duração do *imperium*, só o faz na base da servidão, da barbárie e do isolamento⁵⁸³. E, mesmo que os súditos conformem-se com a servidão, ainda assim serão, dada sua condição, motivo de insegurança constante ao rei e à corte. Daí a razão de Espinosa afirmar, fazendo alusão à assim chamada monarquia absolutista, que “a *civitas* corre mais perigos por causa dos cidadãos que dos inimigos”⁵⁸⁴. Conclui Espinosa: “como muito bem nota Antonio Perez, usar do *imperium* absoluto é particularmente perigoso para o príncipe, particularmente odioso para os súditos e contrário às instituições, tanto divinas como humanas, conforme mostram inúmeros exemplos”⁵⁸⁵.

Em relação à aristocracia, os exemplos históricos não são menos abundantes. Pela natureza do *imperium* aristocrático, sabe-se que o grande desafio de sua ordenação envolve a proporção entre patrícios e cidadãos. Sendo a proporção insuficiente, acarretará que alguns – os mais destacados, pela razão que for – “*poderão* facilmente chamar tudo a si e aplanar,

580 TP, VII, 24.

581 *Ibidem*, VII, 29.

582 *Ibidem*, VII, 23.

583 *Ibidem*, IV, 6. Espinosa sugere ser esse o caso do Império Otomano, conhecido pelo ocidente europeu no século XVII como “o grande turco” e associado à tirania.

584 *Ibidem*, VI, 6.

585 *Ibidem*, VII, 14.

segundo o costume da humana cobiça, o caminho para a monarquia”, o qual, por sua vez, não nascerá bem ordenada⁵⁸⁶.

Também é grande o risco no *imperium* aristocrático em razão da guerra. Segundo Espinosa, acontece com frequência de os patrícios serem oprimidos pelos seus chefes, o que, segundo ele, é o maior dano para a república, “pois quando se depõe um monarca não se faz uma mudança de *imperium*, mas só de tirano, ao passo que, no *imperium* aristocrático, tal não pode acontecer sem o desabamento do estado e a ruína dos seus maiores homens”. Para tanto, conclui Espinosa, temos funestíssimos exemplos de Roma⁵⁸⁷.

Além da guerra, os negócios privados oferecem risco a este *imperium*, dado que, por sua natureza, de sua estabilidade e vigor depende o engajamento dos patrícios nos negócios públicos. Em dada passagem, Espinosa chama a atenção para o risco de os senadores deixarem a cargo de administradores a prudência de que se exige do senado. Nesse caso, sendo o senado frequentado por “inertes” [*inertibus*], decorrerá o mesmo, a saber, o *imperium* será governado por uns poucos, e o risco de transformar-se em monarquia é sempre iminente. Ao mesmo tempo, e em sintonia com o que acabamos de mencionar, ocorre frequentemente que a vontade dos patrícios esteja ao máximo desvinculada da lei, “por falta de emulação” [*ob defectum aemulantium*]. Dentre todas as censuras feitas por Espinosa à má ordenação, essa última é particularmente interessante do ponto de vista historiográfico, pois evoca a presença do autor e do livro no contexto em que foi produzido. Diz Espinosa:

Sem dúvida, se as coisas com os patrícios se passassem de modo que eles escolhessem os colegas independentemente de qualquer afeto e movidos apenas por zelo pela salvação pública, *nenhum imperium seria comparável ao aristocrático*. A experiência, porém, tem abundantemente ensinado que as coisas se passam de modo em tudo contrário, principalmente nas oligarquias, onde a vontade dos patrícios, por falta de emulação, está maximamente desvinculada da lei. Aí, com efeito, os patrícios afastam cuidadosamente do conselho os melhores e procuram para seus colegas no conselho os que dependem da palavra deles, de tal modo que em semelhante *imperium* as coisas se passam muito pior, uma vez que a escolha dos patrícios depende da vontade absoluta e livre, isto é, desvinculada de toda a lei, de uns tantos⁵⁸⁸.

586 TP, VIII, 2, o destaque é nosso.

587 *Ibidem*, VIII, 9.

588 *Ibidem*, XI, 2, o destaque é nosso.

A afirmação que abre o período não pode passar despercebido. Entre dois *imperia* bem ordenados, um democrático e outro aristocrático, por exemplo, o primeiro não seria comparável ao segundo? Na verdade, como em muitas outras passagens, tal afirmação é retórica. Por um lado, podemos lê-la como se o autor tivesse escrito *se as coisas com os patrícios se passassem como se eles não fossem patrícios, mas cidadãos /.../,* ou ainda *se as coisas com os patrícios se passassem como se a aristocracia fosse uma democracia /.../*. A frase pressupõe aquilo que é nela, na figura do patrício, negado, a saber, a moderação dos afetos. Se é difícil entre os homens, essa dificuldade potencializa-se ao máximo entre aqueles distinguidos pelo fausto do luxo⁵⁸⁹. “E, sem dúvida”, assevera Espinosa, “é estultícia exigir a outro o que ninguém pode conseguir de si mesmo”, a saber, “que vele antes por outrem do que por si, que não seja avaro, nem invejoso, nem ambicioso, etc., principalmente [*praesertim*] daquele que todos os dias tem o máximo incitamento [*incitamenta maxima*] de todos os afetos”⁵⁹⁰. Se não há ninguém mais impotente de ânimo e mais submetido aos afetos do que o ensoberbado⁵⁹¹, cumpre mais uma vez lembrar que a soberba é própria de quem domina⁵⁹².

Por outro lado, pensamos que a passagem em questão pode ter, digamos, um caráter engajado. A título de hipótese, é possível que Espinosa considerasse a situação das *Sete Províncias do Norte* sob o mando da *Casa de Orange*. O capítulo IX do *Tratado Político*, dedicado ao *imperium* aristocrático detido por várias urbes, Espinosa afirma julgar esse *imperium* preferível e superior àquele que é detido por apenas uma urbe⁵⁹³. Sabemos ser esse o caso das Sete Províncias do Norte. Embora contrafactual à luz das ponderações antes feitas sobre a relação entre *civitate*⁵⁹⁴, quando da discussão sobre o estado civil em geral, no caso dos *imperia* aristocrático a constituição por várias urbes é sempre vantajosa

589 TP, X, 4.

590 *Ibidem*, VI, 3.

591 E, IV, P 56, Cor..

592 TP, VII, 27.

593 Acrescente-se o fato de o capítulo VIII ser o único que apresenta um título (provavelmente introduzido, conforme indica Diogo Pires Aurélio, pelos editores da *Opera Posthuma*): “*De como o imperium aristocrático deve ser constituído por um grande número de patrícios. Da sua superioridade e de como ele se aproxima mais do imperium absoluto que o monárquico e, por esse motivo, é mais apto para conservar a liberdade*”.

594 TP, III, 12-7. Segundo Espinosa, entre uma *civitas* e um homem vigora a diferença essencial de que, no estado natural, a primeira pode, dependendo das circunstâncias, precaver-se para não ser oprimida por outra, enquanto um homem não, “pois sobre ele pesa diariamente o sono, muitas vezes a doença ou as agruras de ânimo e finalmente a velhice, além de estar sujeito a outros incômodos dos quais a *civitas* pode prevenir-se” (*Ibidem*, III, 11). Por essa razão, diz Espinosa que, uma vez em aliança com outra, a *civitas* pode manter-se em aliança como dela desfazer-se (*Ibidem*, III, 14).

fundamentalmente porque nela a grandeza do conselho de patrícios é maior, o que favorece a liberdade dos cidadãos e, conseqüentemente, a estabilidade do *imperium*⁵⁹⁵.

Contra a vontade livre de “uns tantos”, nesse mesmo capítulo Espinosa faz o elogio da maior circulação e interação com vistas à condução do *imperium*: “se forem poucos a decidir tudo de acordo apenas com o seu afeto, perece a liberdade e o bem comum”, pois os engenhos humanos são “demasiado obtusos para que possam compreender tudo de imediato; mas consultando, ouvindo e discutindo, eles aguçam-se e, desde que tenham todos os meios, acabam por encontrar o que querem, que todos aprovam e em que ninguém havia pensado antes”⁵⁹⁶. O curioso é que, embora conste exatamente do capítulo dedicado aos *imperia* aristocrático, Espinosa aqui descreve o método adotado na República, contra o qual o partido dos regentes colocou-se.

Finalmente, no que toca à democracia, temos poucos elementos da obra. Como dissemos, o capítulo dedicado a essa forma permaneceu inacabado, dele restando apenas os quatro primeiros parágrafos. Contudo, na mesma passagem segundo a qual Espinosa declara estar persuadido de que a maior parte dos *imperia* aristocráticos foram, antes, democráticos, é conjecturada a causa dessa passagem:

/.../ se bem que cada um considere ser justo ter sobre o outro o mesmo direito que este tem sobre ele, julga contudo que é Injusto o direito dos estrangeiros, que confluem para junto deles, ser igual ao seu no *imperium* que eles haviam procurado para si na labuta [*labore*] e ocupado com derramamento do próprio sangue. Os próprios estrangeiros, que não emigram para mandar, mas para tratar das suas coisas privadas, não se opõem a isso, e julgam que já se lhes concede o suficiente ao conceder-se-lhes a liberdade de tratarem das suas coisas em segurança. Entretanto, a *multitudo* aumenta com a afluência de estrangeiros, os quais adotam paulatinamente os costumes daquela gente, até que, por fim, já não se distinguem por nenhuma outra diferença a não ser o não possuírem direito de alcançar as honras. E, enquanto o número deles cresce de dia para dia, o dos cidadãos, pelo contrário, diminui e, por múltiplas causas – uns porque as famílias muitas vezes se extinguem, outros porque são excluídos por crimes, a maior parte pela pressão das coisas domésticas –, negligenciam a república, enquanto os mais potentes não procuram senão reinar sozinhos.

595 TP, IX, 5.

596 *Ibidem*, *idem*.

Assim, paulatinamente, o *imperium* é entregue a uns poucos e, por fim, devido às facções, a um só. E a estas poderíamos acrescentar outras causas que assim destroem os estados. Mas como elas são suficientemente conhecidas, passo adiante e vou agora apresentar por ordem as leis pelas quais deve conservar-se este estado de que estamos a tratar⁵⁹⁷.

Assim, embora Espinosa não tenha legado os capítulos sobre a democracia, sabemos que a má ordenação desse *imperium*, pela qual os cidadãos julgam injusto o direito dos estrangeiros⁵⁹⁸, deve-se fundamentalmente à falta de mecanismos que induzam os primeiros a serem afetados de amor⁵⁹⁹ pelos segundos e vice-versa, isto é, que induzam, por afetos comuns, tanto os estrangeiros a tomarem parte na vida pública como os cidadãos a não negligenciarem a república, a despeito das causas apontadas por Espinosa, que são inevitáveis, mas podem ser enfrentadas institucionalmente.

É digno de nota o caráter *aparentemente* pacífico na descrição que aqui é feita da passagem do *imperium* democrático ao *imperium* aristocrático: os estrangeiros “não se opõem” à recusa dos cidadãos em lhes conceder cidadania; por diversas causas, os cidadãos “negligenciam” a República; ao cabo, o *imperium* “é entregue” a uns poucos. Maquiavel afirma que os grandes querem oprimir ao passo que o povo quer não ser oprimido⁶⁰⁰. Espinosa, por seu turno, afirma que cada um prefere governar a ser governado⁶⁰¹ – o que *não* se confunde com oprimir e não ser oprimido. Interpretamos essa afirmação à luz do que é dito no parágrafo 12 do capítulo VIII do *Tratado Político* supondo que o desejo de governar assume essa ou aquela feição de acordo justamente com as ordenações do *imperium*, que unirá a esse desejo esse ou aquele afeto. O *imperium* democrático comporta, assim supomos, arranjos institucionais que, de acordo com sua natureza comum, direcionam o desejo de governar de modo a perseverar a igualdade entre todos. Não é o caso dos *imperia* de que fala a passagem. Neles, o desejo em questão realizou-se mediado pelo ódio aos estrangeiros. De toda maneira, podemos conjecturar como se realiza o desejo de governar e não ser governado em cada situação histórica.

597 TP, VIII, 12.

598 “Tudo que apeteçamos por sermos afetados de ódio é torpe e, na Cidade, injusto” (E, IV, P 45, Cor. 2); “O Ódio é a Tristeza conjuntamente à ideia de causa externa” (*Ibidem*, III, Def. dos Afetos 7).

599 “O ódio é aumentado pelo ódio recíproco e, inversamente, pode ser apagado pelo Amor” (*Ibidem*, III, P 43). “O Ódio plenamente vencido pelo Amor converte-se em Amor; e por causa disso o Amor é maior do que se o Ódio não o tivesse precedido” (*Ibidem*, III, P 44).

600 Maquiavel, O Príncipe, IX [2001, p. 44].

601 TP, VII, 5.

A síntese a tirar desses apontamentos em torno da má ordenação da monarquia, da aristocracia e da democracia, nós a encontramos no mesmo capítulo V, de onde tiramos a citação que abre esse tópico, e que consiste, no fundo, numa defesa da noção mesma de ordenação.

Nada havendo no universo que não tenha causas certas e determinadas, tudo sendo efeito dessas causas, também a instabilidade dos *imperia* têm causas certas e determinadas, as quais não se deve imputar aos súditos, posto que os afetos humanos são “em toda parte os mesmos” e não podem ser vencidos pela razão. A conclusão é óbvia: “um estado civil que não elimine as causas das revoltas receará a guerra continuamente e nele as leis serão violadas frequentemente”⁶⁰².

Que causas são essas? O argumento desdobra-se em dois. De um lado, a má situação [*pravus statui*] do *imperium*⁶⁰³: “Revoltas, guerra, desprezo ou violação das leis não se devem tanto à malícia dos súditos, mas à má situação do *imperium*, porque os homens não nascem civis, fazem-se”; de outro, a inexistência de direitos fixados [*jura satis*]⁶⁰⁴. Com isso, o que julgamos ser vício (excessiva licença, insubmissão) e virtude (constante observação das leis) dos súditos “devem imputar-se à *civitas*, ou à virtude e ao direito absoluto da *civitas*”⁶⁰⁵. Como coroamento, Espinosa refuta àqueles para quem a paz da *civitas* depende da inércia [*inertia*] dos súditos, conduzidos como ovelhas [*veluti pecora ducuntur*], para que aprendam só a servir “mais corretamente se pode dizer deserto do que *civitas*”⁶⁰⁶.

Os remédios propostos por Espinosa, deduzido da natureza de cada um dos *imperia* e capaz de neutralizar esse perigo, visam garantir sua proporcionalidade interna, de modo que as partes sejam coerentes entre si e convenham com seu todo, de acordo com o que fora estabelecido na *Epístola* 75⁶⁰⁷. No caso, tais remédios são, pois, instituições.

Debruçando-se sobre os *imperia* monárquico e aristocrático, Espinosa propõe arranjos

602 TP, V, 2.

603 *Ibidem*, *idem*.

604 *Ibidem*, *idem*. Charles Ramond traduz *jura* por “regras de direito”. Essa opção, segundo depreendemos, deturpa o sentido do conceito. No capítulo VII, por exemplo, Espinosa é explícito ao dizer que “ao lançar os fundamentos, /.../ não basta ter mostrado o que convém que seja feito, é principalmente necessário mostrar o que poderá fazer-se para que os homens tenham *direitos ratificados e fixos* [*jura rata fixaque*] quer se conduzam pelo afeto ou pela razão” (*Ibidem*, VII, 2, o destaque é nosso).

605 *Ibidem*, V, 3.

606 *Ibidem*, V, 4. Seguimos a opção de Paolo Cristofolini ao traduzir, nessa passagem, *solitudo* por “deserto”.

607 Na *Epístola* 84, na qual apresenta a um amigo, por nós desconhecido, os temas dos capítulos do *Tratado Político*, Espinosa informa que o capítulo VI versa sobre a proporcionalidade [*ratio*] com que um *imperium* monárquico deve ser instituído para não resvalar em tirania, e que o capítulo VII trata da ordem [*ordo*] de uma monarquia bem ordenada, o que, à luz da conclusão da primeira parte da presente tese, entendemos ser uma alusão às leis e regras às quais a boa ordenação obedece.

institucionais pelos quais um e outro devam ser instituídos *para que seja estável*⁶⁰⁸. Não sendo arbitrários, tais arranjos equivalem à *ratio vivendi* na vida comum, ou a regra comum de vida, e são definidos pela coerência interna ou proporcionalidade entre as partes do *imperium* – de um lado, a potência da *multitudo* e, de outro, as potências do rei e das famílias, no caso da monarquia, e a potência dos patrícios, no caso da aristocracia.

Pressupõe-se aqui que os *imperia* são essências singulares tal como o são figuras geométricas. Daí a razão pela qual, no *Tratado Político*, os exemplos históricos figuram só como ilustração, diferentemente do *Tratado Teológico-Político*. Compreende-se também o sentido do objetivo geral do *Tratado Político*, qual seja, “demonstrar /.../ aquilo que mais de acordo está com a prática”, o que só é possível se a investigação for realizada “com a mesma liberdade de ânimo que é costume nas coisas matemáticas”⁶⁰⁹, ou seja, deduzindo da natureza comum do homem e de cada *imperium*⁶¹⁰. Se, com isso, não se trata de uma narrativa que fala das coisas como devem ser, tampouco o foco está nas coisas como são. As coisas são como modelos [*exemplaria*], tendo-se por base a ciência dos afetos.

Tanto no caso da monarquia como no caso da aristocracia, o arranjo institucional envolve uma série de regras. Não vamos descrevê-las em pormenor, pois isso tornaria a leitura demasiado cansativa e porque não é necessário fazê-lo. Apenas mencionaremos de passagem algumas dessas regras ou instituições. O que é relevante é reter o fundamento que norteia a definição das regras a partir da dedução da natureza comum de ambos os *imperia*.

Ao lado do rei deve haver um conselho formado pelos cidadãos, próximo do rei e logo a seguir em dignidade, formado em proporção adequada em relação ao total de cidadãos, composto por todos os cidadãos a partir de determinada idade, com funções rotativas, de tal maneira que esse conselho seja por todos visto como honra máxima cuja esperança comum de alcançar é maximamente incitada⁶¹¹. É notável constatar a maestria de Espinosa ao invocar o conselho composto por todos os cidadãos do parágrafo VI, 16 ao 30, e, no parágrafo VI, 39, argumentar: “no que respeita aos cidadãos, cada um deve aceitar todas as ordens, ainda que as creia as mais absurdas, ou ser coagido a isso por direito”⁶¹². Ora, tudo o que fora dito antes dizia respeito aos cidadãos.

608 *Ut stabile sit*: o objetivo visado no tratado é enunciado tanto na abordagem da monarquia (TP, VI, 39) quanto na abordagem da aristocracia (*Ibidem*, VIII, 1). No caso da monarquia, é dito na *Epístola 84* sobre o capítulo VI: “para não resvalar em tirania” (Ep. 84).

609 TP, I, 4.

610 *Ibidem*, I, 4; *Ibidem*, I, 7; *Ibidem*, VII, 2; *Ibidem*, IX, 3.

611 *Ibidem*, VII, 6.

612 *Ibidem*, VI, 39.

Dentre outras instituições, é deveras relevante a obrigatoriedade a todos os cidadãos de portar armas e tomar parte no exército com determinada regularidade. Essa instituição, além de evitar os males das milícias e dos mercenários, de que já falamos, será animada pelo desejo de fazer a guerra, mas sempre por um grande zelo e amor pela paz⁶¹³. Com isso, a guerra não se deve desencadear senão por causa da paz⁶¹⁴. Acrescente-se que nenhum cidadão possua bens imóveis, de modo que será quase igual para todos o perigo originado pela guerra, que deve ser evitada tendo em vista que “o mais estável de todos os *imperia* é aquele que pode defender só o seu quinhão e não cobiçar o alheio”⁶¹⁵.

Em relação aos estrangeiros, uma vez que a potência de um *imperium* e, conseqüentemente, o seu direito, deve, com efeito, medir-se pelo número de cidadãos⁶¹⁶, deve-se descobrir meios através dos quais se possa mais facilmente aumentar o número de cidadãos e se dê uma grande afluência de homens⁶¹⁷. Quanto à sucessão, sucederá o rei seu primogênito, não podendo o reino ser dividido entre os demais filhos.

Com essas e outras instituições, Espinosa objetiva mostrar que um rei estará tanto menos sob o senhorio de si próprio e a condição dos súditos será tanto mais miserável quanto mais o direito da *civitas* for transferido [*transfertur*] absolutamente para ele. Para fazer frente a isso, o *imperium* deve ser de tal maneira edificado que de seus fundamentos resulte simultaneamente a segurança do monarca e a paz da *multitudo*. “A salvação do povo é a lei suprema, ou seja, o supremo direito do rei”, dirá Espinosa⁶¹⁸. O pressuposto é que o monarca estará tanto mais sob o senhorio de si próprio quanto mais atender à salvação da *multitudo*⁶¹⁹, e apenas sob essa condição é que estará sob o senhorio de si próprio e gozará de segurança.

Sabemos ser essa uma concepção extravagante no século XVII. Mas uma vez que “os reis não são deuses, mas homens”, que “se tudo dependesse da vontade inconstante de um só, nada estaria fixo” e que, portanto, “ele sozinho não pode saber o que é útil ao *imperium*”⁶²⁰ nem “deter a todos por medo”⁶²¹, então não repugna de modo algum à prática que se constituam “direitos tão firmes que nem o próprio rei os possa abolir”⁶²², firmes o suficientes

613 TP, VII, 7.

614 *Ibidem*, VI, 35.

615 *Ibidem*, VII, 28.

616 *Ibidem*, VIII, 18.

617 *Ibidem*, VI, 32.

618 *Ibidem*, VII, 5.

619 *Ibidem*, VI, 8; *Ibidem*, VII, 11; *Ibidem*, VII, 14; *Ibidem*, VII, 15.

620 *Ibidem*, VII, 5.

621 *Ibidem*, VII, 12.

622 *Ibidem*, VII, 1.

para não poderem ser destruídos “sem indignação da maior parte da *multitudo* armada”⁶²³. Com isso, o arranjo institucional implica que “todo o direito seja vontade do rei explicitada, mas não de modo que toda a vontade do rei seja direito”⁶²⁴.

Espinosa conclui que a *multitudo* pode “conservar sob um rei uma liberdade bastante ampla, desde que consiga [*modo efficiat*] que a potência do rei seja determinado somente pela potência da mesma *multitudo* e mantida sob a guarda desta”⁶²⁵. Não é de menor importância a expressão *modo efficiat* no fechamento do capítulo VII: há uma condição para que os fundamentos do melhor *imperium* monárquico tenham validade, qual seja, que a *multitudo* consiga. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

No caso da aristocracia, o arranjo institucional é mais complexo, dado que os patrícios ou *optimates* são muitos e pela natureza dos afetos que lhe são próprios. O fundamento do *imperium* aristocrático, deduzido de sua natureza comum e que a ele poderá dar estabilidade, reside na determinação do número mínimo dos patrícios, de modo que as partes sejam mais fracas que o conselho como um todo⁶²⁶: “as partes serão tanto mais fracas quanto mais forem aqueles a quem o *imperium* for entregue”⁶²⁷.

Em primeiro lugar, diferente do *imperium* monárquico, que precisa de um conselho composto por homens escolhidos *dentre os cidadãos* [*ex civibus eligendi*]⁶²⁸ e sobre ele assenta sua estabilidade, no *imperium* aristocrático é dado um conselho para o qual alguns são destacados *da* *multitudo* [*ex multitudinis selecti*], de modo que os restantes não tenham, por lei, o direito de nele tomar parte – o que ocorre nos *imperia* democráticos ou, como vimos, no monárquico tal como este fora deduzido por Espinosa⁶²⁹. Além disso, dada a grandeza do conselho, no *imperium* aristocrático tal como deduzido por Espinosa, toda vontade explicitada do conselho deve ser direito⁶³⁰. Isso porque, sendo grande, “sua vontade não pode ser tão determinada pelo capricho [*libidine*] quanto pela razão”, uma vez que “os homens são arrastados em diferentes direções pelos maus afetos e não *podem* conduzir-se como que por uma só mente senão quando desejam coisas honestas *ou que, pelo menos, tenham aspecto de*

623 TP, VII, 2.

624 *Ibidem*, VII, 1.

625 *Ibidem*, VIII, 31.

626 *Ibidem*, VIII, 1. *Ibidem*, IX, 13.

627 *Ibidem*, VIII, 1.

628 *Ibidem*, VI, 1.

629 *Ibidem*, VIII, 1. Charles Ramond, Diogo Pires Aurélio e Paolo Cristofolini optam por traduzir *selectis* por “escolhidos” (em francês, *choisis*; em italiano, *scelti*). Optamos por “destacados” pela denotação que a expressão *ser destacado de* tem em português, como “apartado” ou “separado”, mais de acordo com o conceito.

630 *Ibidem*, VIII, 3.

honestas [speciem honesti habent]”⁶³¹.

Como no *imperium* aristocrático não há qualquer consulta à *multitudo* – pois faz parte da natureza comum desse *imperium* não haver igualdade entre todos, mas só entre os patrícios, cuja potência, ou seja, cujo direito é maior que a da plebe⁶³² –, pelo contrário, absolutamente toda a vontade do conselho é direito, “os seus fundamentos devem assentar só na vontade e no juízo deste conselho, não na vigilância da *multitudo* [*multitudinis vigilantia*]”, tal como no monárquico. No *imperium* aristocrático, a *multitudo* está afastada tanto das deliberações como das votações. Assim, a razão pela qual, na prática [*in praxi*], esse *imperium* não é nem pode ser absoluto reside no fato de a “*multitudo* meter medo aos que mandam e, desse modo, conseguir [*obtinere*] alguma liberdade para si a qual reivindica e mantém [*vendicat obtinetque*], se não expressamente na lei, ao menos tacitamente”⁶³³.

A *multitudo* mantém a liberdade que, segundo a constituição desse *imperium*, lhe deve ser necessariamente atribuída, liberdade essa que, portanto, será um direito “não tanto da *multitudo*, quanto do *imperium*, que só os aristocratas reivindicam para si”. O *imperium* estará “tanto menos nas mãos dos patrícios quanto mais a plebe reivindicar para si vários direitos, como os que costumam ter, na Alemanha meridional, as corporações de artesãos, vulgarmente chamadas *gilden*”⁶³⁴. Com isso, não correndo nenhum perigo da parte da *multitudo*, e apenas assim, o conselho estará, *tanto quanto possível* [*quantum fieri potest*], sob o senhorio de si⁶³⁵. O arranjo institucional deduzido por Espinosa pressupõe que a potência dos patrícios ou do conselho seja maior que a da *multitudo*, mas de maneira tal que esta não seja prejudicada⁶³⁶.

Em suma, porque preserva alguns direitos e alguma liberdade da *multitudo*, o *imperium* que é transferido para um conselho suficientemente grande, tal como deduzido no *Tratado Político*, aproxima-se ao máximo do absoluto, ou seja, daquele que “realmente é detido pela *multitudo intacta* [*integra multitudo*]”⁶³⁷. Assim ocorrendo, a prática estará maximamente de acordo com a teoria, assevera Espinosa⁶³⁸. No caso, a teoria é a que conjuga a vigência do bem comum à ciência dos afetos.

631 TP, VIII, 6, o destaque é nosso. “/.../ o Desejo que toma o homem que vive sob a condução da razão, levando-o a unir-se aos outros por amizade, chamo Honestidade, e aquilo que os homens que vivem sob a condução da razão louvam, chamo honesto, e aquilo que, ao contrário, repugna à reunião das amizades, torpe” (E, IV, P 37, Esc. 1).

632 TP, VIII, 9.

633 *Ibidem*, VIII, 4.

634 *Ibidem*, VIII, 5.

635 *Ibidem*, VIII, 7.

636 *Ibidem*, VIII, 11.

637 *Ibidem*, VIII, 3.

638 *Ibidem*, VIII, 5.

No *imperium* aristocrático, não só a *multitudo* oferece risco aos patrícios caso o *imperium* não seja bem ordenado, como os próprios patrícios representam risco uns aos outros. Assim, para que se conserve, *tanto quanto possível* [*quantum fieri postest*], a igualdade entre os patrícios, Espinosa sugere outras três instituições além do conselho supremo: o conselho dos síndicos e o senado, o supremo tribunal. Cada uma dessas, incluso o conselho supremo, é recortada por outras instituições a elas internas, como a presidência. O arranjo institucional visa centralmente a vencer os afetos de ganância (que arrasta os patrícios a priorizarem os negócios privados) e favor (que domina as relações entre eles, seja na ação, seja na omissão). Para se ter dimensão da complexidade do arranjo institucional necessário, em face desses afetos, à estabilidade do *imperium* aristocrático, tome-se essa passagem:

/.../ os pagamentos a que forem condenados os patrícios faltosos (ou seja, que não comparecem a um conselho convocado) devem igualmente ser atribuídos aos síndicos, mais uma parte dos bens dos funcionários delinquentes que tenham de ir a julgamento e multados em determinada quantia, ou cujos bens sejam confiscados, a qual deve ser-lhes destinada, embora não a todos, mas só aos que lá estão diariamente e cuja tarefa é convocar o conselho de síndicos (*sobre estes, ver o art. 28 do presente capítulo*). Porém, para que do conselho de síndicos conste sempre o devido número, deve esta questão ser a primeira a tratar no conselho supremo, reunido em sessão ordinária. Porque, se isto for negligenciado pelos síndicos, então incumbe àquele que preside ao senado (do qual teremos ocasião de falar daqui a pouco) admoestar o conselho supremo sobre isso, exigir do presidente dos síndicos uma razão para tal silêncio e inquirir a opinião do conselho supremo sobre ela. Se também este se calar, a causa será avocada pelo presidente do supremo tribunal ou, se também ele se calar, por qualquer outro patrício que exija aos presidentes, tanto dos síndicos, como do senado e dos juízes, uma razão para aquele silêncio⁶³⁹.

A boa ordenação do *imperium* aristocrático opera com a esperança comum, compartilhada por todos os patrícios, em atingir a honra senatorial, o que, de um lado, favorece os afetos *sob o aspecto da* honestidade, de modo que jamais hão de faltar no senado homens que se distingam pela sensatez e pela habilidade, e, de outro lado, dissuade a violação

639 TP, VIII, 25. Em determinado trecho, afirma Espinosa que “esses síndicos estão para os patrícios como o conjunto de todos os patrícios está para a *multitudo*” (*Ibidem*, VIII, 22).

das leis, dado que isso alimentaria a inveja nos demais⁶⁴⁰.

A conclusão do capítulo VIII é uma peça retórica primorosa. Nela, após estabelecer que os patrícios devem trajar determinadas roupas e hábitos pelos quais serão reconhecidos, bem como que devem ser cumprimentados por determinado título singular e que os da plebe devem ceder-lhes lugar, Espinosa trata de uma situação específica: “se algum patrício, por um infortúnio impossível de evitar, perder os seus bens e o puder provar claramente”. Nesse caso, o infortunado tem o direito de ser ressarcido na íntegra pelo erário, mas com uma reserva:

Mas se, pelo contrário, constar que ele os consumiu na prodigalidade, no fausto, no jogo, em prostitutas, etc., ou que em geral deve mais do que aquilo que pode pagar, renunciará ao título e será tido por indigno de toda a honra ou cargo. Quem, com efeito, não é capaz de se governar a si mesmo e às suas coisas privadas muito menos serão capaz de olhar pelas públicas⁶⁴¹.

É notável observar, nessa passagem, como Espinosa deduz, da natureza comum do *imperium* aristocrático, que, para ser estável, requer-se dos patrícios um engenho do qual não há nada que favoreça menos do que sua própria condição.

Que conclusão podemos tirar dessas linhas? Em primeiro lugar, no que respeita à abordagem, Espinosa olha acima de tudo para os afetos humanos, e apenas a partir destes, para as leis⁶⁴². As leis são, pois, condicionadas e adaptadas aos afetos, vistos como propriedades da natureza humana. Como já salientamos, Espinosa declara ser seu intento “unicamente descrever a melhor situação para cada *imperium*”⁶⁴³. Ao realizá-lo, ele chega a uma conclusão desoladora: que, até onde era de seu conhecimento, nenhum *imperium* havia sido instituído segundo todas as condições que ele elencara⁶⁴⁴. Nessa mesma linha, a determinada altura da explicação sobre o *imperium* aristocrático bem ordenado, declara Espinosa estar ali “considerando a coisa em abstrato [*rem abstracte considerante*]”⁶⁴⁵.

640 TP, VIII, 30.

641 *Ibidem*, VIII, 47.

642 “/.../ ao lançar os fundamentos é necessário atentar acima de tudo para os afetos humanos. E não basta ter mostrado o que convém que seja feito, é principalmente necessário mostrar o que poderá fazer-se para que os homens tenham direitos ratificados e fixos, quer se conduzam pelo afeto ou pela razão. Com efeito, se os direitos do *imperium*, ou seja, a liberdade pública se apoia unicamente no fraco auxílio das leis, não só os cidadãos não terão nenhuma garantia de a manter” (*Ibidem*, VII, 2).

643 *Ibidem*, VIII, 31. Cf. também *Ibidem*, VI, 26; *Ibidem*, VII, 2; *Ibidem*, VII 26; *Ibidem*, VII, 30; *Ibidem*, VIII, 5; *Ibidem*, IX, 14.

644 *Ibidem*, VII, 30. A declaração surge ao cabo do capítulo VII, o segundo e último dedicado à monarquia. Mas, segundo depreendemos, a afirmação pode ser aplicada também à aristocracia.

645 *Ibidem*, VIII, 37. Nessa passagem, discute-se especificamente o critério para escolha dos juizes. De nossa perspectiva, pensamos que a expressão “considerar a coisa em abstrato”, não obstante ter sido aí empregada, refere-se não só ao exame desse critério, em particular, mas à abordagem empregada no *Tratado Político*

Considerar em abstrato significa deduzir regras e instituições não da natureza singular desse ou daquele *imperium*, em particular, mas de sua natureza *comum*, ou seja, levando em conta o que é comum a todas elas⁶⁴⁶. Daí por que Espinosa na mesma passagem reitera considerar a coisa em abstrato, afirmando “[ter] de excogitar quais os meios que mais convêm [conveniunt] com a forma deste regime [regiminis forma]”⁶⁴⁷. Daí também, em contrapartida, a razão pela qual “podem excogitar-se, em qualquer *imperium*, outras medidas consentâneas com a natureza do lugar e o engenho da nação, velando principalmente para que os súditos cumpram o seu dever mais espontaneamente que coagidos pela lei”⁶⁴⁸.

Se dizemos que a conclusão é desoladora, ela o é do ponto de vista da prática: ao estabelecer que, nos *imperia* aristocráticos detidos por mais de uma urbe, que as reuniões do conselho supremo devessem ocorrer ou bem em uma urbe que não tivesse o direito da *civitas* e pertencesse às outras todas por igual, ou bem segundo o critério da rotatividade, conclui Espinosa: “tanto isso como aquilo é tão fácil de dizer como difícil de fazer”⁶⁴⁹. A leitura atenta do *Tratado Político* permite concluir que não se aplica a algo fácil de dizer e difícil de fazer.

Em segundo lugar, e como consequência do que acabamos de dizer, a proporcionalidade do *imperium* monárquico e aristocrático depende não da obediência dos súditos ao monarca e aos patrícios, respectivamente, mas exatamente da obediência do rei e dos patrícios às leis que respeitam ao direito comum, ou seja, ao interesse da *multitudo*⁶⁵⁰. Noutros termos, a estabilidade do *imperium* é fruto da combinação entre segurança do monarca e dos patrícios, de um lado, e a liberdade ou a paz da *multitudo*, de outro.

No *imperium* monárquico, o rei, argumenta Espinosa, “é considerado como mente da *civitas*, e o conselho os sentidos externos da mente ou o corpo da *civitas*, através do qual a mente concebe a situação da *civitas* e faz o que discerne ser o melhor”⁶⁵¹. Nesses termos, a dedução conduz não apenas à máxima igualdade entre os cidadãos, como inúmeras passagens atestam⁶⁵², mas também entre estes, no seu conjunto, e o rei⁶⁵³. No caso do *imperium* aristocrático, o máximo que este pode alçar é a igualdade entre os patrícios: “/.../ que todos os

como um todo.

646 Sobre a noção de *abstractio*, cf. E, II, P 15, Esc.; *Ibidem*, II, P 49, Esc.; *Ibidem*, IV, P 41, Esc..

647 TP, VIII, 37, o destaque é nosso.

648 *Ibidem*, X, 7.

649 *Ibidem*, IX, 3.

650 Princípio que se estende, obviamente, aos funcionários: “as coisas devem necessariamente estar de tal modo ordenadas que os funcionários que se ocupam da república tirem tanto mais proveito para si quanto mais zelarem pelo bem comum”. (*Ibidem*, VIII, 24).

651 *Ibidem*, VI, 19.

652 P. ex., *Ibidem*, VII, 12; *Ibidem*, VII, 18; *Ibidem*, VII, 20.

653 Sobre a igualdade entre mente e corpo, cf. Jaquet, 2011, p. 33s.

patrícios estejam de tal maneira amarrados pelas leis que componham como que um só corpo que é regido por uma só mente”⁶⁵⁴. Como já salientamos, nesse *imperium* não pode haver igualdade entre todos, mas só entre os patrícios.

Em verdade, se as monarquias que de fato existiram pelo menos até 1677, ano da morte de Espinosa, eram aristocracias tácitas⁶⁵⁵, podemos dizer, sem risco de nos distanciarmos da fidelidade ao autor, que a monarquia deduzida por Espinosa da natureza comum desse regime, pela dignidade que confere aos cidadãos, se não é, pelo menos parece ser uma democracia tácita. Se assim for, não deve causar surpresa que, no primeiro parágrafo do capítulo III – aquele dedicado aos direitos das potestades supremas⁶⁵⁶ –, no qual Espinosa define conceitos fundamentais⁶⁵⁷ da política, os gêneros de estado civil apareçam apenas depois das definições de estado civil, *civitas*, República, cidadãos e súditos, ou seja, só depois de estabelecido que ao assuntos comuns do *imperium* denomina-se “República”, de modo que todo e qualquer *imperium* compreende, a rigor, a República, que os cidadãos são os que gozem de “todas” as comodidades da *civitas* e que os súditos têm de submeter-se “às instituições e às leis” da *civitas* (a qual, pelo capítulo IV, sabemos ser “coisa natural”)⁶⁵⁸.

Os apontamentos sobre a boa ordenação, pouco ou nada visíveis a Espinosa no século XVII e nos séculos anteriores, em confronto com os inúmeros exemplos de má ordenação, já estes abundantes na obra e, podemos dizer, nas fontes primárias, mostram não apenas o quão instáveis são os *imperia* aristocrático e monárquico realmente existentes, mas também o quão precária é a própria transferência de direitos que os engendra. E a figura que, assim pensamos, concentra na obra essa precariedade é a transição da potestade suprema:

A face do *imperium* [*imperia facies*] deve conservar-se una e idêntica [*una eademque*]. Consequentemente, o rei deve ser um só, sempre do mesmo

654 TP, VIII, 19. Daí a estranheza da tese segunda a qual o *imperium* aristocrático, se bem ordenado, seria superior a qualquer outro.

655 TP, VI, 5.

656 Ep. 84.

657 “Diz-se civil [*Civilis*] a situação [*status*] de qualquer estado [*imperia*]; mas ao corpo inteiro [*integrum corpus*] do estado chama-se cidade [*Civitas*], e aos assuntos comuns [*communia negotia*] do estado, que dependem [*pendet*] da direção [*directione*] de quem o detém [*tenet*], chama-se república [*Respublica*]. Depois, chamamos cidadãos [*cives*] aos homens na medida em que, pelo direito civil [*ex jure civili*], gozam [*gaudet*] de todas as comodidades [*commodis*] da cidade, e súditos [*subditos*] na medida em que têm de submeter-se [*parere*] às instituições [*institutis*] ou leis [*legibus*] da cidade. Finalmente, dão-se três gêneros de estado civil [*status Civilis genera*], a saber, o democrático, o aristocrático e o monárquico, como dissemos no art. 17 do parágrafo anterior. Agora, antes de começar a tratar de cada um deles em separado, demonstrarei primeiro aquelas coisas que pertencem ao estado civil em geral, e antes de tudo considerarei o direito soberano da cidade, ou dos poderes soberanos [*summum Civitatis, seu summarum potestatum*]” (TP, III, 1).

658 *Ibidem*, IV, 4.

sexo, e o *imperium* deve ser indivisível. Quanto a eu ter dito que o filho mais velho do rei sucederá por direito ao pai ou, se não houver nenhum filho, quem lhe esteja mais próximo pelo sangue, isso é manifesto, já pelo artigo 13 do capítulo anterior, já porque a escolha do rei, que é feita pela *multitudo*, deve, se possível, ser eterna [*aeterna*]. De outra forma, acontecerá necessariamente de a potestade suprema do *imperium* transitar [*transeat*] muitas vezes para a *multitudo*, o que é *a maior e, consequentemente, a mais perigosa das mudanças*. Mas aqueles que sustentam que o rei, por ser senhor do *imperium* e o deter por direito absoluto [*jure absoluto*], pode entregá-lo a quem quiser e escolher quem quiser para sucessor, sendo por isso o filho do rei herdeiro do *imperium* por direito, estão certamente enganados. Com efeito, a vontade do rei só tem força de direito [*vim juris*] enquanto ele detiver o gládio da *civitas*, e o direito do *imperium* define-se somente pela potência. O rei, portanto, pode ceder de fato o reino, mas não pode entregar o *imperium* a outro, a não ser com a conivência da *multitudo* ou da sua parte mais forte [*nisii connivente multitudine vel parte ejus validiore*]. Para que isto se entenda com mais clareza, convém notar que os filhos não são herdeiros dos pais por direito natural [*jure naturali*], mas civil [*jure civili*]. Com efeito, só a potência da *civitas* faz com que cada um seja dono de certos bens, pelo que a mesma potência, ou direito, que faz com que seja ratificada [*rata*] a vontade pela qual alguém determina algo sobre os seus bens, faz também com que a mesma vontade permaneça ratificada [*rata*] depois da morte dele, enquanto a *civitas* durar, e, por isso, cada um no estado civil mantém após a morte o mesmo direito que tem em vida, uma vez que, como dissemos, não é tanto pela sua potência como pela potência da *civitas*, a qual é eterna [*aeterna*], que pode determinar algo sobre os seus bens. Porém, a posição [*ratio*] do rei é totalmente diferente. Porque a vontade do rei é o próprio direito civil [*jus civile*], e o rei é a própria *civitas*. Morto, portanto, o rei, morre de certo modo a *civitas*, o *imperium* civil volta ao natural e, por consequência, a potestade suprema volta naturalmente à *multitudo* [*status civilis ad naturalem, et consequenter summa potestas ad multitudinem naturaliter redit*], a qual pode por isso estabelecer [*condere*] por direito [*jure*] leis novas e anular [*abrogare*] as antigas. Desse modo, é evidente que ninguém sucede por direito ao rei, a não ser quem a *multitudo* quer que seja sucessor ou, em teocracia, como foi outrora a *civitas* dos hebreus, quem

Deus escolher [*elegirit*] através de um profeta. Podemos também deduzir isso do fato de o gládio do rei, ou direito, ser na realidade a vontade da própria *multitudo*, ou da sua parte mais forte [*ipsius multitudinis sive validioris ejus partis*], ou ainda do fato de os homens dotados de razão jamais renunciarem ao seu direito a ponto de deixarem de ser homens e serem tratados como gado. Mas não é preciso alongar-me mais sobre isso⁶⁵⁹.

Dizer que a vontade do rei só tem força de direito enquanto este detiver o gládio da *civitas* e que o gládio do rei é, na realidade, a vontade da própria *multitudo* ou da sua parte mais forte significa dizer que o rei só é rei por que e enquanto a *multitudo* quiser e deixar. Assim, ou bem o *imperium* monárquico compreende arranjos institucionais que garantam a liberdade aos cidadãos, ou bem “acontecerá necessariamente” de a potestade suprema do *imperium* transitar ou voltar “muitas vezes” às mãos da *multitudo*. A marca da presença da potência da *multitudo* no *imperium* sob a monarquia – o mesmo vale para a aristocracia – é dada pela ratificação, cujo autor é a *civitas*, de modo que só a *civitas* garante a permanência de todo e qualquer direito, inclusive os direitos régios. A distinção, na polêmica sobre a herança, entre direito natural e direito civil marca, a um só tempo, o lugar do rei em face da *multitudo* (o rei não detém o direito comum por direito natural, mas civil) e em face do *imperium* (o rei está submetido às leis tanto quanto os pais e filhos).

Quando Espinosa assevera que a *ratio* do rei é distinta, ele não busca mostrar que para o rei são distintas as regras, mas que a proporção mesma entre o rei e os cidadãos, dada pela natureza comum do *imperium* monárquico, é diversa daquela que há entre os cidadãos, uns com os outros. Não pode haver proporção entre o filho do rei e os cidadãos, posto que a potência do rei é a potência da *multitudo* – tal é o sentido da frase “a vontade do rei é o próprio direito civil, e o rei é a própria *civitas*” –, ao passo que a potência do filho do rei é a potência de um homem.

A *multitudo*, por seu turno, pode tanto estabelecer por direito leis novas e anular as antigas – e isso ela pode “por direito”, ou seja, ela tem a potência de fazê-lo, e a tem a qualquer tempo –, como pode ser conivente, o que significa dizer, fechar os olhos⁶⁶⁰, e nesse

659 TP, VII, 25. Assim como Charles Ramond e diversamente de Diogo Pires Aurélio e Paolo Cristofolini, que traduzem *validior pars* por “parte mais válida” e “parte mais importante”, respectivamente, optamos por traduzir *validior pars* por “parte mais forte”, que corresponde ao sentido político conferido ao termo *validior* na tradição latina. Trataremos da centralidade dessa noção no capítulo 3.

660 Segundo o dicionário Gaffiot, o termo *coniveo* designa o fechar os olhos, tanto em sentido próprio como em sentido figurado. São oferecidos exemplos desse emprego na obra de Cícero.

caso pode ocorrer de o rei ceder o *imperium* a outro. É interessante notar que Espinosa emprega justo o verbo *coniveo*, dando a entender que, naquelas situações em que a *multitudo* tem de fato concordância com essa ou aquela sucessão, há uma volta do *imperium* ao natural sem, no entanto, o estabelecimento de leis novas e a anulação das antigas. O que é importante reter é que, nesse segundo caso, não é o rei o autor da cessão, mas a *multitudo*. Se essa hipótese fizer sentido, é o afeto dominante na *multitudo* que está em questão.

Tudo isso dá mostras, assim pensamos, do quão instável e precários são os *imperia* monárquicos, a começar pelo fato de, não raro, historicamente os reis e as cortes não compartilharem dessa visão, mas daquela diametralmente contrária. Contudo, merece ênfase o fato de que, ao asseverar que a escolha do rei “deve, se possível, ser eterna”, Espinosa como que invade o pensamento tradicional para, em seu interior, subvertê-lo. A perpetuidade da monarquia, reclamada pela tradição, na teoria e na prática, depende, como Espinosa pretende e julga mostrar, da submissão do rei às leis. A clivagem entre Espinosa e a tradição reside na ideia, já muito destacada aqui, de que o direito natural não é anulado, mas permanece no estado civil, e de que direito é potência. A razão pela qual a transição da potestade suprema do rei à *multitudo* é a maior e a mais perigosa das mudanças, será examinada no capítulo 3.

O caso do *imperium* aristocrático é mais simples e ao mesmo tempo mais complexo. É mais simples porque, em uma palavra, esse *imperium* “jamais torna à *multitudo* [*nunquam ad multitudinem redit*]”⁶⁶¹, uma vez que, ao contrário dos reis, que são mortais, o conselho de patrícios é eterno [*aeterna*]. Esse, aliás, é o único argumento em favor da hipotética superioridade da aristocracia. O próprio Espinosa compara o estado quase sempre precário [*saepe precarium*] do *imperium* monárquico à potência do conselho de patrícios, sempre uno e idêntico [*una eademque semper*]. Todavia, como observamos há pouco, porque nele não há senão patrícios e plebeus⁶⁶², e porque os segundos correspondem à maioria⁶⁶³, o *imperium* aristocrático não é na prática [*in praxi*] absoluto pelo fato de a *multitudo* “meter medo nos que mandam”⁶⁶⁴. Sobretudo daí, e subsidiariamente das paixões e conflitos que nascem entre os patrícios, sua maior complexidade⁶⁶⁵.

661 TP, VIII, 3-4.

662 É digno de nota que, nos dois capítulos dedicados ao *imperium* aristocrático, quase nada sobre os cidadãos é dito, e nas poucas ocorrências do termo, referem-se aos patrícios.

663 *Ibidem*, VIII, 24.

664 *Ibidem*, VIII, 4.

665 Dizemos “subsidiariamente” porque, em sua disputa, os patrícios valem-se da *multitudo*: “os patrícios de cada urbe, por mor da humana cupidez, procurarão, tanto na urbe como no senado, manter e, se possível aumentar o seu poder; assim, esforçar-se-ão quanto puderem por atrair a si a multidão e, conseqüentemente, levar por diante o estado, mais através de favores do que do medo, e por aumentar o seu número” (*Ibidem*,

A despeito da precariedade do *imperium* monárquico constatada por Espinosa, fruto em primeira instância do fato inexorável do rei ser *um* homem, tomado no seu conjunto o *Tratado Político* sugere ser na verdade o *imperium* aristocrático o mais instável, dada a complexidade da teia institucional deduzida por Espinosa, que procura ao máximo dividir os patrícios e colocá-los, por assim dizer, como moderadores das paixões uns dos outros. Quanto a isso, é curiosa a maneira como Espinosa, a título de introdução à dedução que se seguirá, referente ao *imperium* aristocrático, coloca a questão:

/.../ vejamos quais os fundamentos da paz que são próprios do *imperium* monárquico e estranhos a este. Com efeito, se os substituirmos por outros fundamentos equivalentes que estejam idôneos para o *imperium* aristocrático, e deixarmos os outros tais como já estão, todas as causas de sedições serão sem dúvida afastadas ou, pelo menos este *imperium* não será menos seguro que o monárquico [*non minus securum quam monarchicum*]⁶⁶⁶.

Enquanto os fundamentos do *imperium* monárquico são ditos “da paz” – os quais são, no *imperium* aristocrático, substituídos por outros, uma vez que neste não cabe aos cidadãos ocupar o lugar que na monarquia ocupam –, já no *imperium* aristocrático os fundamentos não são ditos “da paz”, mas são apresentados como fundamentos apropriados para que se afastem todas as causas da sedição. Essa distinção não é menor. No mesmo *Tratado Político* somos informados que a paz não é a ausência de guerra, mas virtude que nasce da fortaleza de ânimo e união que nasce da concórdia⁶⁶⁷. Ademais, a expressão “não será menos seguro” contém uma carga retórica que permite duvidar da superioridade do *imperium* aristocrático sobre o monárquico.

Sem a pretensão de definir qual dos dois *imperia* é o mais estável e menos precário, julgamos que essa questão tem lugar pelo que ela suscita, e que abordaremos nos capítulos seguintes, em torno do trabalho, da desigualdade, das sedições e das revoltas.

(c) *Ad suum principium: multitudo e história*

O contraste entre a dedução da natureza comum dos *imperia* aristocrático e monárquico bem ordenados, de um lado, e os abundantes exemplos históricos de má ordenação, de outro,

IX, 14).
666 TP, VIII, 7.
667 *Ibidem*, V, 4; *Ibidem*, VI, 4.

dão subsídios indispensáveis para que se entenda em que sentido as três camadas do conceito de *multitudo* conjugam-se na história. Associadas às noções, que exporemos a partir de agora, de “mudança de forma” e de “volta ao princípio”, adentraremos *no que julgamos ser o núcleo do Tratado Político e da concepção espinosana de história*.

No capítulo VI, Espinosa já havia alertado que das discórdias e sedições que muitas vezes são provocadas na *civitas*, nunca resulta que os cidadãos a dissolvam, como muitas vezes acontece nas restantes sociedades: “mudam-lhe, sim, a forma [*formam*] por uma outra, se as contendias [*contentiones*] não puderem ser acalmadas [*sedari*] mantendo a face da *civitas* [*Civitatis facie*]”. Conclui Espinosa: “por meios que se requerem para conservar o *imperium*, eu entendo os que são necessários para conservar a forma [*formam*] do *imperium* sem alguma mudança digna de nota”⁶⁶⁸. As discórdias e sedições serão abordadas com maior atenção no capítulo 3. O que nos interessa por ora é o argumento da mudança ou conservação da forma.

A fim de melhor precisar o conceito, pensamos ser útil compará-lo a outros dois: “face” [*facies*] e “estrutura” [*fabrica*]. Há pouco vimos que os *imperia* aristocrático e monárquico diferem, entre outras coisas, no fato de que o primeiro não torna à *multitudo*, diferentemente do segundo. Essa passagem encontra-se em um parágrafo, já analisado por nós, no qual Espinosa sustenta que a escolha do rei, que é feita pela *multitudo*, deva, se possível, ser eterna – caso contrário acontecerá necessariamente de a potestade suprema transitar muitas vezes para a *multitudo*, que é a maior e a mais perigosa das mudanças –, e cuja primeira linha anuncia que “a face do *imperium* [*imperii facies*] deve manter-se una e idêntica”, do que conclui que o rei deva ser um só, sempre do mesmo sexo, e o *imperium* deva ser indivisível⁶⁶⁹. Em outra passagem na qual aborda os dois *imperia*, Espinosa argumenta que quanto maior é o direito da suprema potestade, mais a forma do *imperium* [*imperii forma*] é conforme ao que dita a razão e, conseqüentemente, mais apta é para conservar a paz e a liberdade”⁶⁷⁰. Ao evocar aqui o argumento da forma do *imperium*, Espinosa remete ao parágrafo III, 5, pela qual na *civitas* o corpo do *imperium* deve ser conduzido como que por uma só mente e, por conseguinte, a vontade da *civitas* deve ter-se por vontade de todos e ser considerada como se fosse decretada por cada um⁶⁷¹. E, ao discorrer sobre a atribuição do conselho na aristocracia – mas o mesmo vale para a monarquia –, Espinosa assevera que “quem tenha, nem que seja por

668 TP, VI, 2.

669 *Ibidem*, VII, 25. Diogo Pires Aurélio e Paolo Cristofolini traduzem *facies* por “forma”; Charles Ramond por “estrutura”.

670 *Ibidem*, VIII, 7.

671 *Ibidem*, III, 5.

um só dia, o poder de criar e abrogar leis, esse pode mudar toda a forma do estado [*imperii formam*]]”⁶⁷².

Em relação especificamente à monarquia, no parágrafo VII, 26 somos informados de que, naquele capítulo e no anterior, considerava-se o *imperium* monárquico que uma *multitudo* livre instituiu, único a que podem aplicar-se os fundamentos ali elencados, e que uma *multitudo* que se habitou a outra forma de *imperium* [*imperii formae*] não poderia, sem grande perigo de desabamento [*eversione*], remover os fundamentos de todo o *imperium* e mudar toda a sua estrutura [*fabricam*]]⁶⁷³. Por sua vez, no parágrafo VII, 30 Espinosa afirma, em relação aos capítulos VI e VII, tratar-se ali da “melhor forma [*formam optimam*] de *imperium* monárquico, se quisermos considerar as causas da conservação de qualquer *imperium* não bárbaro e as do seu desabamento [*eversionis*]]”⁶⁷⁴.

No que toca à aristocracia, ao tratar no parágrafo VIII, 13 da proporção numérica entre patrícios e o restante, Espinosa argumenta que “o número de patrícios pode ser muito maior que o da *multitudo* e a forma do *imperium* [*imperii forma*] conservar-se”, e que o perigo residiria na sua escassez⁶⁷⁵. No parágrafo seguinte, Espinosa sustenta repugnar à “forma deste *imperium* [*imperii formae*]” a dignidade patrícia ser hereditária, pois um *imperium* assim mais parece um democrático tal como antes descrito, quando fizera menção à desigualdade entre cidadãos e estrangeiros⁶⁷⁶. Tomando-se as devidas precauções em relação à proporção, nesse caso “preservar-se-á a forma do *imperium* [*imperii forma*] e poderá sempre conservar-se a proporção entre patrícios e *multitudo*”.

Feitas essas considerações, que conteúdo podemos dar ao conceito de “forma” e no que esse conceito difere de “face” e “estrutura”? Pela *Ética*, sabemos que *fabricam* remete à natureza enquanto considerada apenas corpórea ou em seu aspecto estritamente físico⁶⁷⁷. Em vista disso, e em vista do que é dito no parágrafo VI, 19 e do qual já tratamos, a saber, que o rei é como a mente e o conselho é como corpo do *imperium*, a mencionada mudança de estrutura – que, ao lado da remoção dos “fundamentos recebidos”, levaria ao desabamento do *imperium* – parece referir-se às instituições singulares. Nossa hipótese é de que, para intervir nas instituições do *imperium* sem grave perigo, a condição para tanto é que a *multitudo* tenha potência; todavia, uma *multitudo* que não é habituada à liberdade é impotente para tanto.

672 TP, VIII, 17.

673 *Ibidem*, VII, 26.

674 *Ibidem*, VII, 30,

675 *Ibidem*, VIII, 13.

676 *Ibidem*, VIII, 14.

677 E, II, P 2, Esc.; *Ibidem*, IV, P 49, Esc..

Por sua vez, o que depreendemos dessas passagens sobre o termo “face”? Por que na primeira citação é dito que a face da *civitas* não muda mesmo com a mudança da forma do *imperium*, ao passo que na segunda citação é dito que a face do *imperium* deva manter-se una e idêntica – o que pressupõe a possibilidade de mudar? Uma hipótese é que a face designe os traços que caracterizam algo pelo que nele há de exterior e que é percebido pela imaginação. Por que a face da *civitas* não muda quando há discórdias e sedições nela provocadas? Porque “nunca resulta que os cidadãos a dissolvam, como muitas vezes acontece nas restantes sociedades”. Qualquer que seja a forma assumida, o aspecto será o de *civitas*, o corpo inteiro [*integrum corpus*] do *imperium*⁶⁷⁸. E por que a face do *imperium* deve manter-se una e idêntica? Para que seja *reconhecido* como um *imperium* monárquico.

A título de ilustração e exemplo, vale aqui retomar, de um lado, a diferença entre o *imperium* que é criado pela *multitudo* livre e aquele que é adquirido por direito de guerra e, de outro, do exemplo das Sete Províncias do Norte, do qual tratamos algumas linhas atrás.

Segundo Espinosa, entre o *imperium* criado pela *multitudo* livre e aquele que é adquirido por direito de guerra, “se atendermos genericamente [*in genere*] ao direito de cada um”, não veremos nenhuma “diferença essencial [*essentialis*]”, embora efetivamente haja enormes diferenças nos meios e nos fins empregados⁶⁷⁹. Essa generalidade remete à face do *imperium*. Em relação ao exemplo, “os holandeses julgaram que para obter a liberdade era suficiente afastar o conde e decapitar o corpo do estado, e não pensaram em *reformá-lo* [*eodem reformando*]”, tendo ficado “qual corpo sem cabeça”, do que resultou “deformada situação [*deformi statu*]”⁶⁸⁰. Ou seja, iludidos que estavam, os holandeses imaginavam estar numa República, porque só para o corpo olhavam, quando “aqueles que realmente detinham o *imperium* eram, de longe, menos que os que poderiam governar a *multitudo* e dominar adversários potentes”. Tendo face de República, as Sete Províncias na verdade eram uma aristocracia (tácita).

678 TP, III, 1.

679 *Ibidem*, V, 6.

680 “E se alguém retorquir que este *imperium* dos holandeses não aguentou muito tempo sem um conde, ou um substituto que fizesse as vezes dele, terá por resposta que os holandeses julgaram que para obter a liberdade era suficiente afastar o conde e decapitar o corpo do estado, e não pensaram em reformá-lo, deixando todos os seus membros tal como antes estavam constituídos, de tal maneira que o condado da Holanda ficou sem conde, qual corpo sem cabeça, e o próprio *imperium* ficou sem nome. Não é por isso de admirar que a maioria dos súditos ignorasse em que mãos estava o poder soberano. E ainda que não fosse assim, aqueles que realmente detinham o *imperium* eram, de longe, menos que os que poderiam governar a *multitudo* e dominar adversários potentes. Daí que estes tenham, frequente e impunemente, podido conspirar contra eles e, finalmente, depô-los. A súbita queda da sua república não teve, pois, origem no fato de consumirem inutilmente o tempo em deliberações, mas na deformada situação [*deformi statu*] deste *imperium* e na escassez de governantes” (*Ibidem*, IX, 14).

Todas as indicações a respeito da forma, ao lado do que acabamos de afirmar em torno dos conceitos de face e de estrutura, indicam que, enquanto a face e a estrutura remetem ao corpo político (a primeira correspondendo ao aspecto externo pelo qual é reconhecido e a segunda às instituições singulares), a forma corresponde à mente do *imperium*. É digno de nota que, no parágrafo VII, 26, Espinosa não diga, em contraposição a uma *multitudo* que se habituou a outra forma de *imperium*, que ali considerava o *imperium* instituído por uma *multitudo* habituada à monarquia, mas sim que ali considerava o *imperium* instituído por uma *multitudo* livre. Ao empregar o termo forma no *Tratado Político*, Espinosa designa a liberdade ou a servidão da mente. Assim, se as formas do *imperium* aristocrático e monárquico são as que foram deduzida nos capítulos VI a IX e não as que se dão na duração, isso se deve ao fato de o direito comum ser *definido* pela potência da *multitudo* conduzida como que por uma só mente. A forma de que Espinosa fala, ao tratar desses dois *imperia*, é a liberdade, realizada, contudo, de maneira precária, cada qual a sua maneira.

Nesses termos, notamos aqui também o parentesco entre Espinosa e Maquiavel, que na abertura d'O *Príncipe* declara estarem os domínios formados tal como ele ali descrevera “habitados ou a viver sob um príncipe ou a ser livres”⁶⁸¹. Espinosa igualmente concebe a política como liberdade e não liberdade. Porém, um e outro não coincidem inteiramente. Em Maquiavel, essa liberdade, como sabemos, é dada pela República, de modo que República e Principado contrapõem-se. Espinosa não emprega o termo “principado”, mas a monarquia e a aristocracia deduzidas da natureza comum desses *imperia* são chamadas com frequência no tratado de Repúblicas⁶⁸² – mas não livres⁶⁸³. São para ele Repúblicas não por outro motivo senão porque, deduzidas de suas naturezas comuns, são consoantes à razão. Mas, como anteriormente dissemos, a despeito do que afirma o próprio Maquiavel, podemos vislumbrar no principado tal como concebido n'O *Príncipe* como contendo traços republicanos ou mesmo como sendo republicano.

Dito isso, podemos agora adentrar no capítulo X do *Tratado Político*, especialmente voltado a essa questão. Na abertura do capítulo, Espinosa informa que uma vez tendo sido apresentados e explicados os fundamentos dos *imperia* aristocráticos (compreendendo uma só urbe, ou várias urbes), restaria averiguar “se eles podem, por alguma causa que lhes seja

681 Maquiavel, O Príncipe, I [2001, p. 3].

682 TP, VI, 18; *Ibidem*, VII, 29; *Ibidem*, VIII, 3; *Ibidem*, VIII, 9; *Ibidem*, VIII, 12; *Ibidem*, VIII, 24; *Ibidem*, VIII, 31; *Ibidem*, VIII, 33; *Ibidem*, VIII, 49.

683 *Ibidem*, VIII, 49.

imputável [*aliqua causa culpabili*], dissolver-se ou assumir uma outra forma [*aliam formam*]]”⁶⁸⁴. Note-se, portanto, que o capítulo volta-se apenas ao *imperium* aristocrático, em suas duas versões, deixando de lado o monárquico. Essa opção, assim pensamos, pressupõe (e corrobora) nossa tese de que o *imperium* monárquico, tal como deduzido no tratado, é uma democracia tácita.

O capítulo divide-se em três partes, correspondentes a três argumentos: o ditador como primeiro remédio às doenças que acometem o *imperium*; a avareza como segundo remédio; a inviolabilidade dos direitos como único meio de garantir a estabilidade do *imperium*. Não é o caso de examiná-los em pormenor: os argumentos dispostos no segundo já foram evocados por nós e, em relação ao terceiro ponto, dele trataremos nos capítulos seguintes.

O que aqui interessa reter do capítulo é uma ideia fundamental posta no argumento da cura pela ditadura, e que Espinosa extrai de Maquiavel:

A primeira causa por que se dissolvem os estados deste gênero é aquela que o agudíssimo florentino observa nos *Discursos sobre Tito Lívio*, III, 1, a saber, que ao estado, tal como ao corpo humano, *todos os dias se agrega alguma coisa que, de vez em quando, necessita de cura*. Daí que seja necessário, diz ele, que de vez em quando aconteça alguma coisa através da qual o estado seja reconduzido ao seu princípio, onde começou a estabilizar-se [*ad suum principium, quo stabiliri incepit, redigatur*]⁶⁸⁵.

Ao cabo da argumentação iniciada com a menção aos *Discorsi* de Maquiavel: após cogitar que o primeiro remédio pudesse ser a nomeação de um ditador supremo [*supremus dictatur*] “por um ou dois meses, com direito a investigar, julgar e estatuir sobre o que fazem os senadores e cada um dos funcionários e, conseqüentemente, restituir o *imperium* ao seu princípio [*ad suum principium restituendi*]”. Espinosa conclui que tal remédio possa acabar por se converter em veneno, posto que o ditador “pode um dia transformar-se, não sem grande perigo para a república, numa monarquia”⁶⁸⁶.

684 TP, X, 1.

685 *Ibidem, idem*. No capítulo em questão dos *Discorsi*, Maquiavel argumenta que “todos os princípios /.../ não de ter em si alguma bondade, pela qual retomem o prestígio e o vigor iniciais”, mas que, “com o passar do tempo, essa bondade se corrompe”. Argumenta ainda que “esse bem surge nas repúblicas por *virtù* de um homem ou por *virtù* de uma ordenação”. Ao evocar o princípio, Maquiavel tem em mente a fundação. No mesmo capítulo, é feita menção às “boas constituições, ordenadas por Rômulo e por outros príncipes prudentes” (cf. Maquiavel, *Discorsi*, III, 1).

686 TP, X, 1.

Espinosa constata o impasse: por um lado, para ser efetivo, esse poder ditatorial precisa ser eterno e estável, bem como temível só para os maus, ou seja, não deve deixar espaço para o arbítrio, mas ser guiado pela razão; por outro lado, a manter-se a forma do *imperium*, esse poder não pode ser conferido a um só. A conclusão é que, para que se obtenha todas essas condições, o “gládio ditatorial” deveria estar nas mãos não de uma pessoa natural [*personam naturalem*], mas civil [*personam civilem*]⁶⁸⁷. No *imperium* deduzido por Espinosa nos capítulos VIII e IX, o arranjo institucional prevê que o conselho supremo detenha essa prerrogativa.

A que Espinosa se refere ao falar de “retorno ao princípio”, e o que a argumentação em torno da ditadura esclarece sobre essa noção? Diferente de Maquiavel, em Espinosa o termo *principium* designa não a fundação – essa é designada pelo termo *institutum* –, mas a presença da potência de Deus nas coisas naturais. Essa é a razão, ao que nos parece, para a conclusão a que chegará Espinosa. Claro está que, ao falar de “retorno ao princípio”, Espinosa tem em mente não a fundação do *imperium*, pois, obviamente, para um *imperium* mal ordenado desde sua fundação a “volta ao princípio” nada significaria.

Em Espinosa, a “volta ao princípio” designa a potência da *multitudo* enquanto entendida como *conatus* comum. Ao deduzir da natureza comum dos *imperia* aristocrático e monárquico a forma que lhes é adequada, Espinosa recorre ao *principium*. Ao censurar as instituições das monarquias e aristocracias que efetivamente existem, é igualmente ao *principium* que nosso autor recorre. Daí a razão pela qual o *imperium* aristocrático “será tanto mais seguro e a sua condição será tanto melhor, quanto maior for, relativamente ao monárquico, a sua proximidade ao absoluto sem prejuízo da paz e da liberdade”, pois “quanto maior é o direito da potestade suprema, mais a forma do *imperium* convém [convenit] com o que dita a razão e, por conseguinte, mais apta é para conservar a paz e a liberdade”⁶⁸⁸.

O princípio está presente na análise porque se faz presente na fundação e na posterior continuidade de todo e qualquer *imperium*, haja vista que *imperium* se define pela potência da *multitudo*, sem a qual cessa de existir. Em uma palavra, o *imperium* são os direitos comuns. Se em um dado *imperium*, em sua singularidade, os direitos comuns são preservados no direito civil e nas leis, o *imperium* será estável e haverá segurança para aqueles que detêm a potestade suprema e paz aos cidadãos. Caso contrário, haverá instabilidade, insegurança e hostilidade:

687 TP, X, 1-2.

688 *Ibidem*, VIII, 7.

Na verdade, se há *imperium* que pode ser eterno, é necessariamente aquele cujos direitos [jura], uma vez corretamente instituídos, permanecem inviolados. Porque a alma do *imperium* são os direitos [*anima imperii jura sunt*]. Mantidos estes, mantém-se necessariamente o *imperium*. Os direitos, contudo, não podem ser invencíveis a não ser que sejam defendidos não só pela razão, mas também pelo afeto comum dos homens [*communi hominum affectu defendantur*]; de outra forma, se estão apoiados só no auxílio da razão, sem dúvida são fracos e vencem-se facilmente⁶⁸⁹.

Ao constatá-lo, adentramos *no núcleo do Tratado Político e da concepção espinosana de história*. E nos capítulos 2 e 3, buscaremos mostrar a repercussão desse argumento extraído do parágrafo X, 9 – a nosso juízo, o argumento nuclear do Tratado Político – na duração.

689 TP, X, 9.

CAPÍTULO 2

Opera mutua: o trabalho e a gênese da vida comum

*/.../ só a fama e o medo do trabalho, e a
opressão que os trazem os que governam, é
o que os detém nos seus matos.*

Antonio Vieira, *Carta a El-Rei*, 1654

No capítulo V do *Tratado Teológico-Político*, após argumentar que as cerimônias foram instituídas no *imperium* hebreu para a temporal felicidade do *imperium* e do povo, que pela sua observância não se prometia nada a não ser vantagens materiais, não guardando, portanto, nenhuma relação com a lei divina, e que uma vez tendo o *imperium* acabado não havia mais qualquer razão para que fossem ainda observadas, Espinosa discorre sobre a utilidade da sociedade:

A sociedade é uma coisa extremamente útil e até absolutamente necessária, não só para viver a salvo dos inimigos, mas também para nos poupar muitas tarefas [*rerum faciendum*]; de fato, se os homens não quisessem oferecer uns aos outros trabalho mútuo [*invicem operam mutuam dare*], faltar-lhe-ia habilidade e tempo [*ars et tempus*] para, na medida do possível, sustentarem-se e conservarem-se. Nem todos são igualmente aptos para tudo e ninguém seria capaz de recorrer sozinho a tudo aquilo de que necessita imprescindivelmente. Por outras palavras, ninguém teria a força e o tempo [*vires et tempus*] necessários se sozinho tivesse que lavar, semear, ceifar, cozer, tecer, costurar e fazer sozinho tudo o mais que é preciso para o sustento, não falando já nas artes e ciências [*artes et scientias*], que são também sumamente necessárias à perfeição da natureza humana e à sua felicidade [*beatitudinem*]⁶⁹⁰.

690 TTP, V, p. 85. Diogo Pires Aurélio traduz *invicem operam mutuam dare* por “entreatujadar-se”; por seu turno, Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau optam pela expressão “ajudar-se mutualmente” (“s’entraidaient mutuellement”); já Samuel Shirley traduz a passagem por “oferecer um ao outro socorro mútuo” (“afford one another mutual aid”). Na obra de Espinosa, o termo “ajuda” emprega-se através de quatro vocábulos: *juvo/iuvo* (p. ex., *Ibidem*, XII, p. 203; E, II, P 10, Esc.; TP, III, 10; *Ibidem*, VII, 3; *Ibidem*, VII, 12); *ops* (p. ex., TTP, XIX, p. 292; E, I, P 10, Esc.); *prosum* (p. ex., E, IV, P 58, Esc.) e, com muito mais frequência, *auxilium* (p. ex., TTP, V, p. 81; *Ibidem*, XIX, p. 293; E, IV, P 35, Esc.; *Ibidem*, IV, P 70, Esc.). Note-se que, aqui, o vocábulo empregado não é nenhum destes, mas *operam*, flexão de *opera* (que não deve ser

No capítulo anterior, vimos que até mesmo entre aqueles que vivem “na barbárie e sem organização política” e, por isso, levam uma vida miserável e quase só conseguem o pouco que têm, por miserável e rude que seja, através do trabalho mútuo [*mutua opera*], seja de que tipo for⁶⁹¹. Vimos também que, apesar de serem naturalmente contrários uns aos outros, arrastados que são pelas paixões, os homens precisam de mútuo auxílio [*mutuo auxilio*] para prover-se muito mais facilmente das coisas de que precisam⁶⁹². Vimos ainda que as coisas que existem fora de nós são úteis principalmente para a conservação do corpo e que, com vistas à reunião dessas coisas, as forças de cada um dificilmente bastariam se os homens não prestassem trabalhos mútuos [*operas mutuas*]⁶⁹³. Vimos, por fim, que a *multitudo* se põe de acordo naturalmente e que no estado civil os homens têm *direitos comuns*, e quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direito têm todos juntos⁶⁹⁴.

Até o final do primeiro capítulo, as expressões que ora destacamos – *mutua opera*, *mutuo auxilio* – careciam de concretude. Poderíamos desde aquelas linhas supor serem algo outro em relação ao *labor*, quando se dizia que todos, sejam governantes ou governados, são homens e, enquanto tal, têm tendência para fugir à labuta [*labore*] e procurar o prazer⁶⁹⁵, bem como quando mencionávamos que, segundo Espinosa, nas democracias originárias, por assim dizer, os homens julgavam injusto o direito dos estrangeiros, que confluem para junto deles, ser igual ao seu no *imperium* que eles haviam procurado para si na labuta [*labore*] e ocupado com derramamento do próprio sangue⁶⁹⁶. Essa mesma ideia aparecera no *Tratado Teológico-*

confundido com *opera*, plural de *opus*). Rigorosamente, *opera* significa “trabalho”, “serviço”, “atividade”. Dele derivam o verbo *operor* (“obrar”, “trabalhar”) e o substantivo *operarius* (“operário”, “trabalhador”). Na tradição greco-latina clássica é associado ao esforço físico do corpo como um todo e aplica-se, entre outros, ao trabalho realizado pelo escravo. Tendo isso em vista, apesar de não serem de todo infiéis, parece-nos que os termos escolhidos pelos tradutores aqui considerados são demasiado vagos em face do real e preciso significado de *opera*. Já no século XVII sabia-se, por exemplo, que burgueses eventualmente ajudam-se uns aos outros, o mesmo valendo para aristocratas; no entanto, ninguém naquele século cogitaria dizer que uns e outros *trabalham* [*operentur*]. Finalmente, quanto à nossa opção, preferimos uma tradução que, se por um lado peca por carecer de literalidade (desse ponto de vista, uma opção seria, por exemplo, “oferecer uns aos outros serviços mútuos”, muito embora *mutuam* seja singular), por outro lado tem a vantagem de deixar bem marcado o essencial: que, em Espinosa, a gênese da vida comum e sua estabilidade amparam-se sobre o *trabalho*, como procuraremos argumentar. (Sobre a diferença entre *opera* e *opus*, sobre o emprego de um e outro no Direito Romano e sobre a relação entre a palavra *opera* e o corpo, cf. Arendt, 1998, pp. 80; 91-2; Mousourakis, 2012, p. 232. Sobre o emprego de *opus* na obra de Espinosa, veja-se, p. ex., TTP, IX, p. 153, referente ao trabalho realizado por Esdras, e E, IV, Pref., em alusão ao plano da casa pelo arquiteto).

691 TTP, V, p. 85.

692 E, IV, P 35, Esc.; *Ibidem*, IV, P 37, Esc. 2.

693 *Ibidem*, IV, Ap., Cap. 27, 28.

694 TP, II, 15; *Ibidem*, VI, I.

695 TTP, XVII, p. 253.

696 TP, VIII, 12.

Político, quando Espinosa, tratando do *imperium* dos hebreus, comenta ser evidente que os principais [*principes*] só com um exército pago por si podem oprimir o povo, ao passo que não há nada que eles mais receiem do que a liberdade de um exército de cidadãos, cuja coragem, trabalho [*labore*] e sangue abundantemente derramado fizeram nascer a liberdade e a glória de um *imperium*⁶⁹⁷.

A mutualidade ou a reciprocidade, cuja monta e centralidade na ontologia espinosana podemos observar particularmente na *Epístola* 75, para além das considerações realizadas na *Ética* em torno do amor e do ódio recíprocos, marca o campo da determinação. Se, conforme analisamos na referida missiva, as determinações e ajustamentos são recíprocos entre as partes e em cada coisa, caberia examinar, na vida comum, o que dá concretude a esse regime de reciprocidade.

O que há de especial e novo na passagem com a qual abrimos o capítulo são as palavras que *determinam* no que *preponderantemente* consiste a reciprocidade entre os homens: lavar, semear, ceifar, cozer, tecer, costurar e fazer sozinho tudo o mais que é preciso para o sustento. E se bem que a passagem faça menção explícita dos fins *para* os quais a sociedade é útil e necessária, é igualmente verdadeiro que, logo na sequência, Espinosa escrava que, não fosse o trabalho *tal como ali é descrito*, os homens não conseguiriam “sustentar-se e conservar-se” [*sustentandum et conservandum*]. Pelo capítulo III do mesmo tratado, sabemos que o homem adquire coisas que lhe são úteis à conservação sem exigir dele trabalho [*opso nihil operante*], e essas são oferecidas unicamente pela potência divina. Como sabemos, há outras coisas que exigem trabalho⁶⁹⁸. Graças a esse par, não há dúvida de que é da gênese da sociedade ou da vida comum de que se fala. E o que nessa passagem encontramos, e nela é especialmente explícito, é a centralidade do trabalho na gênese da vida comum.

Daí que, o que parece ser uma redundância na sentença, pelo emprego de *invicem* e de *mutuum*, na verdade demarca o campo ontológico sobre o qual Espinosa trafega. Não apenas o trabalho é recíproco, mas o *oferecimento* também o é. O trabalho recíproco não surge por imposição nem mesmo por indução de um ente externo, mas graças ao *conatus* comum. Porque os homens não podem deixar de se esforçar para perseverar na existência, nem podem deixar de amar as coisas de que necessitam para viver, o trabalho surge como realização *concreta* do *conatus* comum. Se na Natureza “tudo convém inteiramente [*omnia*

697 TTP, XVII, p. 267.

698 *Ibidem*, III, p. 52.

convenire omninò”⁶⁹⁹, a *concretude* pela qual os homens *convêm* [*conveniunt*] naturalmente tem como centro a cooperação pelo trabalho.

Claro está que o trabalho de que aqui se fala envolve divisão: os homens especializam-se pela habilidade [*ars*] e força [*vir*] e, com isso, aproveitam melhor o tempo [*tempus*] para que todos, juntos, satisfazendo suas necessidades, conservem-se. Note-se bem, a divisão é tal que *todos* trabalham. Na gênese da vida comum, vige uma prática radicalmente comunitarista.

Conforme já observamos, Espinosa crê que a maior parte das aristocracias começaram como democracias. Dessa perspectiva, pode-se conjecturar que o caráter do comunitarismo supracitado é não só histórico (isto é, não é mera construção do pensamento, mas existiu historicamente) como é também *primitivo*. Não é essa para nós a questão. O que aqui importa é tomarmos a prática comunitarista, tal como descrita na citação que abre o presente capítulo, não cronologicamente, mas ontologicamente.

Senão, vejamos: pela *Ética*, sabemos gerar concórdia aquelas coisas que se referem à justiça, à equidade e à honestidade, tendo em vista que os homens, “além do que é injusto e iníquo, também suportam com dificuldade [*aegre ferunt*] aquilo que é tido por torpe, ou seja, que alguém afronte os costumes aceitos na *civitas*”⁷⁰⁰; Por seu turno, no *Tratado Teológico-Político* lemos que à justiça e à injustiça também se chama equidade e iniquidade, de modo que os que estão incumbidos de dirimir os litígios “estão obrigados a tomar todos por iguais [*omnes aequales habere*], a defender igualmente o direito de cada um e a não invejar o rico nem desprezar o pobre [*non diviti invidere neque pauperem contemnere*]”⁷⁰¹, e lemos ainda não ser concebível que Deus reine sobre os homens e dirija os assuntos humanos segundo a justiça e a equidade [*secundum justitiam et aequitatem*] a não ser mediante aqueles que detêm o direito de comando e de mando [*jus imperandi et decretandi*]”⁷⁰². Finalmente, no *Tratado Político* somos informados não só que a *civitas* é “coisa natural”⁷⁰³, mas também que um outro nome para “estado civil” – vale lembrar, definido como a situação de qualquer *imperium*, o qual, por sua vez, é o direito comum⁷⁰⁴ – é precisamente “equidade”⁷⁰⁵.

699 E, IV, P 34, Esc..

700 *Ibidem*, IV, Ap., Cap. 15. Abordaremos particularmente o “torpe” no Apêndice dessa segunda parte.

701 TTP, XVI, p. 243. “O Desprezo é a imaginação de uma coisa que toca tão pouco a Mente que esta é levada, pela presença da coisa, a imaginar antes o que não está na própria coisa do que o que está nela” (E, III, Def. dos Afetos 5).

702 TTP, XIX, p. 291.

703 TP, IV, 4.

704 *Ibidem*, III, 1.

705 “Assim, para que os cidadãos sejam reconhecidos pelo rei acima de quaisquer outros e permaneçam sob jurisdição de si próprios, tanto quanto o estado civil ou a equidade [*status civilis sive aequitas*] o consentem /.../” (*Ibidem*, VII, 12).

À primeira vista, a leitura conjunta desses passagens pode sugerir haver, no interior da obra de Espinosa, uma mudança de perspectiva a respeito da igualdade. Da iniquidade como coisa que se suporta com dificuldade, passando pela equidade como referencial para a boa direção da civitas até chegar à equidade como o próprio estado civil. Como vimos no capítulo anterior, os regimes aristocrático e monárquico deduzidos da natureza comum desses *imperia* são tais que preservam a máxima igualdade – entre os cidadãos, no primeiro caso, entre os patrícios, no segundo. Não é esse o caso, segundo pensamos. Há plena coerência entre as três perspectivas.

Ao afirmar que o estado civil é a equidade [*status civilis sive aequitas*], Espinosa lembra o leitor de que, a despeito de haver desigualdade nas *civitates* históricas, nelas o homem não muda de natureza; persevera o direito natural de cada um e, com ele, o desejo de cada um de não ser oprimido – o que é inviável no estado natural⁷⁰⁶ – e o apetite natural pelo estado civil, *ou seja, pela equidade*⁷⁰⁷. Esse é o sentido profundo e verdadeiro da afirmação de que cada um prefere governar e não ser governado⁷⁰⁸.

Ora, se o trabalho é tomado como *experiência concreta* da realização desse apetite por igualdade, nele encontramos o referencial adequado não só à compreensão e à mensuração da igualdade e a desigualdade em realidades históricas determinadas, mas também à explicação da dinâmica dos afetos e, por assim dizer, da direção do *conatus* comum em dada sociedade. Pois, não obstante o *conatus* comum exprima-se de diversas e conflitantes maneiras, variando de acordo com a circunstância histórica e com o engenho de cada povo – ou seja, pelas leis e pelos costumes⁷⁰⁹ –, tais considerações nos levam a pensar que toda e qualquer manifestação do *conatus* comum exprime uma maneira certa e determinada de realizar a equidade, ainda que imaginariamente – o que no mais das vezes ocorre.

Esperamos com isso ter explicado por que a distinção entre as perspectivas cronológica e ontológica é relevante: porque permite explicar realidades históricas determinadas a partir da *presença imanente* de um apetite (por equidade), com base no trabalho, inclusive onde a divisão do trabalho é recortada pela divisão entre os que trabalham e os que não trabalham. *A grande questão, do ponto de vista do conceito de história em Espinosa, bem como de sua ontologia, é conceber essa presença.*

Para que se possa examinar essa questão com o devido cuidado que merece, evitando

706 TP, II, 15.

707 *Ibidem*, VI, 1.

708 “É, além disso, certo que cada um prefere [*malle*] governar a ser governado” (*Ibidem*, VII, 5).

709 TTP, XVII, p. 273.

transformá-la numa caricatura, é necessário, antes de tudo, investigarmos o tratamento dado por Espinosa ao trabalho, em particular nos dois tratados políticos – exame que, julgamos, não mereceu até o presente momento especial atenção dos comentadores. Trata-se de uma tarefa que, como procuraremos mostrar, tem o potencial de ampliar a compreensão de pontos importantes do *Tratado Político* e do próprio *Tratado Teológico-Político*. Com ela, ilumina-se o sentido não só da gênese como também da manutenção e do funcionamento da vida comum, no que se inclui a disputa do (e através do) direito comum na *civitas*.

Nada convém mais ao exame que aqui se propõe que a explicação de Espinosa para a estabilidade e a ruína do *imperium* hebreu, matéria do capítulo XVII do *Tratado Teológico-Político*. Protótipo da estabilidade, nele encontramos um sem número de características do *imperium* monárquico tal qual deduzido no *Tratado Político*.

Inicialmente, Espinosa aponta os fundamentos sob os quais o *imperium* hebreu foi erguido tendo à frente Moisés e após sua morte⁷¹⁰. Uma vez tendo exposto os fundamentos, Espinosa coloca a seguinte questão: de que maneira [*ratione*] era o povo [*populus*] contido [*retinebatur*]? “Isso – diz Espinosa – os fundamentos [*fundamenta*] do *imperium* indicam com toda a clareza”⁷¹¹. Nosso autor então evoca o argumento da extrema piedade do povo hebraico e do extraordinário amor à Pátria que dessa piedade sucedia-se⁷¹². Finalmente, Espinosa chega àquela que é a razão principal da contenção do povo – e que será igualmente a principal razão da ruína:

Independentemente, porém, dessas coisas, cuja apreciação depende só da opinião [*a sola opinione*], havia neste *imperium* uma outra coisa extremamente sólida [*solidissimum*] e singular [*singulare*] que devia conter maximamente [*maxime retinere*] os cidadãos [*cives*] de tal maneira que não pensassem em desertar nem ter nenhum desejo de abandonar a Pátria: refiro-me à razão de utilidade, que é o força e a vida de todas as ações humanas [*ratio utilitatis, quae omnium humanarum actionum robur et vita est*], mas que, neste *imperium*, era singular [*singularis*]⁷¹³.

No que consistia, concretamente, nessa situação particular, a “razão de utilidade”, e por

710 TTP, XVII, pp. 255-69.

711 *Ibidem*, XVII, p. 269.

712 *Ibidem*, XVII, pp. 269-70.

713 *Ibidem*, XVII, 270. Diogo Pires Aurélio e Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau traduzem *utilitatis* por interesse (em francês, “l’intérêt”); Samuel Shirley emprega “interesse próprio” (“self-interest”). Tendo em vista a associação do termo “interesse” às filosofias do oitocentos, este nos parece inadequado. Decidimos empregar o termo “utilidade”, como, aliás, é praxe entre os comentadores.

que, ao menos nesse caso, se pode dizer dela que é extremamente sólida? O primeiro argumento oferecido por Espinosa tem caráter histórico e material: “em parte alguma os cidadãos tinham tão assegurado o direito de propriedade como os súditos do *imperium* hebreu, os quais possuíam uma parcela de terras e campos igual à do chefe e ficavam donos dela para sempre”, e complementa:

Porque, se alguém, coagido pela pobreza, vendesse os seus bens ou a sua propriedade, na altura do Jubileu, era ser-lhe-ia integralmente restituída. E havia outras instituições semelhantes para impedir que alguém pudesse alienar os seus bens. Em parte alguma, além disso, a pobreza poderia ser mais facilmente suportada do que numa terra onde a caridade para com o próximo, melhor dizendo, para com o concidadão, deveria ser praticada com o máximo de piedade, a fim de que Deus, seu Rei, lhe fosse propício. Desse modo, os cidadãos hebreus só podiam sentir-se bem na sua pátria, ao passo que longe dela só tinham a esperar os maiores prejuízos e a desonra [*damnum maximum et dedecus*].

Prossegue Espinosa:

Outros motivos que os persuadiam, não só a ficar em solo pátrio, mas também a evitar as guerras civis e a reprimir as causas de discórdia, eram, primeiro, ninguém ser escravo do seu semelhantes, mas apenas de Deus; segundo, ter-se a caridade e o amor para com os concidadãos por suma piedade, alimentada em boa parte pelo ódio que habitualmente nutriam pelas outras nações e que estas lhes retribuíam. /.../ Para o mesmo efeito, contribuiu também imensamente, ao que parece o fato de, em certas alturas do ano, serem obrigados a descansar e a divertir-se, não para fazerem a sua vontade, mas para fazerem a vontade de Deus: três vezes por ano eram convidados de Deus (*Deuteronômio*, cap. XVI), ao sétimo dia da semana deveriam cessar todo o trabalho [*opere*] e descansar, além de várias outras ocasiões marcadas em que os divertimentos honestos e os banquetes festivos eram, não só autorizados, mas prescritos. Mais eficaz do que isso para fazer vergar o ânimo dos homens [*ad hominum animos flectendos*], não creio que se possa excogitar alguma coisa, visto que não há nada mais arrebatador que a alegria nascida da devoção, isto é, do amor e, ao mesmo tempo, da

admiração⁷¹⁴.

Apenas na sequência desses argumentos é que Espinosa acresce o respeito pelo templo e pelas leis. Antes de comentarmos, cumpre notar a causa da ruína do *imperium*: recusando o argumento da ruína pela singular insubmissão do povo, Espinosa lembra que, antes mesmo da morte de Moisés, aos levitas foi dado o privilégio exclusivo do sacerdócio no *imperium*. Pois bem, argumenta Espinosa:

todas os presentes que eram *obrigados* a dar [*dare tenebantur*] aos levitas e aos sacerdotes, o dever [*debedantur*] de resgatar os primogênitos e *pagar uma quantia em dinheiro* [*argentum dare*] aos mesmos levitas por cada um deles, bem como o privilégio a estes concedido de serem os únicos a ter acesso às coisas sagradas, tudo isso lhes fazia constantemente lembrar a sua impureza e o terem sido repudiados. Depois, os levitas teriam sempre algo que se lhes censurasse. De fato, entre tantos milhares deles, haveria certamente um bom número de insuportáveis “teologastros”, o que explica o desejo que o povo tinha de espiar os atos dos levitas, que ao fim e ao cabo também eram homens, e de os acusar a todos pelo delito de um só. Daí os constantes boatos [*rumores*] e, conseqüentemente, a repulsa que sentiam para sustentar homens ociosos [*fastidium homines alendi*] e odiados a que nem sequer estavam ligados pelo sangue, sobretudo em tempos de carestia [*praecipue si annona cara erat*]⁷¹⁵.

Dessa fissura seguiram-se tumultos e desordens até que “subjugados por diversas vezes, romperam por completo com o direito divino e quiseram um rei mortal”, de modo que “a sede do poder deixasse de ser o templo para passar a ser uma corte [*aula*]”. Tais alterações, ainda segundo Espinosa, deram matéria abundante para novas desordens, de que resultou, enfim, a ruína total do *imperium*, do que conclui: “Que há, efetivamente, de mais insuportável para os reis que reinar a título precário e ter de tolerar um *imperium* dentro do *imperium*”?⁷¹⁶

A reconstrução da narrativa bíblica, realizada por Espinosa, não dá margem a dúvidas: ao perguntar pela coisa extremamente sólida e singular que devia conter maximamente os cidadãos daquele *imperium*, uma coisa que, na história de um povo particular, fosse correlata

714 TTP, XVII, pp. 271-2. Nessa passagem, emprega-se *opere*, derivado de *opus*. Espinosa emprega aqui o verbo tal qual utilizado por São Jerônimo na *Vulgata*.

715 *Ibidem*, XVII, p. 274.

716 *Ibidem*, XVII, pp. 275-6.

aos arranjos institucionais deduzidos no *Tratado Político*, Espinosa procura pela “razão de utilidade”, “força e vida de todas as ações humanas”, e encontra, na concretude do real, arranjos institucionais que garantiam a cada um trabalhar para si e não para outrem. E foi precisamente quando tiveram de “sustentar homens ociosos” que o *imperium* caiu em desgraça.

A história do *imperium* hebreu, tal como Espinosa a reconta, tem sintonia com muitos dos argumentos postos no *Tratado Político*. Assim, ao lermos que “os homens, naturalmente, zelam tanto mais pela sua segurança quanto mais potentes são pelas riquezas”⁷¹⁷, Espinosa não apenas reforça o argumento de que a igualdade entre os cidadãos concorre para a segurança do rei e para a estabilidade do *imperium*, como qualifica a igualdade: aos cidadãos deve ser igualmente garantida a *riqueza*.

Em muitas passagens nas quais evoca o argumento da igualdade e da conservação de direitos, Espinosa faz direta ou indiretamente menção ao universo concreto do trabalho. No capítulo V, é dito que “o melhor *imperium* é aqueles onde os direitos se conservam inviolados [*jura inviolata servantur*]” e que, inversamente, “se numa *civitas* reina mais a malícia que em outra, seguramente [*certum*] isso nasce [*oriri*] de essa *civitas* não providenciar o bastante para a concórdia [*non satis concordiae providerit*] nem instituir os direitos com suficiente prudência [*nec jura satis prudenter instituerit*]”⁷¹⁸.

No capítulo VI, dedicado à descrição das instituições deduzidas da natureza comum do *imperium* monárquico, uma vez tendo apontado a necessidade de fortificar as urbes, nosso autor argumenta que seus cidadãos gozarão *todos* do *mesmo* direito da *civitas* [*omnes cives eodem civitatis jure gaudeant*]⁷¹⁹; acrescenta ele que os campos e, se possível, todo o solo serão de direito público [*publici juris*] e que na *civitas* todos devem ser livres ou isentos de qualquer imposto⁷²⁰. No capítulo VII Espinosa qualifica esse instituto, fazendo menção ao direito ao “solo e tudo quanto lhe está ligado”, como no estado natural⁷²¹.

Conforme procuramos argumentar no capítulo anterior, o *imperium* monárquico tal como deduzido por Espinosa parece ser uma democracia tácita – embora o autor nunca tenha enunciado essa tese –, porque nele os homens tem “direitos ratificados e fixos [*jura rata fixaque*]”⁷²² e porque nele vige a máxima igualdade entre os cidadãos. Diversa é a situação da

717 TP, VII, 16.

718 *Ibidem*, V, 2.

719 *Ibidem*, VI, 9.

720 *Ibidem*, VII, 12.

721 *Ibidem*, VII, 19.

722 *Ibidem*, VII, 2.

aristocracia deduzida por Espinosa, na qual a igualdade vige apenas entre os patrícios. Por outro lado, Espinosa indica a principal condição para o *imperium* aristocrático manter-se estável: esse *imperium* “estará tanto menos nas mãos dos patrícios quanto mais a plebe reivindicar para si vários direitos [*plura jura vindicat*], como os que costumam ter, na Alemanha meridional, as corporações de artesãos, vulgarmente chamadas *gilden*”⁷²³. Não é por acaso que Espinosa empregue aqui o verbo *vindico* – aliás, o mesmo que fora empregado na passagem há pouco citada que trata do direito ao solo. Esse é o verbo utilizado na designação dos atos realizados por direito de natureza⁷²⁴.

Em contrapartida, a desigualdade ocupa o centro da preocupação de Espinosa no tocante à política. Ao criticar a soberba dos que dominam, Espinosa os censura por considerarem, nas instruções legais, não ao direito e à verdade, mas à extensão das riquezas [*magnitudinem opum*]⁷²⁵. Especificamente no que concerne ao *imperium* aristocrático, onde a desigualdade entre patrícios e cidadãos é necessária, Espinosa adverte sobre as precauções a serem tomadas em relação à escolha dos patrícios. Em dado momento, Espinosa argumenta ser necessário não excluir os que não são filhos de patrícios, mas inclui-los, só que sob um critério restritivo: desde que não sejam servos nem, finalmente, ganhem a vida em algum ofício servil⁷²⁶. Nosso autor lembra ainda, no que toca às taxas e impostos, que “aquilo que no estado monárquico se dá a um ou a poucos neste dá-se a muitos”⁷²⁷.

Ainda em relação ao *imperium* aristocrático, Espinosa argumenta que a autoridade dos

723 TP, VIII, 5.

724 “/.../ cada um está sob o senhorio de outrem na medida em que está sob o poder de outrem, e está sob o senhorio de si próprio na medida em que pode repelir toda a força, vingar [*vindicare*] como lhe parecer um dano que lhe é feito [*ex sui animi sententia*] e, de um modo geral, na medida em que pode viver segundo o seu próprio engenho [*ex suo ingenio*]” (*Ibidem*, II, 9); “/.../ o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar [*vindicare*] para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum [*ex communi sententia*] de todos eles” (*Ibidem*, II, 15); “/.../ nada se dá na natureza que por direito possa dizer-se que é deste e não de outrem; pelo contrário, tudo é de todos [*omnia omnium sunt*], ou seja, de quem tem poder para reivindicá-lo [*vindicandi*] para si” (*Ibidem*, II, 23); “/.../ as regras e as causas do medo e da reverência, que a cidade tem de observar em razão de si, não contemplam os direitos civis mas o direito natural, porquanto (*pelo artigo ant.*) não podem ser defendidas [*vindicari*] pelo direito civil mas pelo direito de guerra [*Jure belli*]” (*Ibidem*, IV, 5).

725 *Ibidem*, VII, 23.

726 *Ibidem*, VIII, 14.

727 *Ibidem*, VIII, 31. Nesse ponto do argumento, Espinosa invoca o exemplo das Sete Províncias do Norte: “Que nação teve alguma vez de pagar tantas e tão pesadas taxas como a holandesa? E, no entanto, ela não só não ficou exausta como pelo contrário se tornou tão potente pelas riquezas que todos invejam a sua fortuna”. Não se pode ter certeza de que período Espinosa esteja falando. De todo modo, seja do período republicano, seja do período posterior a 1672, seja de ambos, faz pouca diferença, uma vez que, como vimos, a república não aboliu os fundamentos da oligarquia que a antecedeu. Assim, entre o fato de a nação holandesa ter pago pesadas taxas, de um lado, e as riquezas acumuladas que fizeram dela potente, de outro, não significa ter havido em seu interior igualdade. A nação que pagou e a nação que se tornou potente não são as mesmas.

síndicos não poderia servir senão para que a forma do *imperium* se conservasse e para impedir que as leis fossem infringidas de modo a alguém “lucrar [*lucro*] com a transgressão”. É certo que o vocábulo *lucro* pode ser traduzido por “beneficiar-se”; entretanto, na sequência mesmo dessa passagem nosso autor adverte:

Não pode, contudo, fazer com que não aumentem os vícios que é impossível proibir por lei, como são aqueles em que os homens demasiado ociosos [*otio abundantes*] caem e dos quais resulta, não raro, a ruína do estado. Os homens, com efeito, uma vez em paz e abandonado o medo, de bárbaros ferozes fazem-se a pouco e pouco cidadãos, ou seja, humanos, e de humanos fazem-se moles e inertes, não procurando distinguir-se uns dos outros pela virtude mas pelo fausto e pelo luxo [*faustu et luxu*]⁷²⁸.

Para evitar esses males – prossegue Espinosa – não compensa estabelecer leis sobre os gastos [*sumptuarias*], já que aos homens ociosos [*otiosis*] não falta nunca o engenho para se esquivarem aos direitos que se instituem sobre coisas que em geral não podem proibir-se, como são banquetes, os jogos, os adornos e outras coisas assim, de que só é mau o excesso, o qual tem de se medir pela riqueza [*fortuna*] de cada um⁷²⁹. A conclusão a que chega Espinosa é que se procure que os ricos sejam, “se não parcus, pelo menos avaros”⁷³⁰.

O que está por trás da censura à inadequação da propriedade, ao uso sem moderação da riqueza, ao lucro, à ociosidade, ao fausto e ao luxo, longe de ter cunho moral ou religioso, é a constatação de que a desigualdade tem um conteúdo concreto para além da pobreza em si: é que todas essas coisas contra as quais Espinosa escreve só são possíveis às custas do trabalho alheio. Ocorre que ninguém pode ceder a faculdade de julgar [*judicante facultati*] mesmo que queira, e não há recompensas ou ameaças pelas quais o homem possa ser induzido a acreditar em alguma coisa contrária àquilo que pensa e sente⁷³¹. É digno de nota o fato de Espinosa elencar, dentre aquelas coisas que fazem com que o medo se converta em indignação, o “espoliar os súditos [*spoliare*]”⁷³².

O que procuramos destacar nessas passagens é a recorrente referência, na maior parte das vezes implícita, ao trabalho. Palavras e expressões que não raro passam despercebidas ao leitor filósofo, mas que ocupam centralidade na concepção espinosana da vida comum e, por

728 TP, X, 4.

729 *Ibidem*, X, 5.

730 *Ibidem*, X, 6.

731 *Ibidem*, III, 8.

732 *Ibidem*, IV, 4.

consequente, da história. Funcionam como ilustração, por afirmação ou por negação, de um dos ensinamentos da doutrina de Espinosa para a vida social, a saber, a “contentar-se com o que tem [*suis sit contentus*]”, além de auxiliar o próximo⁷³³. Essa última, aliás, é reafirmada no *Tratado Político*, na figura da *charitas*⁷³⁴, e reiteradas vezes no *Tratado Teológico-Político*, correspondendo a um dos ensinamentos elementares das Escrituras.

A “razão de utilidade” que conduz, em última instância, ao mundo do trabalho permite igualmente ampliar a leitura da *Ética*, ao menos naquelas passagens em que Espinosa evoca o argumento da utilidade, abundantes nos Livros IV e V. Quando, por exemplo, lemos que aos homens é “primordialmente útil estabelecer relações e estreitar aqueles vínculos pelos quais, de maneira mais apta, fazem-se todos eles um só e, absolutamente, fazer tudo aquilo que serve para firmar as amizades”⁷³⁵, corremos o risco de reduzir esse preceito da reta regra de vida [*recta vivendi ratione*] a mero conselho moral, quando, dentre os vários sentidos que tem na concretude, é nas relações entre os homens por via do trabalho que assume *seu sentido mais radical e profundo*.

Da mesma maneira, tais apontamentos contribuem para ampliar a interpretação da explicação da gênese do estado civil oferecida no *Tratado Político*, quando Espinosa afirma que o estado civil é naturalmente instituído “para eliminar o medo comum e afastar as comuns misérias [*communes miserias propellendum*]”⁷³⁶. Na tradição latina clássica, e mesmo no século XVII, o termo *miseria* nomeia a adversidade, a má sorte, a dificuldade, a desgraça, a infelicidade, a servidão, a inquietude, a preocupação etc., sendo frequentemente associada à guerra e tendo conotação moral ou religiosa/teológica⁷³⁷; no entanto, já no século XVI o termo é empregado para designar a pobreza material⁷³⁸. Em se tratando de Espinosa, contudo, e por tudo o que foi dito nesse capítulo, sustentamos que o afastamento das “comuns misérias” a que se faz referência envolve – podemos dizer, dentre os significados presentes em seu campo semântico, prioriza – a cooperação através do trabalho, não limitando-se ao campo léxico da tradição.

Nessa mesma direção, pode-se qualificar a interpretação sobre a justiça e a injustiça tal

733 E, II, P 49. Esc..

734 TP, III, 10.

735 E, IV, Ap., Cap. 12.

736 TP, III, 6.

737 P. ex., Grotius emprega o termo repetidas vezes em sua obra *Dos direitos da guerra e da paz*, sendo que na maior parte das vezes recorre a autores da antiguidade clássica. Cf. Também Hobbes, *De Cive*, Pref. [2002, p. 16]; Hobbes, *Leviatã*, XIII, no título do capítulo, opõem-se “felicidade (“felicity”) e “miséria” (“misery”).

738 Cf. Grotius, *The rights of war and peace*, III, VII, 9 [2005, p. 1372]; Hobbes, *Leviatã*, XIV [1999, p. 120]. No caso da mencionada passagem de Grotius, a “miséria” refere-se ao trabalho.

como postas no capítulo II do *Tratado Político*. Nele, lemos que os homens dificilmente podem sustentar a vida [*vitam sustentare*] e cultivar a mente [*mentem colere*] sem que tenham direitos comuns [*jura communia*], não se pode marginalizar os termos com os quais Espinosa dá concretude a *jura communia*: estes consistem na *potência* de, juntos [*simul*], reivindicar [*vindicare*] para si terras que possam habitar e cultivar [*colere*], fortificar-se e repelir toda a força [*sese munire vimque omnem repellere*] e viver segundo o parecer comum [*communi sententia*] de todos [*omnium*] eles⁷³⁹. A palavra “cultivar” marca a centralidade do trabalho na constituição do direito comum; os vocábulos “juntos”, “comum” e “todos” demarcam, por sua vez, o caráter comunitarista desse direito, no qual se realiza historicamente; por seu turno, “reivindicar” (termo advindo do Direito Romano), demarca o campo político (uma vez que não há homens fora do estado civil, e porque *vindico* significa também “vingar” e “punir”) do direito comum.

Com isso, quando Espinosa sustenta, ainda no capítulo II, a tese de matriz jusnaturalista segundo a qual a justiça e a injustiça não podem conceber-se senão no *imperium*, disso ele tira consequências diversas daquelas tiradas por Grotius e Hobbes, seus interlocutores diretos, e por Locke, posteriormente⁷⁴⁰. Sob o argumento de que, na Natureza, nada se dá que por direito se possa dizer-se que é deste e não de outrem, mas tudo é de todos, ou seja, de quem tem poder para reivindicá-lo [*vindicandi*] para si, e que no *imperium*, ao contrário, onde o que é deste e o que é daquele se decide pelo direito comum [*communi Jure decernitur*] e, por conseguinte, onde se chama de justo [*justus*] àquele em quem é constante a vontade de dar a cada um o seu [*constans est voluntas tribuendi unicuique suum*] e injusto [*injustus*] àquele que se esforça por fazer seu o que é de outrem [*conatur id, quod alterius est, suum facere*], Espinosa parece subscrever o argumento canônico do jusnaturalismo, quando, na verdade, ele está a subvertê-lo *por dentro*. Vejamos de que maneira isso ocorre.

Onde *vige a desigualdade*, podemos conjecturar que, se o direito natural cessasse no estado civil, a vontade de dar a cada um o que é seu seria realizada apenas e tão somente como reconhecimento *incondicional* da distribuição de bens segundo o que é de cada um; por sua vez, o esforço por fazer seu o que é de outrem ocorreria tão somente como espoliação ou roubo do que, pelo direito civil, pertence a outrem. Entretanto, porque o direito natural não cessa no estado civil, mas nele persevera, disso resulta que a vontade de dar a cada um o que é seu e o esforço por fazer seu o que é de outrem oscilam em direções diversas.

739 TP, II, 15.

740 *Ibidem*, II, 23.

Em seus estudos sobre a formação e o comportamento da classe trabalhadora inglesa na primeira época moderna, Thompson nota que, em face do elevado preço do pão, os populares recorriam a ações as mais diversas para fazer valer a sua percepção do que seria o preço justo. Ele nota também que, a despeito de as ideias socialistas não terem preponderância na maior parte do período, elas ganham força em fins do século XVIII. Enquanto o povo reivindicava o que entendia ser um direito, e acusava proprietários de terra e moleiros de lhes tirar a parte a que tinha direito, governantes e aristocratas acusavam o povo de desordeiros e ladrões⁷⁴¹.

Que conclusão podemos tirar dessa experiência, que aqui apenas mencionamos, à luz das noções de justiça e injustiça tal como as encontramos no capítulo II do *Tratado Político*? Para o povo, ao menos para aquela parcela que tomou parte nas revoltas ou as viu com simpatia, o “cada um” e o “seu” presentes na sentença “a vontade de dar a cada um o que é seu” (isto é, o justo) designam ambos o povo, ao passo que o “seu” e o “de outrem” presentes na frase “o esforço para fazer seu o que é de outrem” (isto é, o injusto) designam, respectivamente, aqueles que querem ganhar com a carestia de pão e aqueles que têm o direito ao pão pelo preço justo. Em suma, o campo semântico da propriedade projeta-se para além da lógica da propriedade e para além do que estipula o direito civil. Partindo dos termos *postos* pela tradição, Espinosa subverte suas consequências ao *pressupor* o que, na tradição, fora excluído. Com isso, produz-se um efeito subversivo, pelo qual os termos *convertem-se* exatamente naquilo que negam: “cada um”, “seu” (primeira frase) e “de outrem” convertem-se em *de todos*, e “seu” (segunda frase) converte-se de um particular que possui algo por direito a um particular que, por espoliação, toma para si algo que não lhe pertence, porque é *de todos*.

Com tais conjecturas, que não se encontram em Espinosa, objetivamos apenas sustentar o argumento de que, em Espinosa, a coexistência entre direito natural e direito civil implica na não fixidez do justo e do injusto. Nesse ponto, convém advertirmos do que *não* estamos falando, a fim de evitar mal entendidos. Não dissemos que o direito natural consiste em não reconhecer a distribuição de bens segundo a propriedade privada, mas sim que, *da perspectiva do direito natural tal como deduzido por Espinosa da natureza comum dos homens*, explica-se por que e de que maneira, na realidade histórica, o justo e o injusto são projetados para além dos limites do direito civil.

Há ainda que se reparar em duas coisas. Em primeiro lugar, a justiça é designada por

741 Cf. Thompson, 1991, caps. 2, 3, 4 e 5.

“vontade” [*voluntas*], ao passo que a injustiça é designada por “esforço” [*conatus*]. Não por acaso. Isso ocorre porque, segundo pensamos, embora se possa encarar a justiça e a injustiça da perspectiva do direito civil ou da perspectiva do direito natural, essa dupla visada é, ela própria, vista globalmente por Espinosa da perspectiva do direito comum. Noutros termos, enquanto a injustiça remete àquilo que se apetece e que se faz, a justiça, por sua vez, reporta-se a uma ideia na mente. Ora, assim como não nos esforçamos, queremos, apeteçemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom, mas, ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apeteçemos e desejamos⁷⁴², da mesma maneira é com o que julgamos justo e injusto.

Em segundo lugar, e em sintonia com o primeiro ponto, uma vez que o que é deste e o que é daquele se *decide*⁷⁴³ pelo direito comum – isto é, pela disputa do direito comum –, e sendo o direito comum um ponto de interseção entre direito civil e direito natural, essa disputa é não apenas econômica, mas também cultural. Seria só econômica em duas situações: ou se o direito natural cessasse no estado civil; ou se a vigência do direito natural não se desse na *civitas*, mas fora dela. Em ambos os casos, o resultado é o mesmo: a carestia de pão, por exemplo, seria vivida como fome, dado bruto que compartilhamos com os outros animais, mas não como *injustiça*.

Por fim, o argumento de que a guerra não se deve desencadear senão por causa da paz⁷⁴⁴ igualmente pressupõe a ordem de questões para a qual estamos aqui chamando a atenção. Já na gênese da vida comum, a expressão “fortificar-se e repelir com toda força”, por estar ao lado de todos os elementos antes apontados, indica não apenas o fato de haver *um* risco, mas também *o que* está em risco ou em perigo: o trabalho para si⁷⁴⁵.

Não fosse assim, não faria sentido a associação entre a guerra e a nobreza, “homens a quem abunda o ócio” e que “congemina frequentemente crimes”⁷⁴⁶, tampouco faria sentido a ideia de que “a *civitas* cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como ovelhas, para que aprendam só a servir, mais corretamente se pode dizer uma deserto [*solitudo*] do que uma *civitas*”⁷⁴⁷. Quando Espinosa faz menção à *multitudo* que se adquire por direito de guerra [*jus belli*], e quando lamenta pela servidão desta, não é apenas da servidão da

742 E, III, P 9, Esc..

743 O vocábulo (*de-cisão*) marca o caráter conflitivo do campo.

744 TP, VI, 35; Ibidem, VIII, 8.

745 Ibidem, II, 15.

746 Ibidem, VII, 20.

747 Ibidem, V, 4.

mente de que fala⁷⁴⁸. Deve-se ler a passagem *também* como recusa do trabalho escravo, tão presente no século XVII.

⁷⁴⁸ *Ibidem*, V, 6.

CAPÍTULO 3

“A maioria”: em torno da revolta popular

*Um espírito de irreligião, de rebelião e de obstinação
reina entre vós. Se continuais a desprezar a voz de
Deus, conhecereis ruína e putrefação.*

Jean Rothe, *Algumas profecias e revelações de Deus
concernentes à Cristandade de nosso século*
(Amsterdam, 1672)⁷⁴⁹

A que se devem as revoltas populares? A teologia cristã é unânime em estabelecer que o melhor regime de governo é a monarquia. Para Tomás de Aquino, “o governo de um só é o mais bem ordenado, isto é, o natural” e, portanto, “o melhor”⁷⁵⁰. O monarca, por sua vez, é visto como o representante de Deus na terra e, como tal, os súditos cristãos têm o dever de respeitá-lo *incondicionalmente*.

Partindo do princípio de que se deve “evitar um mal maior”, e evocando a experiência para estabelecer que “*costuma acontecer*, na tirania, tornar-se a posterior mais grave que a precedente”, dado que “derrubando (o tirano), a *multitudo* divide-se em facções” e que “o povo acompanha simpaticamente ao insurrecto”, Tomás de Aquino conclui: “aos riscos de tal ato expõem-se *mais frequentemente* os maus do que os bons”.

Assenta-se nessas bases a doutrina da submissão reverencial:

Se não for excessiva a tirania, mais conveniente é temporariamente tolerá-la branda, do que, na oposição ao tirano, ficar-se emaranhado em muitos perigos mais graves do que a própria tirania. /.../ E, se é insuportável o excesso de tirania, pareceu, a certos, competir ao valor dos homens fortes matar o tirano, e exporem-se aos perigos de morte pela libertação da *multitudo* /.../. Isto, porém, não concorda com a doutrina apostólica. Ensina-nos São Pedro que devemos ser reverentemente submissos, tanto aos senhores bons e moderados, como também aos perversos⁷⁵¹.

749 *Apud* Frijhoff, 1978, p. 316.

750 Tomás de Aquino, *Do reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre*, I, III [1995, pp.130-1].

751 *Ibidem*, I, III e XI [1995, pp.138-42, 154, o destaque é meu].

Rompendo com a tradição, Calvino procura estabelecer não só os limites da autoridade e poder reais e os meios de evitar a tirania, como a tradição fizera, mas também as condições nas quais a revolta contra o tirano *deve* ser considerada justa, ou seja, um *dever* dos súditos⁷⁵². Identificando o soberano à missão cristã e divina⁷⁵³, Calvino romperá com a tradição numa questão-chave: qual deve ser a conduta do súdito cristão perante o tirano? Há alguma circunstância na qual a revolta e o tiranicídio são justas e legítimas?

Em acordo com o cânone tradicional, Calvino argumenta que “um mau rei representa a ira de Deus sobre a terra”. Assim, “aos súditos compete que tributem à má autoridade a mesma reverência que rendem ao bom rei”. Conclui Calvino: “nada mais resta que obedecer” e “implorar a ajuda do Senhor, em cujas mãos está o coração dos reis e as mudanças dos reinos”.

Evocando o princípio teológico da predestinação, pelo qual tudo o que no mundo ocorre deve-se à providência divina, Calvino justifica as revoltas *ocorridas*, as quais caracteriza como instituintes de governos vocacionados para a *finalidade* do poder civil, a saber, a paz, a liberdade e a guarda da verdadeira religião. A ressalva é formulada nestes termos: “De fato, por vezes (Deus) suscita algum de seus servos para vingar a tirania de quem injustamente os domina, livrando da calamidade um povo oprimido”.

Dada a base teológica, Calvino pode estabelecer as condições da revolta, o que ele faz amparado no direito consuetudinário que rege os estados federados:

/.../ embora a punição de uma autoridade desordenada seja ato de vingança de Deus, não devemos concluir que ela *nos* tenha sido confiada e seja lícito exercê-la; cabe-*nos* apenas obedecer e suportar. *Refiro-me sempre a pessoas particulares*. Porque, se em nossos dias existem magistrados instituídos para a tutela do povo e para conter a excessiva licença e a cobiça dos soberanos /.../, a estas pessoas, que estão investidas de autoridade, não posso de modo algum proibir, segundo as exigências de seu ofício, que façam oposição e resistam à excessiva licença dos reis, pois, deixando e fazê-lo, trairão ao dever de proteger a liberdade do povo. /.../ há sempre um limite na obediência devida aos superiores, ou, mais exatamente, uma regra que se

752 Calvino, *Instituição da religião cristã*, II, IV, XX, 24-32 [2009, pp. 896-90, o destaque é meu].

753 Calvino emprega uma série de expressões com esse propósito: “(aqueles que) têm o encargo e a missão de servirem a Deus mediante o seu ofício”, “ministros de Deus”, “substitutos de Deus”, “(aquele cuja) tutela é um santo dom de Deus” verdadeiros espelhos e exemplares da vontade divina” e, finalmente, citando Homero, “pai da pátria que governa, pastor do povo, guardião da terra, mantenedor da justiça, conservador da inocência” (*Ibidem*, II, IV, XIX-XX [2009, pp. 875-902]).

deve ser sempre observada: tal obediência não deve nos afastar da obediência devida a Deus /.../. que perversão seria a nossa se, para contentar aos homens, incorrêssemos na indignação daquele por cujo amor devemos obedecer aos homens? O senhor, portanto, é o rei dos reis, e a ele devemos ouvir acima de todos *tão logo abra a sua boca*⁷⁵⁴.

Segundo a historiografia, a ruptura de Calvino em relação à tradição tomista exerceu certa influência sobre a Revolta Holandesa⁷⁵⁵. Essa influência aparece em panfletos que circularam na época, bem como nos atos, dos quais tomaremos apenas dois exemplos.

Em 1581, as Províncias do Norte proclamaram o Ato de Deposição, pela qual recusam obediência e fidelidade ao rei de Espanha⁷⁵⁶:

O príncipe é apontado por Deus como cabeça de seus súditos para protegê-los e escudá-los contra toda iniquidade, perturbação e violência, como o pastor é chamado a proteger suas ovelhas, /.../ os súditos [não foram] criados por Deus para benefício do príncipe, submetendo-se a seus decretos, piedosos ou ímpios, justos ou injustos, e servindo-o como escravos⁷⁵⁷.

Na mesma ocasião, um panfleto anônimo circulou na Antuérpia com vistas a promoção da agitação política:

Deus criou os homens livres e deseja que sejam governados justa e corretamente e não arbitrária e tiranicamente. Por isso não deu a um único homem deste mundo permissão para fazer o que quiser nem declarou que houvesse alguém isento de punição. Estabeleceu Sua Vontade como única regra de justiça. Por esse motivo, o povo e os Estados das províncias comprometem o rei ou senhor que instalam no poder e o obrigam a condições que julgam úteis para o país. Está claro, portanto, que o rei não é proprietário das províncias, pois, se fosse, todos nós seríamos não-livres e

754 Para além desta ressalva, Calvino já havia estabelecido, no parágrafo 11, a legitimidade da luta contra os estados que sofrem violências de estrangeiros – situação na qual o rei de Espanha passa a ser visto na ocasião da Revolta: “é irrelevante que seja rei ou particular aquele que, matando ou saqueando, avança sobre o território alheio /.../. A própria natureza nos ensina que é dever dos príncipes usar a espada, não somente para corrigir as faltas dos súditos, mas também para defender o território que está sob seus cuidados quando este for invadido. Na Escritura, o Espírito Santo nos declara que tais guerras são legítimas” (*Instituição da religião cristã*, II, IV, XIX, [2009, p. 886]).

755 A Revolta Holandesa, cujo estopim a historiografia convencionou datar em 1568 e que culminou na independência das Sete Províncias do Norte, é auto-representada como uma luta de independência de um povo contra o domínio imperial que sobre ele pesava.

756 *Apud* Chaui, 2003, p.267.

757 *Apud Ibidem*, 2003, p.266.

escravos, todas as nossas posses, nós próprios e nossas famílias pertenceríamos ao rei como um cavalo ou uma vaca pertencem aos seus proprietários /.../. Pela lei, portanto, direitos e poderes régios são definidos da seguinte maneira: o povo do país escolhe o rei e a ele confia seu poder, sob as condições costumeiras existentes no país /.../ se o rei se tornar um assassino em vez de pai, um açougueiro em vez de pastor, um tirano em vez de príncipe, o povo não mais está obrigado a obedecer-lhe⁷⁵⁸.

Nestes termos, a revolta torna-se legítima quando o soberano afasta-se do *espelho dos príncipes*⁷⁵⁹, tornando-se, em verdade, um reflexo invertido: assassino em vez de pai, açougueiro em vez de pastor, tirano em vez de príncipe. Assim, atribuída não mais ao caráter vicioso dos súditos, mas aos vícios do príncipe, a revolta é também aqui vista como consequência de um desajuste moral. Reside, pois, nos vícios.

Coerente com a *Ética*, no *Tratado Político* Espinosa exclui os vícios como causa das desordens da política: “as revoltas, as guerras e o desprezo ou violação das leis não são de imputar tanto à malícia dos súditos quanto à *má situação* [*pravo statui*] do *imperium*”, uma vez que os homens não nascem civis, antes fazem-se civis *no imperium*⁷⁶⁰. O ponto de vista espinosano não é inteiramente novo. Convém examinar, em algumas linhas, o tratamento dado por Maquiavel a esse problema.

Já nas primeiras linhas dos *Discorsi*, ao comparar a fundação de Roma com a fundação de Esparta, Maquiavel afirma: “/.../ se Roma não teve a primeira fortuna, teve a segunda”⁷⁶¹. Na narrativa maquiaveliana, o princípio, a fundação ou a origem da *civitas* – que em Maquiavel são sinônimos – impõe-se como uma marca. Se, nesse ponto, Roma difere de Esparta, perfeita desde sua origem, como explicar que Roma não tenha se desviado “do bom caminho que a levasse à perfeição”? Afirma Maquiavel:

758 Chaui, 2003, p.265-6.

759 “A Idade Média adorava compor estes manuais éticos e políticos, logo denominados *Songe* ou *Miroir du prince*. Detalham-se aí as virtudes, mas também os deveres do príncipe ideal” (Bluche, 1986, p. 261); “Numerosos foram, na Idade Média, os *miroir des princes* encarregados de lembrar aos soberanos a prática de algumas altas virtudes. Se as obras de um Erasmo ou de um Pierre Nicole são, nos tempos modernos, as herdeiras diretas deste gênero literário, as histórias de França tomam igualmente parte nesta herança. Elas também pretendem dar lições de moral a seus leitores, e muito particularmente ao primeiro dentre eles, o rei. Elas lhe propõem como exemplo a conduta de seus predecessores sobre o trono, e certamente vão até o ponto de precisar as qualidades e defeitos de cada um ao fim da narrativa que lhe é consagrada”. (Tyvaert, 1974, p. 531).

760 TP, V, 2.

761 Maquiavel, *Discorsi*, I, 2 [2007, p.18].

Embora Roma não tivesse um *Licurgo* que no princípio a ordenasse de tal modo que lhe permitisse viver livre por longo tempo, foram tantos os acontecimentos que nela surgiram, devido à desunião que havia entre a plebe e o senado, que aquilo que não fora feito por um ordenador foi feito pelo acaso. Porque, se Roma não teve a primeira fortuna, teve a segunda; pois se seus primeiros ordenamentos foram insuficientes, nem por isso o desviaram do bom caminho que a pudesse levar a perfeição. Porque Rômulo e todos os outros reis fizeram muitas e boas leis, ainda em conformidade com a vida livre: mas, como sua finalidade foi fundar um reino, e não uma república, quando aquela cidade se tornou livre, faltavam-lhe muitas coisas que cumpria ordenar em favor da liberdade, coisas que não haviam sido ordenadas por aqueles reis. E, se bem que aqueles reis perdessem o poder pelas razões e nos modos narrados, aqueles que os depuseram, ao constituírem imediatamente dois cônsules para ficarem no lugar dos reis, na verdade depuseram em Roma o nome, mas não o poder régio: de tal forma que, como só tivesse cônsules e senado, aquela república vinha a ser mescla de duas qualidades das três acima citadas, ou seja, principado e *optimates*. Faltava-lhe apenas dar lugar ao governo popular: motivo por que, tornando-se a nobreza romana insolente pelas razões que abaixo se descreverão, o povo sublevou-se contra ela; e assim, para não perder tudo, ela foi obrigada a conceder ao povo a sua parte, e, por outro lado, o senado e os cônsules ficaram com tanta autoridade que puderam manter suas respectivas posições naquela república. E assim se criaram os tribunos da plebe, tornando-se assim mais estável o estado daquela república, visto que as três formas de governo tinham sua parte⁷⁶².

Parece claro que o “acaso” do qual Maquiavel fala, graças ao qual Roma pôde usufruir a vida livre por longo tempo, está ligada ao fato de terem surgido inúmeros “acontecimentos”. Em tese, os abundantes acontecimentos contrapõem-se a um único acontecimento, qual seja, à ação de um único homem de *virtù*. Assim sendo, cabe indagar: se no princípio Licurgo ordenou seu Estado, e se o fez, supomos, em meio a “tantos acontecimentos”, não pode a ação do povo ser comparável à ação de Licurgo? Não pode a sublevação popular ser vista como uma ação decisiva em meio a “tantos acontecimentos”, ou seja, uma ação dotada de *virtù*, tal

762 *Discorsi*, I, 2 [2007, pp. 18-19].

como a ação e Licurgo? Ou, ao contrário, a sublevação popular é apenas um dentre muitos “acontecimentos” – ou seja, mero “acontecimento”? Por que opor à figura do “ordenador” não a figura do povo dotado de *virtù*, mas a imagem do “acaso” (“aquilo que não fora feito por um ordenador foi feito pelo acaso”)? Em suma, por que aparentemente não podemos falar em *virtù* do povo?

O exame do livro I dos *Discorsi*⁷⁶³ mostra que o “acaso” de que se fala na passagem não deve ser tomado em sua acepção vulgar, como contraposto à necessidade e a *virtù*, mas como uma figura retórica que designa o que necessariamente ocorre quando a ocasião exige, e que o tumulto provocado pela parcela popular da *multitudo* é, ao menos em certas circunstâncias, uma *virtù* – que Maquiavel designa por “*virtù* oculta” e em relação a qual chega a afirmar: “se pensarmos num príncipe vinculado às leis e num povo acorrentado a elas, veremos mais *virtù* no povo que no príncipe”.

Se damos toda essa atenção a Maquiavel, em particular ao lugar do “acaso” nos *Discorsi* e sua relação com a *virtù* popular, isso advém da presença desse mesmo elemento, atribuído explicitamente a Maquiavel, na abertura do capítulo X do Tratado Político:

A primeira causa por que se dissolvem os estados deste gênero é aquela que o agudíssimo florentino observa nos *Discursos sobre Tito Lívio*, III, 1, a saber, que ao estado, tal como ao corpo humano, *todos os dias se agrega alguma coisa que, de vez em quando, necessita de cura*. Daí que seja necessário, diz ele, que de vez em quando aconteça alguma coisa através da qual o estado seja reconduzido ao seu princípio, onde começou a estabilizar-se. Se tal não acontecer em devido tempo, os vícios crescem a um ponto que já não podem extirpar-se sem extirpar com eles o próprio estado. E isto, acrescenta, tanto pode ocorrer [*contingere*] por acaso [*casu*] como pela ponderação e prudência [*concilio et prudentia*] das leis ou de um homem de exímia virtude. E não podemos duvidar que é uma coisa da maior importância e que, onde não se atalhar a esse inconveniente, o estado não poderá sobreviver por virtude sua, mas só pela fortuna. Pelo contrário, onde for aplicado remédio adequado a este mal, ele não poderá cair por vícios seu mas somente por algum fado inevitável, como explicaremos mais claramente daqui a pouco⁷⁶⁴.

763 cf. David, 2015.

764 TP, X, 1.

Ao invocar os Discorsi de Maquiavel e a figura do “acaso”, Espinosa faz envolver em seu argumento, de maneira implícita, a *virtù* popular. E ainda que se considere o paralelo entre um e outro autores insuficiente, basta lembrar que em ambos os tumultos provocados pelo povo ocorrem quando este é *levado a* sublevação⁷⁶⁵.

Central no pensamento político de Espinosa, a imagem do homem sendo arrastado, tal qual jogado ao mar, é recorrente em sua narrativa. Todavia, há que se diferenciar o emprego de dois verbos para designar este movimento: *traho* e *verto*. Comumente traduzidos como “arrastar”, ambos envolvem a ideia de um movimento que ocorre quando e por que aquele que se movimento foi *levado a* movimentar-se. Contudo, entre um e outro há uma diferença essencial: *traho* designa um movimento sem direção, ao passo que *verto* indica o sentido do movimento.

Assim, amparado na ontologia das paixões, Espinosa argumenta entender por afetos contrários “os que arrastam [*trahunt*] os homens em sentidos diversos, ainda que sejam do mesmo gênero, como a gula e a avareza, que são espécies de amor”⁷⁶⁶. Se “frequentemente [os homens] são arrastados [*trahuntur*] em direções diversas”⁷⁶⁷, a experiência comprova que, “ao nos defrontarmos com afetos contrários, vemos o melhor e seguimos o pior”⁷⁶⁸. Na *civitas*, o resultado dessa condição originária⁷⁶⁹ é a discórdia: “Quanto mais os homens se debatem [*conflitantur*] com a ira, a inveja ou algum afeto de ódio, mais se deixam arrastar de um lado para o outro [*diverse trahuntur*] e estão uns contra os outros [*invicem contrarii*]”⁷⁷⁰. E se “o direito do *imperium* /.../ determina-se pela potência /.../ da *multitudo* conduzida como que por uma só mente”⁷⁷¹, o fato é que “os homens são arrastados [*trahuntur*] divergentemente pelos maus afetos e não podem conduzir-se como que por uma só mente senão quando desejam coisas honestas ou que, pelo menos, tenham aspecto de honestas”⁷⁷².

765 Maquiavel distingue entre tumultos benignos e tumultos malignos, e assevera que estes últimos ocorrem por incitação dos grandes. Cf. David, 2005, pp. 185-9.

766 E, IV, Def.5. A “flutuação do ânimo” [*animi fluctuatio*] consiste exatamente na constituição da Mente que se origina de dois afetos contrários (*Ibidem*, III, P17, Esc).

767 *Ibidem*, IV, P37, Esc2.

768 *Ibidem*, III, P2, Esc. Por outro lado, argumenta Espinosa, tal experiência convence a maioria não de que somos arrastados, mas de que somos livres: “A bem da verdade, se não tivessem experimentado que fazemos muitas coisas das quais depois nos arrependemos, e que frequentemente, ao nos defrontarmos com afetos contrários, vemos o melhor e seguimos o pior, nada os impediria de crer que tudo fazemos livremente”. Contudo, “/.../ cada um é arrastado [*trahit*] pelo seu prazer /.../” (TP, II, 6).

769 “/.../ uma vez que os homens estão a maior parte do tempo sujeitos por natureza a tais afetos, os homens são por natureza inimigos [*sunt ergo homines ex natura hostes*]” (*Ibidem*, II, 14).

770 *Ibidem*, II, 14.

771 *Ibidem*, III, 2.

772 *Ibidem*, VIII, 6.

Por seu turno, as maiores dificuldades enfrentadas por um *imperium* e sob as quais “os adivinhos detêm o maior poder sobre a plebe”⁷⁷³ são aquelas marcadas pelas controvérsias religiosas, que “desencadeiam na Igreja e no *imperium* as mais vivas paixões, gerando ódios e discórdias mais violentos, que facilmente arrastam [*vertuntur*] os homens para sedições [*seditiones*] ”⁷⁷⁴. Já no Tratado Político, vimos que “assassinar e espoliar os súditos, raptar virgens e coisas semelhantes convertem [*vertunt*] o medo em indignação e, por consequência, convertem [*vertunt*] o estado civil em estado de hostilidade”⁷⁷⁵, e que as leis de transferência são de natureza tal que “não podem ser violadas sem que ao mesmo tempo se debilite a robustez da *civitas*, isto é, sem que ao mesmo tempo o medo comum da maioria dos cidadãos se converta [*vertatur*] em indignação”, o que implica a dissolução da *civitas* e na interrupção do contrato, que é então defendido pelo direito de guerra⁷⁷⁶.

É esclarecedora a primeira das definições dos afetos, exatamente aquela dedicada à essência do homem: o desejo. Diz Espinosa:

Entendo aqui pelo nome Desejo quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições de um homem que, segundo a variável constituição do mesmo homem, são variáveis e não raro tão opostos uns aos outros que ele é arrastado [*trahatur*] de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se [*vertat*]⁷⁷⁷.

Se os homens são arrastados, não se deve confundir a submissão em que se encontram no plano ontológico e no plano político. Se no plano ontológico é a própria constituição do corpo e da mente que leva os homens a serem arrastados pelos afetos – seja pelos maus afetos, seja pelos bons afetos –, na *civitas*, ao contrário, não é a constituição da mesma, *em si*, que leva os homens a serem arrastados do medo comum para a indignação, mas sim a violação das “leis de transferência”, exatamente aquelas que conformaram a constituição da *civitas*.

No primeiro caso, os homens são arrastados no esforço de perseverar no ser, de sorte que o deixar-se arrastar não é nada além de uma dada expressão do *conatus* individual na inadequação ou na paixão. No segundo caso, os homens *são levados* a engajar-se na sedição em face daquilo que *imaginam diminuir* seu *conatus comum*.

773 TTP, Pref., p.7.

774 *Ibidem*, Pref., p.11.

775 TP, IV, 4.

776 *Ibidem*, IV, 6.

777 E, III, Def. dos Afetos 1.

Julgamos que essa tese é corroborada pela inversão, operada por Espinosa no capítulo XX do *Tratado Teológico-Político*, em torno da figura do “agitador” [*perturbator*]⁷⁷⁸. Nos parágrafos iniciais, Espinosa estabelece, contra Hobbes, os termos nos quais o direito natural permanece preservado no estado civil:

A vontade de um homem não pode estar completamente sujeita ao senhorio alheio, porquanto ninguém pode transferir para outrem, nem ser coagido a tanto, o seu direito natural ou a sua faculdade de raciocinar livremente e ajuizar sobre qualquer coisa. /.../ A única coisa a que o indivíduo renunciou foi ao direito de agir segundo a sua própria lei, não ao direito de raciocinar e de julgar. /.../ Aquilo que não se pode proibir tem necessariamente que se permitir⁷⁷⁹.

Com base nisso, tendo concedido a Hobbes que no estado civil há certa renúncia (“o direito de agir segundo sua própria lei”), Espinosa argumenta:

Suponhamos, por exemplo, que alguém demonstra que determinada lei é contrária à reta razão e, em consequência, julga que ela deve ser revogada; se esta pessoa submeter a sua opinião à apreciação das potestades supremas (a quem cabe exclusivamente promulgar e revogar as leis) e abster-se, entretanto, de qualquer ação contrária ao que está prescrito na mesma lei, nesse caso, ele é, sem dúvida alguma, tão bom servidor do *imperium* como qualquer cidadão exemplar; mas, se, pelo contrário, o fizer para acusar de iniquidade o magistrado e o tornar odioso aos olhos do vulgo, ou se tentar subversivamente revogar essa lei ao arrepio da vontade do magistrado, então, trata-se de um agitador [*perturbator*], um rebelde [*rebellis*]⁷⁸⁰.

Partindo da noção do “agitador” como aquele que se esforça por “tentar subversivamente revogar [as leis] ao arrepio da vontade do magistrado”, Espinosa expõe a *imagem* da política como recusa da violência. Nela, o reconhecimento de que “determinada lei é contrária à reta razão” é “submetido”, sendo vedado a todos o direito de “acusar” o magistrado e “tentar subversivamente revogar” a lei em questão.

Até aqui, parece haver certa convergência entre Espinosa e a tradição. À exceção de que no estado civil o direito natural permanece resguardado, isso não impede que Espinosa chegue

778 Etimologicamente, *perturbatio* significa estar ao redor a turba.

779 TTP, XX, p.300-5.

780 *Ibidem*, XX, p.303.

a uma conclusão semelhante ao cânone tradicional, para o qual Hobbes muito contribuiu no século XVII. À recusa à violência, evidente na *imagem* do “bom servidor do *imperium*”, corresponde necessariamente outra *imagem*, qual seja, a *imagem* do monopólio da violência concentrado nas mãos das potestades supremas.

Contudo, estamos aqui diante de *imagens*. Pois, se “acusar de iniquidade o magistrado e o tornar odioso aos olhos do vulgo” ou “tentar subversivamente revogar a lei ao arrepio da vontade do magistrado” faz de um homem um “agitador”, resta indagar: o que leva um homem a agir dessa maneira? Conhecer é conhecer pela causa – não pela causa final, *imagem* da Natureza e da natureza humana, mas pela causa eficiente. É o que Espinosa fará no decorrer do capítulo final do *Tratado Teológico-Político*:

É, por exemplo, subversivo pensar que a potestade suprema não tem autonomia, ou que ninguém está obrigado a manter os juramentos, ou que é preciso que cada um viva como entender e outras opiniões do mesmo gênero que estão em flagrante contradição com o referido pacto, não tanto pelo juízo e a opinião em si mesmos, mas por aquilo que na prática implicam, ou seja, porque quem assim pensa está quebrando, tácita ou explicitamente, a fidelidade prometida à potestade suprema. Mas todas as outras opiniões que não implicam uma ação, ou seja, que não envolvem a ruptura do pacto, a vingança, a cólera etc., não são subversivas *a não ser, talvez*, num *imperium* de algum modo corrupto, onde os supersticiosos e ambiciosos, que não podem suportar os homens livres, conquistaram tal prestígio que têm mais autoridade sobre o povo do que os poderes constituídos /.../. Os homens, na sua maior parte, são constituídos de tal maneira que não há nada que eles menos suportem do que ver as opiniões que julgam verdadeiras rotuladas de crime e aquilo que os estimula à piedade para com Deus e para com os homens considerado como delito. Por isso *acontece*, às vezes, detestarem as leis, atreverem-se a recorrer à força contra os magistrados e julgarem que é a coisa mais honesta e não uma vergonha fomentar com tal pretexto sedições e cometer toda a espécie de crimes. Sendo, portanto, que a natureza humana é assim constituída, segue-se que as leis em matéria de opinião contemplam, não os criminosos, mas os homens livres, e são feitas, não tanto para reprimir os maus, como para provocar as pessoas honestas, além do que, não podem manter-se sem grave risco para o *imperium*. A isso acresce que leis destas são de todo inúteis. /.../ Donde resulta meridianamente claro,

primeiro, que os *verdadeiros cismáticos* [*potius schismaticos*] são aqueles que condenam os escritos dos outros e instigam contra os seus autores a insolência do vulgo, autores estes que, na maior parte dos casos, escrevem apenas para os doutos e se socorrem unicamente da razão; segundo que os *verdadeiros agitadores* [*revera perturbatores*] são aqueles que, num *imperium* livre, querem abolir a liberdade de pensamento, não obstante ela ser impossível de reprimir⁷⁸¹.

Nesses dois trechos, revelam-se as condições de possibilidade da submissão anteriormente mencionada. A submissão das opiniões divergentes ao magistrado, marca do “bom servidor”, só é possível num *imperium* que não é corrupto e onde os supersticiosos e ambiciosos não têm mais autoridade sobre o povo do que os poderes constituídos, o que significa dizer, onde não há leis em matéria de opinião.

Assim, desfaz-se a imagem do “agitador” para, em seu lugar, surgir a figura do “verdadeiro agitador”, aqueles que almejam cercear a liberdade de expressão, o que concorre para “provocar as pessoas honestas”. Sob a imagem do agitador esconde-se o conceito de cidadão⁷⁸². A clivagem entre a imagem do “agitador” e o “verdadeiro agitador” está, pois, na “regra de comando”. Argumenta Espinosa:

Se se quiser, pois, que se aprecie a fidelidade e não a bajulação, se se quiser que as autoridades soberanas mantenham intacto o poder e não sejam obrigadas a fazer cedência aos revoltosos, terá obrigatoriamente de conceder a liberdade de opinião e governar os homens de modo que, embora publicamente opiniões diversas e até contrárias, vivam apesar disso em concórdia. E não há dúvida de que essa *regra de comando* [*ratio imperandi*] é a melhor e a que traz menos inconvenientes, porquanto é a que mais se ajusta à natureza humana⁷⁸³.

É notável que, neste percurso, a verdade aparece como um desdobrar da *imagem*, quando esta é posta sob a prova de fogo da experiência. Nesse percurso, a argumentação espinosana evidencia, por dentro mesmo da narrativa hobbesiana, o paradoxo. Se o governante concentra todo o poder em suas mãos, ele necessariamente tem o poder de cercear

781 TTP, XX, pp. 304-9.

782 Bove, analisando o capítulo XX do *Tratado Teológico-Político*, afirma: “se é a obediência que faz o súdito /.../, é a resistência que faz o cidadão” (Bove, 1996, p.301).

783 TTP, XX, p.307-8.

a liberdade de expressão dos súditos; ocorre que, se ele o fizer, será um poder violento – pois “/.../ um poder que negue aos indivíduos a liberdade de dizer e de ensinar o que pensam será, por conseguinte, um poder violento”⁷⁸⁴ –, e, sendo um poder violento, não restará aos súditos outra alternativa senão reagir de forma violenta. *A conclusão contradiz a premissa inicial*, qual seja, de que o soberano concentra em suas mãos todo o poder.

Assim, ao operar a passagem da imagem da coisa à sua verdade, Espinosa faz com que a narrativa hobbesiana veja-se na incômoda posição de ter de fazer seu silêncio falar, ou seja, obriga-o a mostrar o que ela precisa esconder: a violência. A imagem da política como recusa da violência, uma vez levada ao extremo, isto é, posta à prova da experiência, evidencia nada menos do que seu exato oposto: construída sobre o alicerce da teleologia da não violência, o jusnaturalismo hobbesiano pressupõe e alimenta a violência. Sob a pena de Espinosa, nada mais pernicioso para a segurança e a paz.

Retomando o exame realizado no capítulo 1 em torno da estabilidade e instabilidade dos *imperia* aristocrático e monárquico, tanto num caso como no outro, se se considera os *imperia* não como foram deduzidos por Espinosa, mas aqueles que de fato existem, a instabilidade é sempre iminente. A proporcionalidade deduzida nesses *imperia* exige daqueles que dominam algo incompatível com sua condição. Eis porque, sob os regimes monárquico e aristocrático, o espectro da sedição, da revolta e da sublevação popular nunca cessa de rondar.

O que mais nos interessa aqui é investigar como se comportam os dominantes e a plebe em face dessas duas situações, quais sejam, presença e ausência de proporcionalidade. A leitura dos dois tratados evidencia que, em *imperia* nos quais a proporcionalidade é violada, *opera-se uma divisão no interior da* multidão. Esse é um aspecto de basilar importância, mas que tem passado despercebido aos comentadores. Para tanto, é útil tomarmos três passagens do *Tratado Político*.

No capítulo III do *Tratado Político*, lemos:

Com efeito, lá por um estulto ou um louco não pode ser induzido com nenhuma recompensa ou ameaça a executar ordens, e por um ou outro dos que estão ligados a esta ou àquela religião julgar que os direitos do *imperium* são piores que todo o mal, nem por isso os direitos da civitas estão feridos de nulidade, porquanto *a maior parte [plerique]* dos cidadãos em geral são por eles contidos⁷⁸⁵.

784 TTP, XX, p.302.

785 TP, III, 8.

No mesmo capítulo III, Espinosa acrescenta:

Deve ter-se em conta que pertence menos ao direito da *civitas* aquilo que provoca a indignação da maioria [*plurimi*]. É, com efeito, certo que os homens por inclinação da natureza conspiram, seja por causa de um medo comum, seja pelo desejo de vingar algum dano comumente sofrido. E uma vez que o direito da *civitas* se define pela potência comum da *multitudo*, é certo que a potência e o direito da *civitas* diminuem na medida em que ela própria ofereça motivos para que vários [*plures*] conspiram⁷⁸⁶.

Finalmente, lemos no capítulo IV:

Se, contudo, elas [leis de transferência] são de natureza tal que não podem ser violadas sem que ao mesmo tempo se debilite a robustez da *civitas*, isto é, sem que ao mesmo tempo o medo comum da maioria [plerorumque] dos cidadãos se converta [*vertatur*] em indignação, a *civitas*, por isso mesmo, dissolve-se e cessa o contrato, o qual, por conseguinte, não é defendido pelo direito natural mas pelo direito de guerra. E, portanto, aquele que detém o *imperium* também não tem de observar as condições deste contrato por nenhuma outra causa a não ser aquela por que o homem no estado natural, para não ser seu inimigo, tem de precaver-se para que não se mate a si mesmo, como dissemos no artigo anterior⁷⁸⁷.

Plerique, plures, plurimus, plerus. Há minúcias que não devem passar despercebido. Nessas passagens, Espinosa é taxativo: uma vez que pertence menos ao direito da *civitas* aquilo que provoca a indignação da *maioria*, os direitos do *imperium* correm o risco de cair em nulidade exatamente à medida que perdem a capacidade de conter a *maioria* dos cidadãos e, portanto, quando o medo comum da *maioria* dos cidadãos converte-se [*vertatur*] em indignação. Se os homens conspiram por inclinação da natureza, a violação do contrato ocorre apenas quando a *civitas oferece motivos* para que *muitos* conspiram.

Nessa mesma direção, no capítulo VIII Espinosa lembra ao leitor que a maior parte do *imperium* aristocrático é plebe⁷⁸⁸. Sabemos que o mesmo ocorre nos *imperia* monárquicos realmente existentes. Em uma passagem do capítulo VII, Espinosa faz menção à “parte mais

786 TP, III, 9.

787 *Ibidem*, IV, 6.

788 *Ibidem*, VIII, 24.

forte”: porque a vontade do rei só tem força jurídica [*vim juris*] enquanto ele detiver o gládio da cidade, que nada mais é do que a vontade da própria *multitudo*, ou da sua parte mais válida [*validioris ejus partis*], disso decorre que ele “pode ceder de fato o reino, mas não pode entregar o *imperium* a outro, a não ser com a conivência da *multitudo* ou da sua parte mais forte [*parte ejus validiore*]”⁷⁸⁹.

Como vimos no capítulo 1, a proporcionalidade em *imperia* não democráticos depende da proporção entre o Rei e os cidadãos (na monarquia) e entre patrícios entre si e em relação aos plebeus (na aristocracia), de modo que, nesses casos, podemos com propriedade falar em igualdade, mas não em igualdade de direitos (no plural) mas em igualdade em termos de *força*⁷⁹⁰. Dessa perspectiva, a lição que tiramos do *Tratado Político* é que a estabilidade de *imperia* onde vige alguma forma de desigualdade depende da *correlação de forças* entre as partes da *multitudo*. Quando a correlação de forças sai de seu equilíbrio, é dada a ocasião para o tumulto.

Tais apontamentos, ao lado de outros apontamentos feitos nessa segunda parte, dão-nos os subsídios necessários para que possamos estabelecer um conceito consistente de *multitudo*. À luz das três camadas que constituem o argumento da gênese da vida comum e em vista da forma como a divisão da *multitudo* é apresentada nessas linhas que acabamos de citar, pode-se concluir que se trata de um conceito que guarda dois significados. Determinadas ocorrências do termo remetem à condição natural dos homens. Nessa acepção, porque vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, a *multitudo* é uma coisa singular⁷⁹¹. Nos termos da *Epístola 75*, todas as partes convêm com seu todo e são plenamente coerentes entre si, porque a potência dessa única ação não é outra senão a potência do *conatus* comum. A *multitudo*, mesmo aqui, não deixa de ser uma multiplicidade – ela nunca deixa de sê-lo –, mas suas partes comportam-se de tal maneira que são apenas partes do todo, não discrepando entre si. Nessa acepção, não há lugar para divisões da *multitudo*. Ela é um todo homogêneo. Eis o sentido puramente ontológico do termo, fora da duração e da experiência.

Há ocorrências, contudo, que remetem à *multitudo* como parte. É o caso, por exemplo, de quando Espinosa argumenta que a potestade suprema do *imperium* aristocrático não deve

789 TP, VII, 25.

790 Afora o fato óbvio de os súditos meterem medo nos patrícios no *imperium* aristocrático bem ordenado, já no *imperium* monárquico bem ordenado “o rei pode ser privado da potência de mandar, não pelo direito civil, mas por direito de guerra, ou seja, só pela força é lícito aos súditos repelir a força dele” (*Ibidem*, VII, 30). Cf. também *Ibidem*, II, 9; *Ibidem*, II, 15.

791 E, II, Def. 7.

estar nas mãos desde ou daquele membro do conselho, mas de todo o conselho, “pois de outra forma seria um ajuntamento de *multitudo* desordenada [*coetus inordinatae multitudinis*]”⁷⁹². É o caso também da passagem na qual Espinosa argumenta ser necessário, no caso de *imperia* aristocráticos de mais de uma urbe, que a *multitudo* de uma urbe que não esteja sob o senhorio de si seja incluída no censo da *multitudo* de uma outra que esteja sob o senhorio de si⁷⁹³. Os casos dessa ocorrência são muitos. Note-se que, nessa acepção, a *multitudo* pode ser inclusive recenseada. Consiste num ajuntamento de homens, cuja potência varia de acordo com o tipo de vínculo que há entre eles. Nos termos da *Epístola* 75, a reciprocidade nos ajustamentos entre suas partes depende da reciprocidade na determinação entre ela – *multitudo* – e outros que não ela. Vista sob a perspectiva da primeira acepção de *multitudo*, essa segunda *multitudo* consiste em partes da primeira – não suas partes mais elementares, que são os homens, mas partes que são composições de partes, isto é, que são os “agrupamentos”, por assim dizer, que compreendem vários homens. Nessa acepção, os patrícios no conselho compreendem uma *multitudo*; os artesãos congregados nas *gilden* compreendem uma *multitudo*; os nobres, com tudo o que têm em comum, compreendem uma *multitudo*; a plebe compreende uma *multitudo*.

Assim, se da perspectiva da eternidade podemos associar diretamente a “potência da *multitudo*” ao desejo de governar e não ser governado, da perspectiva da duração ou da experiência essa associação não é direta, mas *mediada pelo instituído*. É disso que Espinosa fala, assim julgamos, quando, no capítulo II, ao introduzir os conceitos de *sui juris* e *alterius juris*, ele argumenta ter um outro sob seu senhorio quem o detém amarrado, quem lhe tirou as armas e os meios de se defender ou de se evadir, quem lhe incutiu medo ou quem, mediante um benefício [*beneficio*], o vinculou [*devinxit*] de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua e a viver segundo o parecer dele a viver segundo o seu⁷⁹⁴. A prisão, o medo e o benefício não se dão em *civitate* em abstrato, mas *nessa* ou *naquela civitas*, ou seja, segundo as circunstâncias históricas e o engenho de cada povo⁷⁹⁵, de maneira que o equilíbrio ou a correlação de forças de que a pouco falamos também varia de uma sociedade para outra.

792 TP, VIII, 19.

793 *Ibidem*, IX, 13.

794 TP, II, 10. Na sequência, Espinosa explica que, sob a primeira e a segunda formas, detém-se só o corpo do outro, mas sob a terceira e a quarta, detém-se o corpo e a mente.

795 Diante do desafio de aplicar os conceitos de Espinosa ao mundo contemporâneo com vistas a explicá-lo, consideramos a possibilidade de que o benefício seja talvez mais importante do que o medo.

APÊNDICE

Laetus, & secure pugnare: Nota sobre a Democracia em Espinosa

Como é sabido, a exceção de quatro parágrafos, não nos foi legada a parte que, de acordo com o projeto original, seria dedicada à democracia no *Tratado Político*. Se, por um lado, encontramos ao longo do tratado algumas poucas indicações explícitas sobre a democracia, por outro lado há nele, assim pensamos, abundantes indicações implícitas, as quais permitem que essa forma seja por nós considerada. Começemos pelas primeiras.

Pelo capítulo V sabemos que o que há de especial no *imperium* democrático é “sua virtude valer muito mais na paz do que na guerra”⁷⁹⁶. Pelo capítulo VIII, sabemos que no *imperium* democrático “o direito de governar [*gubernandi jus*] depende acima de tudo de um certo direito inato ou adquirido pela fortuna [*jure innato vel fortuna adepti*]⁷⁹⁷. Sabemos ainda, pelo capítulo VIII, que Espinosa estava persuadido de que a maior parte dos *imperia* aristocráticos, antes, foram democráticos, “ou seja, que uma *multitudo* que procurava novas terras, após encontrá-las e cultivá-las, reteve na íntegra o direito igual de mandar [*imperandi jus integra retinuit*], por ninguém entrega voluntariamente a outrem o mando”, e sabemos, porque já mencionamos, o que Espinosa considera ter ocorrido nesses casos. Sabemos, finalmente, pelo capítulo XI, que o *imperium* democrático é “totalmente absoluto [*omnino absolutum*]⁷⁹⁸, que “seus cidadãos que são designados para governar a república [*regendam republicam destinantur*] não são escolhidos [*eliguntur*] pelo conselho supremo, como os *optimates*, mas são designados [*destinantur*] a isso por lei⁷⁹⁹, e que existem vários gêneros de *imperia* democráticos, dos quais Espinosa pretendia falar daquele no qual “têm o direito de voto e de aceder a cargos do *imperium* absolutamente todos os que estão obrigados só às leis pátrias e que, além disso, estão sob jurisdição de si próprios e vivem honestamente”, de que se excluem estrangeiros que não detêm cidadania, além de mulheres, servos, filhos e pupilos (por não estarem sob o senhorio de si próprios, mas, respectivamente, dos maridos, senhores, pais e tutores), e, “sobretudo, os que, devido a crime ou a algum gênero torpe de vida, têm má fama”⁸⁰⁰.

As razões pelas quais, na democracia, a virtude do *imperium* democrático vale mais na

796 TP, VII, 5.

797 *Ibidem*, VIII, 1.

798 *Ibidem*, XI, 1.

799 *Ibidem*, XI, 2.

800 *Ibidem*, XI, 3.

paz do que na guerra, o direito de governar depende de um direito inato [*jus innatus*] ou adquirido pela fortuna, a *multitudo* retém na íntegra o direito de mandar [*jus imperandi*], os cidadãos são por lei designados para governar e, finalmente, as razões pelas quais o *imperium* democrático é totalmente absoluto são oferecidas nos capítulos II a V do *Tratado Político*, exatamente naquelas passagens que, segundo pensamos, há implicitamente indicações fortes sobre a democracia⁸⁰¹.

Antes, porém, de examiná-las à luz do *imperium* democrático – o que, afinal, será uma complementação das considerações anteriormente feitas em torno da *multitudo* –, convém abordar o que é dito nos parágrafos XI, 3 e 4, a respeito da exclusão, na democracia, do direito de voto e de ocupação de cargos, de mulheres, servos, filhos e pupilos, por não estarem sob o senhorio de si próprios, mas de outrem, e, “sobretudo, [dos] que, devido a crime ou a algum gênero torpe de vida, têm má fama”. Ao engajar-nos nesse exame, procurarmos mostrar por que *sobretudo* estes devem ser excluídos.

Em relação aos primeiros, a resposta não pode ser definitiva. Antes de tudo, há que notar, na obra de Espinosa, a ocorrência de um expediente retórico segundo o qual a abertura de um raciocínio afirma algo que, ao cabo, será negado para que seu oposto seja afirmado⁸⁰². É assim, por exemplo, no capítulo final do *Tratado Teológico-Político*, em que a imagem do “agitador” é sucumbida pela ideia de quem são os “verdadeiros agitadores”⁸⁰³, bem como no parágrafo 27 do capítulo VIII do *Tratado Político*, em torno da noção de “vulgo”⁸⁰⁴. Restando inacabado o capítulo, não sabemos o que viria a escrever Espinosa sobre a condição *alterius juris* dos filhos, servos e pupilos, exceto por uma indicação sobre os filhos: “entre pais e filhos costumam, sem dúvida, dar-se as mais acerbadas discussões [*arcebiores contentioones*] que entre senhores e escravos”, do que conclui: “não é, contudo, do interesse da economia transformar o direito paternal [*jus paternum*] em domínio [*dominium*] e ter os filhos como escravos [*servos*]”⁸⁰⁵. Tanto quanto a conclusão, interessa ver a constatação inicial: entre pais e filhos costumam dar-se as mais acerbadas discussões. Há claramente um conflito entre o campo do direito e a realidade: até onde se estende a *jus paternalis*? Até onde deve ela entender-se? No que consiste a afirmação de que o direito paternal não deve ser transformado

801 Sobre a exclusão mencionada no parágrafo citado, nós a abordaremos ao final deste capítulo.

802 Devemos essa indicação a Marilena Chaui.

803 TTP, XX, pp. 303, 309. Abordaremos esse ponto no capítulo final.

804 Cf. Chaui, 2003, pp. 265-88.

805 TP, VI, 4.

em domínio? O *jus paternum* implica que os filhos estejam sob o senhorio de outro? Não há dúvida de que se trata de questão decidida na *civitas* pelo costume comum.

No que toca às mulheres, contudo, o quarto parágrafo do inacabado capítulo é dedicado a elas e, ao que tudo indica, compreende o conjunto das considerações que Espinosa intentava fazer a seu respeito – já que, ao final do parágrafo, Espinosa escreve “sobre isso, já chega” –, ao menos na exposição da tese inicialmente apresentada. Como dissemos, seguindo indicação dada por Chauí, temos por hipótese de que, no desenrolar do raciocínio, Espinosa voltaria à questão para vertê-la conceitualmente. A fim de sustentar essa hipótese, cabe examinarmos o parágrafo em questão. Diz Espinosa:

Talvez haja quem pergunte se é por natureza [*ex natura*] ou por instituição [*ex instituto*] que as mulheres devem estar sob o poder dos homens [*sub potestate virorum*]. Com efeito, se for só por instituição que tal acontece, então nenhuma razão nos obriga a excluir as mulheres do governo. Porém, se consultarmos a própria experiência, veremos que isto deriva de sua fraqueza [*imbecillitate*]. *Em parte alguma aconteceu*, com efeito, os homens e as mulheres governarem juntos, *mas em qualquer parte da terra* onde se encontrem homens e mulheres *vemos* os homens reinarem e as mulheres serem governadas, vivendo assim ambos os sexos em concórdia [*concorditer*]. Pelo contrário, as amazonas, de quem se espalhou a fama de terem outrora reinado, não toleravam homens a morar no solo pátrio: amamentavam só as fêmeas e, se parissem machos, matavam-nos. Se as mulheres fossem por natureza iguais aos homens e se sobressaíssem igualmente pela fortaleza de ânimo e pelo engenho [*et animi fortitudine et ingenio*], que são aquilo em que acima de tudo consiste a potência humana e, por conseguinte, o direito, sem dúvida que, *entre tantas e tão diversas nações*, *se encontrariam algumas* onde os dois sexos governassem em paridade e outras onde os homens fossem governados pelas mulheres e educados de modo a terem, pelo engenho, menos poder. *Como isso não aconteceu em parte alguma*, é totalmente lícito afirmar que as mulheres, por natureza, não têm o mesmo direito que os homens, mas a eles necessariamente rendem-se [*necessario cedere*], de tal modo que não é possível acontecer que ambos os sexos governem de igual modo e, muito menos, que os homens sejam governados pelas mulheres⁸⁰⁶.

806 TP, XI, 4.

“Em parte alguma aconteceu”, “em qualquer parte da terra vemos /.../”, “entre tantas e tão diversas nações, se encontrariam algumas onde /.../”, “como isso não aconteceu em parte alguma”. O argumento da experiência tem um peso determinante. Qual é a razão da reiteração do argumento da experiência, quando a conclusão é de que a desigualdade entre homens e mulheres é por natureza e não por instituição?

Duas minúcias são dignas de serem notadas. Em primeiro lugar, que todo o raciocínio parte de uma inquirição, na qual não é perguntado se as mulheres devam estar sob o senhorio dos homens (*virorum juris*), mas se devem estar sob seu poder ou potestade (*virorum potestate*). Se, como vimos, o direito das potestades supremas é o próprio direito de natureza determinado pela potência, já não mais de cada um, mas da *multitudo*, por analogia a potestade do homem não é o direito de natureza de cada homem, mas um direito determinado pela potência dos homens no seu conjunto⁸⁰⁷. Ora, esse conjunto não implica, antes pressupõe o campo dos costumes. Em segundo lugar, na conclusão do raciocínio Espinosa emprega o verbo *cedo*. Ora, esse verbo é empregado quatro vezes no *Tratado Político*, designando, a depender da passagem, “ceder”, “conceder” ou “renunciar”, por força ou por vontade⁸⁰⁸. Não se confunde com submissão por natureza, designada pelo termo *obnoxius*⁸⁰⁹, nem com submissão às leis ou a outrem, indicada pelo verbos *pareo* e *sub esse* e pelo participio *adstrictus* e *subactus*⁸¹⁰.

Os apontamentos de ordem lexical não são preciosismo deste autor. À luz da conclusão do parágrafo 4, ganha relevo a ideia de que, entre tantas e tão diversas nações, em todas elas as mulheres *rendem-se* aos homens:

Se, além disso, considerarmos os afetos humanos, ou seja, que os homens na maioria das vezes amam as mulheres só pelo afeto libidinoso e apreciam o seu engenho e a sua sabedoria [*ingenium et sapientiam*] só na medida em que elas sobressaem pela beleza, suportam com muita dificuldade que aquelas a quem amam se interessem de algum modo por outros, e coisas do

807 Não é de menor importância que Espinosa tenha indagado se as mulheres devam estar sob o poder dos homens, no plural, e não se a mulher deva estar sob o poder do homem, no singular.

808 TP, III, 8; *Ibidem*, VII, 5; *Ibidem*, VIII, 39; *Ibidem*, IX, 2.

809 Daí nossa divergência em relação às traduções de Diogo Pires Aurélio e Paolo Cristofolini. Já Charle Ramond traduz a passagem por “elles leur cèdent nécessairement le pas”. “Céder le pas à quelqu’un” é uma expressão idiomática que significa colocar-se de lado para que o outro passe e, em sentido figurado, *pode significar* o reconhecimento da própria inferioridade em relação a outro ou simplesmente o reconhecimento da superioridade do outro. Dada essa *possível* conotação, envolvendo reconhecimento, a opção de Ramond parece-nos infeliz. Sobre o emprego do vocábulo *obnoxius* no *Tratado Político*, cf. *Ibidem*, I, 5; *Ibidem*, II, 6; *Ibidem*, II, 14; *Ibidem*, III, 6; *Ibidem*, III, 11; *Ibidem*, VI, 5; *Ibidem*, VII, 27; *Ibidem*, VIII, 44.

810 *Ibidem*, II, 21; *Ibidem*, III, 1; *Ibidem*, VI, 35; *Ibidem*, VIII, 38.

mesmo gênero, facilmente veremos que não é possível, sem prejuízo grave da paz, homens e mulheres governarem de igual modo. Mas, sobre isso, já chega⁸¹¹.

Salta aos olhos o contraste entre a afirmação, antes feita, de que se as mulheres fossem por natureza iguais aos homens e se sobressaíssem igualmente “pela fortaleza de ânimo e pelo engenho, que são aquilo em que acima de tudo consiste a potência humana”, e o que agora é dito sobre o engenho e a sabedoria das mesmas. Ademais, essa segunda parte enseja ainda a hipótese antes mencionada também pelo que ela pressupõe: a submissão dos homens aos afetos que favorecem a discórdia – nesse caso, submissão como *obnoxius* –, o que, aliás, contraria frontalmente a ideia, antes dita, de que homens e mulheres vivem em concórdia. Se as mulheres cedem ou rendem-se aos homens, ainda que por vontade – que, vale lembrar, não é livre, mas tem causas certas e determinadas –, a relação aparentemente harmoniosa entre homens e mulheres lembra muito mais ausência de guerra do que paz⁸¹².

Em suma, se as mulheres estão “submetidas” aos homens, antevê-se nesse parágrafo que tal ocorre por conta dos costumes, que alimentam a submissão dos homens aos afetos tristes. Dessa perspectiva, a situação das mulheres nos *imperia* de que se tem notícia até então, na segunda metade do século XVII, não destoa da situação de Espinosa como livre pensador, de modo que, se não é possível, sem prejuízo grave da paz, homens e mulheres governarem de

811 TP, XI, 4.

812 Merece destaque que, em contraposição à dita concórdia, Espinosa evoque não um exemplo histórico, como é praxe no *Tratado Político*, mas um mito. A historiografia contemporânea mostra um quadro complexificador. Nas Sete Províncias do Norte dos séculos XVI e XVII, muitas mulheres teriam sido incluídas na chamada *gemmente*, a “gente comum”, por sua participação frequente em negócios e outras atividades seculares. Além disso, as fontes indicam que muitas – e talvez a maioria – das mulheres não apenas eram aptas a ler, num país cuja profusão de panfletos políticos era significativa, como tinham interesse nos assuntos correntes (e mesmo em relação às mulheres que não sabiam ler podiam ouvi-los em voz alta, dado o costume da leitura de panfletos). Durante a “febre da tulipa” de 1637, pessoas de todas as camadas sociais engajaram-se na tentativa de se tornarem ricos rapidamente, e um escritor registrou a participação de dezoito diferentes ocupações “comuns”, contendo pessoas *de ambos os sexos*. Quando o mercado de tulipas decaiu, ele escreveu: “Agora todos devem voltar para sua negócio ou vocação /.../ esposas e maridos para suas tarefas domésticas”. Assim, se nas Sete Províncias do Norte da primeira época moderna há concórdia entre homens e mulheres, ela parece envolver experiências sociais e políticas comuns. Em compensação, a ideia e a prática de uma “concórdia” baseada na desigualdade também fazia-se presente: em 1647, apareceu um panfleto condenando o que dizia ser o espetáculo da diversidade aberta de opiniões. Uma mulher explica para seu marido que na sua terra todos têm o direito de expressar seus pontos de vista. O marido então lhe responde: “Você diz que o homem comum, ou qualquer um, deve poder expressar sua opinião em assuntos do Estado; eu, ao contrário, diria que isso é completamente desnecessário, e causa mais dano do que ganho. Em suma /.../ o homem comum deveria dizer apenas que ele confia que os regentes de sua terra irão encontrar a melhor solução para lidar com a situação em curso /.../ seria melhor se eles estiverem contentes com o que Deus reservou a eles /.../ Deixe aqueles que mandam fazer seu trabalho em paz, da mesma forma que eles te deixam na sua cozinha”. Cf. Harline, 1987, pp. 19, 57, 64, 116.

igual modo, não o é tanto quanto e pela mesma razão que não é possível a Espinosa publicar sua obra sem ofender seus concidadãos⁸¹³.

Dito isso, podemos tratar da parte final do parágrafo II, quando Espinosa discrimina “sobretudo, dos que, devido a crime ou a algum gênero torpe de vida, têm má fama”. Na *Ética*, Espinosa explica no que consiste a fama que é buscada pela opinião do vulgo, aqui entendido como o soberbo:

A Glória que é dita vã é o contentamento consigo mesmo que é fomentado apenas pela opinião do vulgo, cessando a qual, cessa o próprio contentamento, isto é (pelo esc. da prop. 52 desta Parte), o sumo bem que cada um ama; donde ocorre que aquele que se glorifica pela opinião do vulgo se empenhará ansiosamente, com cuidado cotidiano, zelará, enfim, fará de tudo para conservar a fama. Pois o vulgo é variável e inconstante, e, conseqüentemente, se a fama não é conservada, rapidamente se extingue; e mais, porque todos desejam ganhar os aplausos do vulgo, cada um facilmente desmerece a fama do outro; e disso, visto que se disputa sobre o que se estima como sumo bem, origina-se um enorme desejo [*libido*] de oprimir-se mutuamente [*se invicem opprimendi*] de todas maneiras, e quem por fim sai vencedor, glorifica-se mais por ter prejudicado o outro que por ter ajudado a si”⁸¹⁴.

Evidentemente, Espinosa não está a defender no *Tratado Político* a inclusão destes que são na *Ética* mencionados e a exclusão dos demais. É explícita a sustentação de que devam ser excluídos os que têm má fama “devido a algum crime ou algum gênero torpe de vida”. No que consiste a torpeza? Pela *Ética*, sabemos que “torpe” é, antes de tudo, uma palavra que, como muitas outras, designa esse ou aquele afeto quando concebemos as coisas de maneira desordenada, mutilada e confusa:

/.../ o homem forte considera, primeiramente, que tudo segue da necessidade da natureza divina, e por conseguinte tudo o que ele pensa ser molesto e mau, e tudo que além disso parece ímpio, horrendo, injusto e torpe, origina-se de que concebe as próprias coisas desordenada, mutilada e confusamente, e por isso ele se esforça primeiramente para conceber as coisas como elas são em si e para afastar o que impede o verdadeiro conhecimento, tal como o Ódio, a Ira, a Inveja, o Escárnio, a Soberba e outras coisas deste tipo, que

813 Cf. Ep. 13; Ep. 44.

814 E, IV, P 58, Esc..

mostramos no que precede; e, assim, esforça-se o quanto pode, como dissemos, para agir bem e alegrar-se. Até que ponto se estende porém a virtude humana para conseguir isso, e o que ela pode, demonstraremos na parte seguinte⁸¹⁵.

Como procuramos argumentar na primeira parte, o ponto até onde se estende a virtude humana é limitado. Espinosa não pretende mudar a natureza humana, posto ser isso impossível, mas deduzir da natureza comum dos *imperia* o melhor arranjo institucional que permita aos homens viver em paz e segurança. E ele sabe que os homens, uma vez sendo forçosamente submetidos aos afetos e vinculados aos costumes das *civitate*, terão necessariamente por “torpe” isso ou aquilo, de acordo com o costume e a religião: “o costume e a Religião não são os mesmos para todos, mas, ao contrário, o que é sagrado para uns é profano para outros, o que é honesto para uns é torpe para outros”⁸¹⁶. O fato é que os homens, “além do que é injusto e iníquo, também suportam com dificuldade aquilo que é tido por torpe, ou seja, que alguém afronte os costumes aceitos na *civitas*”, do que complementa: “Para promover o Amor, no entanto, é necessário, primordialmente, tudo o que concerne à Religião e à Piedade”⁸¹⁷.

À luz desses apontamentos, a afirmação de que devem ser excluídos, na democracia, aqueles que têm um gênero de vida torpe não tem caráter normativo, mas dedutivo e explicativo. Deduz as *civitate* democráticas como podem ser, à luz da natureza comum desse *imperium*, e explica por que razão podem ser dessa maneira, à luz da ciência dos afetos. Mas o ponto a se chamar a atenção, merecedor de destaque, é que disso depreendemos haver, nas *civitate*, como que uma disputa em torno do que é torpe e do que é honesto. O terreno dessa disputa são os costumes e a religião – portanto, é no seio da *multitudo* que ela se dá.

Na contramão do ideal estoico de filosofia, os argumentos da aptidão para a pluralidade simultânea e da regra de vida a ser seguido e a outrem prescrita, ao lado das considerações por ele feitas, nas primeiras linhas do *Tratado Político*, sobre a prática [*praxis*] e ao uso [*usus*], já mencionadas, e a conclusão da parte II da *Ética*, na qual afirma que o conhecimento da doutrina ali exposta “contribui para o uso da vida” [*ad usum vitae conferat*], são indicações suficientes de que o intento de Espinosa é o de tomar parte nessa disputa⁸¹⁸. É emblemático

815 E, IV, P 73, Esc..

816 *Ibidem*, III, Def. dos Afetos 27.

817 *Ibidem*, IV, Ap., Cap. 15.

818 *Ibidem*, II, P 49, Esc..

lhermos, ao cabo do capítulo VI do *Tratado Político*, que, no que respeita à religião, não devem ser estatuídos direitos em matéria de opiniões, “a menos que sejam sediciosas e subvertam os fundamentos da *civitas*”. Note-se que Espinosa – conhecido pela defesa intransigente da liberdade de pensamento – vislumbra que a *civitas* deva estatuir direitos em matéria de opinião com vistas a conter ideias e práticas “sediciosas e subversivas”. Mas quais são essas ideias e práticas, é algo em disputa: depende do costuma e da religião.

Da perspectiva de Espinosa, é ainda da *Ética* que se pode extrair o que julgamos ser o núcleo das ideias e práticas sediciosas e subversivas que devem ser contidas para o bem da *civitas*: “Tudo que apeteçemos por sermos afetados de ódio é torpe e, na *Civitas*, injusto”⁸¹⁹. Mais do que o medo, o alvo de Espinosa é o ódio.

O ódio e os afetos que dele decorrem (inveja, ira, vingança), bem como o perigo, em si mesmos considerados, têm causas certas pelas quais são inteligidos, e possuem propriedades certas, tão dignas de nosso conhecimento quanto as propriedades de qualquer outra coisa cuja só contemplação nos deleita⁸²⁰. Uma vez que o ódio designa uma discrepância entre os homens e que, ao mesmo tempo, na Natureza tudo convém inteiramente, a causa do ódio é sempre uma discrepância produzida *pela imaginação*⁸²¹, a tal ponto que quanto mais livre imaginamos a coisa de que se tem ódio, maior será nosso ódio⁸²². Por isso, poucas coisas são tão perniciosas para a vida individual e comum – incorrendo em anacronismo, diríamos hoje reacionárias – quanto a ideia de livre arbítrio.

Aquele que encontra-se acometido de ódio esforça-se por afastar e destruir a coisa de que tem ódio⁸²³. O ódio é causa de destruição, ruína e morte⁸²⁴. Mesmo aquele que sente vergonha por ter dado uma causa justa a outra para que esse outro lhe odeie, por temor de algum dano temerá e, portanto, odiará o outro⁸²⁵. Esse caso é emblemático da reciprocidade do ódio: quem odeia alimenta no outro o ódio recíproco, que alimentará no primeiro ainda mais o ódio, e assim virtualmente ao infinito.

819 E, IV, P 45.

820 *Ibidem*, III, Pref.. “A Inveja é o Ódio enquanto afeta o homem de tal maneira que se entristece com a felicidade do outro e, inversamente, regozija-se com o mal do outro”; “A Ira é o Desejo pelo qual somos incitados, por Ódio, a fazer mal a quem odiamos”. “A Vingança é o Desejo pelo qual somos impelidos, por Ódio recíproco, a fazer mal a quem nos trouxe dano por afeto semelhante” (*Ibidem*, III, Def. dos Afetos 23, 36, 37); “Por perigo entendo tudo aquilo que pode ser causa de algum mal, a saber, de Tristeza, Ódio, Discórdia etc.” (*Ibidem*, IV, P 69, Esc.).

821 *Ibidem*, IV, P 34, Esc..

822 *Ibidem*, III, P 49, Dem. e Esc..

823 *Ibidem*, IV, Ap..

824 *Ibidem*, IV, P 45; *Ibidem*, IV, P 51; *Ibidem*, IV, P 58, Cor..

825 *Ibidem*, IV, P 40, Esc..

Para se romper o círculo vicioso, Espinosa argumenta haver um só caminho: compensar o ódio com amor⁸²⁶ – não só sentido piegas do termo, de abster-se de fazer mal, mas fazer bem a outrem, mas, sobretudo, no sentido que a ontologia do necessário lhe confere: saber que *tudo*, inclusive o que é causa de ódio, segue leis e regras⁸²⁷, e com base nesse conhecimento afastar o afeto do pensamento da causa (externa) do ódio e unirmos esse afeto a outros pensamentos⁸²⁸, de modo que aquele primeiro pensamento ocupe uma parte mínima da imaginação e seja facilmente superado⁸²⁹, o que podemos fazer diante de qualquer afeto de ódio, posto não haver nenhuma afecção do corpo de que não possamos formar um conceito claro e distinto⁸³⁰. Longe, portanto, de uma defesa da condescendência, como pode à primeira vista parecer, trata-se de uma defesa do *combate*: quem empenha-se em derrotar o ódio pelo amor, “combate alegre e com segurança” [*laetus, & secure pugnatur*]. Esse saber *está em nós* e nunca pode ser causa de tristeza nem produzir ódio; mas nós podemos contemplá-lo ou não⁸³¹, de acordo com a regra de vida que seguimos. Entre contemplar e não contemplar, entre seguir uma regra de vida para a concórdia e seguir uma regra de vida para a discórdia, o definidor, mais do que nós mesmos, é a *civitas* onde vivemos.

Nesses termos, não há nada mais pernicioso para a república do que os negócios públicos e as potestades supremas estarem inundadas de soberba e ambição⁸³². Não só pelo simples fato de o soberbo amar a presença dos parasitas ou adutores e odiar a dos generosos, mas, sobretudo, pelo fato de esse ódio não ser facilmente vencido pelo amor, nem mesmo pelo benefício⁸³³. Isso porque a soberba não tem medida e não há um contrário a esse afeto⁸³⁴, antes favorecendo ao máximo o círculo vicioso de que há pouco falamos. Estandarte do ódio, à soberba correspondem não só ações, mas também ideias, contra as quais se levanta Espinosa. Ao afirmar que sua doutrina contribui para a vida social enquanto ensina a não nutrir ódio por ninguém e ensina de que maneira devem ser governados e conduzidos os cidadãos⁸³⁵, Espinosa anuncia contra quem e por que está a combater.

Se o ódio, pernicioso à vida comum, pode ser vencido pelo amor, e se para promover o

826 E, III, P 43; *Ibidem*, III, P 44; *Ibidem*, IV, P 73, Esc..

827 *Ibidem*, IV, P 50, Esc..

828 *Ibidem*, V, P 2.

829 *Ibidem*, V, P 10, Esc..

830 *Ibidem*, V, P 4.

831 *Ibidem*, V, P 18, Dem..

832 Segundo Espinosa, a ambição “não discrepa muito da Soberba” (*Ibidem*, V, P 4, Esc.).

833 *Ibidem*, IV, P 57, Esc..

834 *Ibidem*, III, Def. dos Afetos 28.

835 *Ibidem*, II, P 49, Esc..

amor é necessário, primordialmente, tudo o que concerne à Religião e à Piedade, não admira que Espinosa tenha associado-se ao círculo de colegas de Amsterdam e tenha escrito o *Tratado Teológico-Político*, no qual denuncia a promoção do ódio pela usurpação da religião e da piedade⁸³⁶.

836 Cf. Meinsma, 1983, cap. IV; cf. também as notas da tradução para o português da “Epístola 44”.

CONCLUSÃO

Entre igualdade e desigualdade

À luz da análise realizada nos capítulos precedentes, procuramos mostrar a maneira pela qual Espinosa parte da conceituação tradicional dos regimes de governo para concluir, com base na ideia de que a potência de um só homem é, de longe, incapaz de sustentar o peso do *imperium*, pela existência *de fato* de apenas dois regimes ou formas ou *imperia*: a aristocracia (tal como é afirmado no parágrafo VI, 5) e a democracia (como procuramos mostrar).

Postos frente à frente, aristocracia e democracia são construções geométricas a exprimir a polarização entre igualdade e desigualdade. O *Tratado Político* oferece formas deduzidas da natureza comum dos *imperia*; no mundo, porém, não se encontram aristocracias puras nem democracias puras, mas formas nas quais vige a fluidez entre a igualdade e a desigualdade. É fundamentalmente isso que Espinosa tem em mente, assim julgamos, quando declara ser seu objetivo escrever algo que não repugne à prática ou à experiência: ao deduzir os *imperia* mais estáveis possíveis, joga-se luz sobre gênese da instabilidade

A história é a luta entre a preservação do direito comum inviolado e sua violação. Nos termos em que expusemos a constituição do conceito de *multitudo*, é a luta para preservar o direito comum tal qual em sua primeira camada, e sua violação, mais ou menos favorecida tanto pela instituição ou fundação do *imperium* (segunda camada) e sua ordenação (terceira camada).

A razão por que dizemos luta entre igualdade e desigualdade e não entre grandes e povo, tal como Maquiavel, é porque a igualdade ou a democracia não se identifica ontologicamente com o povo, mas com a *multitudo integra*, que não é essa ou aquela parcela da população, mas um desejo natural de todos os homens. Essa é, segundo pensamos, uma diferença marcante nas abordagens do *Tratado Político* e do *Tratado Teológico-Político*, no qual a plebe e o povo figuram como protagonistas. Este último mostra, de maneira inequívoca, as divisões no interior do povo e suas oscilações, como é mostrado pela história do *imperium* hebreu.

Contudo, isso não impede que Espinosa nomeie aqueles que mais oferecem risco à república. Ao longo do *Tratado Político*, deparamo-nos com os nomes dados por Espinosa a

estes: “um só”⁸³⁷, “uns poucos”⁸³⁸, “uns tantos”⁸³⁹, os “nobres”⁸⁴⁰, as “cortes”⁸⁴¹, homens “moles e inertes”⁸⁴², homens “ociosos”⁸⁴³, “quem domina”⁸⁴⁴, o chefe militar⁸⁴⁵, o usurpador⁸⁴⁶ e, no caso dos *imperia* mal ordenados, o rei, os conselheiros e os patrícios. O que todos têm em comum é o arbítrio, isto é, a ação desvinculada da lei. Por que nomeá-los, se Espinosa não chega ao ponto de contrapor o povo aos grandes?

É certo que o vício (excessiva licença, insubmissão) e virtude (constante observação das leis) devem imputar-se mais à *civitas* do que aos súditos⁸⁴⁷. É certo também que todos os homens estão na maior parte do tempo sujeitos aos afetos de ódio e seus derivados⁸⁴⁸, de tal maneira que, na dedução do melhor *imperium*, Espinosa tenha como critério fundamental incitar os bons afetos pelas instituições:

Concluo, portanto, que aqueles vícios que são comuns em tempos de paz, dos quais estamos aqui a falar, nunca devem ser proibidos direta, mas indiretamente, quer dizer, lançando fundamentos do *imperium* que façam, não que a maioria procure viver sabiamente, porque isso é impossível, mas que se conduza pelos afetos que mais úteis sejam para a república⁸⁴⁹.

Quando Espinosa argumenta que Maquiavel mostrou quão imprudentemente muitos [*multi*] se esforçam por remover um tirano quando as causas pelas quais o príncipe é tirano não podem ser removidas, pelo contrário, elas se mostram tanto mais quanto maior a causa para temer, e que ele talvez tenha tido a intenção de mostrar as precauções que uma *multitudo* livre deve tomar⁸⁵⁰, deve-se notar no sujeito de cada uma das afirmações: no primeiro caso, “muitos”. No segundo, a *multitudo* livre.

No parágrafo 26, VII do Tratado Político, adverte Espinosa que os fundamentos do *imperium* monárquico por ele deduzidos – que sustentamos ser uma democracia tácita – só podem aplicar-se ao *imperium* instituído (ou seja, fundado) por uma *multitudo* livre, e que

837 TP, VI, 4.

838 *Ibidem*, VIII, 44.

839 *Ibidem*, XI, 2.

840 *Ibidem*, VII, 27.

841 *Ibidem*, VIII, 31.

842 *Ibidem*, X, 4; *Ibidem*, VIII, 44.

843 *Ibidem*, X, 5.

844 *Ibidem*, VII, 27.

845 *Ibidem*, VII, 17; *Ibidem*, VIII, 9.

846 *Ibidem*, IV, 3-6.

847 *Ibidem*, V, 3.

848 *Ibidem*, II, 14.

849 *Ibidem*, X, 6.

850 *Ibidem*, V, 7.

uma *multitudo* que se habituou a outra forma de *imperium* não poderá, sem grande perigo de desabamento, remover os fundamentos tradicionais de todo o *imperium* e mudar toda a sua arquitetura.

No que exatamente consiste o “desabamento”, não sabemos. O que sabemos, diante das análises aqui feitas, é que na fluidez que marca a disputa do direito comum entre dois polos, a aproximação da vida comum para o polo da igualdade, identificada com a remoção da causa da tirania, depende da produção, no interior da *multitudo* (aqui entendida como o conjunto de uma população), de uma correlação de forças tal que favoreça, em seu interior, o surgimento da *multitudo* livre.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

I. OBRAS DE ESPINOSA

A. Edição de referência

Spinoza Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrs. von Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1972.

B. Traduções

Breve Tratado

Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar. Prefácio Marilena Chaui; Introdução Emmanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Ericka Mariê Itokazu; Tradução e notas Emmanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2012.

Compêndio de Gramática da Língua Hebraica

Abrégé de grammaire hébraïque. Introduction, traduction française et notes Joël Askénazi, Jocelyne Askénazi-Gerson. Paris : J. Vrin, 2006.

Compêndio de gramática da língua hebraica. Tradução e notas J. Guinsburg, Gita K. Ginsburg. In: Spinoza. Obra completa IV. J. Ginsburg, Newton Cunha, Roberto Romano (org.). São Paulo : Perspectiva, 2014.

Compendio de gramática de la lengua hebrea. Introducción, traducción y notas Guadalupe Gonzáles Diégues. Madrid : Trotta, 2005.

Correspondência

“Carta nº 18”. Tradução e notas Emmanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Flora Bezerra da Rocha Fragoso. *Conatus*, vol. 4, nº 8, dez 2010, pp. 99-102.

- “Carta nº 19”. Tradução e notas Emmanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Flora Bezerra da Rocha Fragoso. *Conatus*, vol. 5, nº 9, jul 2011, pp. 103-7.
- “Carta nº 20”. Tradução e notas Emmanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Flora Bezerra da Rocha Fragoso. *Conatus*, vol. 5, nº 10, dez 2011, pp. 107-17.
- “Carta nº 21”. Tradução e notas Emmanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Marsana Kessy. *Conatus*, vol. 7, nº 14, dez 2013, pp. 71-6.
- “Cartas nº 34, 35, 36”. Apresentação, tradução e notas Samuel Thimounier; Revisão Homero Santiago. *Cadernos Espinosanos*, 31, jul-dez 2014, pp. 156-7.
- “Carta nº 44”. Tradução, introdução e notas Antônio David. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, nº 20, pp. 178-81.
- “Carta nº 58”. Tradução e notas Samuel Thimounier; Revisão técnica Emmanuel Ângelo da Rocha Fragoso. *Conatus*, vol. 7, nº 13, jul 2013, pp. 77-9.
- Correspondance*. Présentation et traduction Maxime Rovere. Paris : Éditions Flammarion, 2010.
- Correspondencia completa*. Traducción, introducción, notas e índices Juan Domingo Sánchez Estop. Madrid : Hiperión, 1988.
- Correspondência completa. Tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. In: Spinoza. Obra completa II. J. Ginsburg, Newton Cunha, Roberto Romano (org.). São Paulo : Perspectiva, 2014.
- Correspondência*. (Cartas nº 02, 04, 09, 10, 12, 21, 32, 34, 35, 36, 50). Tradução e notas Marilena Chaui. In: *Espinosa*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo : Abril Cultural, 1979, 2ª edição, pp. 367-93.
- “Epístolas: Espinosa e Boxel”. Apresentação, preparação do texto latino, tradução e notas Samuel Thimounier. Revisão técnica Homero Santiago. *Cadernos Espinosanos*, nº 35, jul-dez 2016, pp. 523-71.

Ética

- Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 2015.
- L'Éthique*. Traduction et introduction Roland Caillois. Paris : Gallimard, 1954.

Pensamentos Metafísicos

Pensamentos Metafísicos. Tradução Marilena Chaui. São Paulo : Abril Cultural, 1979, 2ª edição, pp. 1-40. (Coleção Os Pensadores).

Pensées métaphysiques. Traduction et introduction Roland Caillois. Paris : Gallimard, 1954.

Princípios de filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos. Tradução Homero Santiago, Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte : Autêntica, 2015.

Tratado da Emenda do Intelecto

Traité de la réforme de l'entendement. Traduction et introduction de Roland Caillois. Paris : Gallimard, 1954.

Tratado da correção do intelecto. Tradução Carlos Lopes de Mattos. São Paulo : Abril Cultural, 1979, 2ª edição, pp. 41-70. (Coleção Os Pensadores).

Tratado da emenda do intelecto. Tradução Cristiano Novaes de Rezende. Campinas : Editora da Unicamp, 2015.

Tratado da reforma da inteligência. Tradução, introdução e notas Lívio Teixeira. São Paulo : Martins Fontes, 2004, 2ª edição.

Tratado Político

Traité politique. Traduccion d'Émilie Saisset revisée par Laurant Bove. Introduction et notes par Laurant Bove. Paris : Librairie Générale Française, 2002.

Traité politique. Tradiccion, introduction, notes, glossaires, index et bibliographie par Charles Ramond. Paris : Presses Universitaires de France, 2005.

Tratado Político. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo : Martins Fontes, 2009.

Trattato politico. Edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di Paolo Cristofolini. Firenze : Edizioni ETS, 2011, 2ª edição.

Tratado Teológico-político

- Theological-Political Treatise*. Translated by Samuel Shirley. New Introduction 1998 by Seymour Feldman. Indianapolis/Cambridge : Hackett Publishing Company, 1998.
- Traité théologico-politique*. Présentation, traduction et notes par Charles Appuhn. Paris : GF Flammarion, 1965.
- Traité théologico-politique*. Texte établi par Fokke Akkerman ; Traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris : Presses Universitaires de France, 2012, 2^e édition.
- Tratado Teológico-político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo : Martins Fontes, 2003.

II. INSTRUMENTOS DE TRABALHO

- Amsterdams Historisch Museum. *Portugueses em Amsterdão (1600-1680)*. Redigido por Renée Kistemaker e Tirtsah Levie, traduzido por Fátima Neiva Correia e Robert van Answaarden. Amsterdam : De Bataafsche Leeuw, 1988.
- Bíblia Sagrada*. Tradução da CNBB, com introdução e notas. São Paulo : Editora Canção Nova, 2008, 8^a edição.
- Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Editio funditus renovata. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, Sociedade Bíblica Brasileira, 1997.
- Cassuto, P. *Spinoza hébraïsant: l'hébreu dans le "Tractatus theologico-politicus" et le "Compendium grammatices linguæ hebrææ"*. (Collection de la Revue des Études juives, dirigée par Simon C. Mimouni, Gérard Nahon et Charles Touati). Paris, Louvain : E. Peeters, 1999.
- _____. *Spinoza et les commentateurs juifs. Commentaire biblique au premier chapitre du Tractatus Theologico-Politicus de Spinoza*. Publication de l'Université de Provence, 1998.
- Dominguez, Atilano (comp.). *Biografías de Spinoza*. Selección, traducción, introducción, notas e índices por Atilano Domínguez. Madrid : Alianza Editorial, 1995.
- Gaffiot, F. *Le grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français*. Revue et augmentée sous la direction de Pierre Flobert. Paris : Hachette-Livre, 2000, Troisième édition.
- Herschel, A. *A concise dictionary of hebrew philosophical terms*. Mimeographed for use in the philosophy classes of the Hebrew Union College by the HUC Placement Bureau. Cincinnati, 1941. Não publicado.

Meinsma, K. O. *Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische studiën over Hollandische vrijgeesten*. s'-Gravenhage, 1896.

_____. *Spinoza et son cercle. Étude critique et historique sur les hétérodoxes hollandais*. Traduit du néerlandais par S. Roosenburg, appendices latins et allemands traduits par J. P. Osier, introduction et notes par H. Méchoulan et P.-F. Moureau. Paris : J. Vrin, 1983.

Sephardic Editions, 1550-1820. Spanish and Portuguese books written and/or published by Sephardic Jews of Early Modern Europe. Editor Dr. Harm den Boer. Amsterdam : IDC Publishers, s/d.

III. FONTES PRIMÁRIAS

Aristóteles. (Aristotle). *The Works of Aristotle*. Translated by W. D. Ross. Chicago, London, Toronto : Encyclopædia Britannica, 1952, 2 vols. (Great Books of the Western World, vols. 8, 9).

Agostinho (Santo Agostinho). *O Livre Arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas Nair de Assis Oliveira; revisão Honório Dalbosco. São Paulo : Paulus, 1995.

Calvino, J. *A instituição da religião cristã*. (Edição integral de 1559). Tradução Carlos Eduardo de Oliveira et al (tomo 1), Carlos Eduardo de Oliveira (tomo 2). São Paulo : Editora UNESP, 2008, 2 tomos.

Cícero, M. T. *Dos deveres (De officiis)*. Tradução, introdução, notas, índice e glossário Carlos Humberto Gomes. Lisboa : 70, 2000.

Duns Scotus, J. *Philosophical writings*. Translated, with Introduction and notes, by Allan Wolter, with a foreword by Marilyn McCord Adams. Indianapolis : HackettPublishing Company, 1987.

Gandavo, P. M. *História da Província de Santa Cruz*. Organização Ricardo Martins Valle, Introdução e notas Ricardo Martins Valle e Clara Carolina Souza Santos. São Paulo : Hedra, 2008.

Galilei, G. *Carta a Dom Benedetto Castelli (1613)*. In: *Ciência e Fé. Cartas de Galileu sobre o acordo do sistema copernicano com a Bíblia*. Organização e tradução Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo : Editora UNESP, 2009.

- _____. Carta de Galileu a Francisco Ingoli (1624). Tradução de Pablo Rubén Mariconda. *Scientiæ Studia. Revista Latino-Americana de Filosofia e História da Ciência*, v. 3, nº 3, jul-set 2005.
- Gritius, H. *The rigths of war and peace* (3 vols.). Edited and with an introduction by Richard Tuck. Indianapolis : Liberty Fund, 2005.
- Hobbes, T. “*Breve tratado sobre os primeiros princípios*”. Tradução e notas Guilherme Rodrigues Neto. *Scientiæ Studia. Revista Latino-Americana de Filosofia e História da Ciência*, vol. 4, nº 2, abr-jun 2006.
- _____. Do Cidadão. Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. São Paulo : Martins Fontes, 2002, 3ª edição.
- _____. *Do Corpo - Parte I: Cálculo ou Lógica*. Tradução Maria Isabel Limongi, Vivianne de Moreira. Campinas : Editora da UNICAMP, 2009.
- _____. *Leviatã*. Tradução: João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo : Editora Nova Cultura, 1999.
- _____. *Leviathan, or, matter, form, and power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Edited by Nelle Fuller. Chicago, London, Toronto : Encyclopædia Britannica, 1952. (Great Books of the Western World, vol. 23).
- _____. *Os elementos da lei natural e política*. Tradução Bruno Simões. São Paulo : Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- Kepler, J. *Harmonies of the World*. Translated by Charles Glenn Wallis, London, Toronto : Encyclopædia Britannica, 1952. (Great Books of the Western World, vol. 16).
- Leibniz, G. *Sämtliche Schifften und Briefe*. Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Alademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Zweite Reihe. Philosophischer Briefwechsel. Erster Band 1683-1685. Akademie Verlag, 2006.
- Maquiavel, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução MF. São Paulo : Martins Fontes, 2007.
- _____. *O Príncipe*. Tradução Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- Maimônides, M. (Maimonides, Rabbi Mose Ben) *Guía de Perplejos*. Edición David Gonzalo Mazeo. Madrid : Editorial Trotta, 1998. 2ª edição.

- Ockham, G. *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents*. Translated, with Introduction, notes and appendices, by Marilyn McCord Adams and Norman Kretzmann. Indianapolis : HackettPublishing Company, 1983, second edition.
- Tácito. (Tacite). *Œuvres complètes*. Préface et nouvelles traductions de Catherine Salles. Paris : Éditions Robert Laffont, 2014.
- Tito Lívio. (Tite-Live). *Histoire Romaine*. Paris : Belles Lettres, 1995.
- Tomás de Aquino. *Escritos Políticos*. Tradução: Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis : Vozes, 1995.
- _____. *Corpus Thomisticum*. Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita. Disponível em <<http://www.corpusthomisticum.org>>.

IV. FONTES SECUNDÁRIAS

A. Comentadores de Espinosa e das fontes primárias

- Andrade, F. D. *Pax spinozana: direito natural e direito justo em Espinosa*. (Tese de Doutorado). Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2001. Não publicado, disponível na biblioteca da FFLCH/USP.
- _____. “Um crisol contra o estado servil”. *Ipseitas*, São Carlos, vol. 1, nº 2, jul-dez 2015, pp. 17-35.
- Balibar, E. *Spinoza et la politique*. Paris : Presses Universitaires de France, 2005, 3^e édition.
- _____. “Ultimi Barbarorum - Espinoza: o temor das massas”. *Discurso*, nº 18, 1990, pp. 7-35.
- Bonnamour, J. (org). *Spinoza, entre Lumières et Romantisme*. Les Cahiers de Fontenay nº 36 à 38. ENS, Fontenay-aux-Roses, mars 1985
- Bove, L. “Direito de guerra e direito comum na política espinosista”. *Conatus*, vol. 2, nº 4, dez. 2008, pp. 91-7.
- _____. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996.
- Chauí, M. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa* (Vol. 1 - Imanência). São Paulo : Companhia das Letras, 2000.

- _____. *A nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa* (Vol. 2 - Liberdade). São Paulo : Companhia das Letras, 2016.
- _____. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo : Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Política em Espinosa*. São Paulo : Companhia das Letras, 2003.
- David, A. “Maquiavel e a *virtù* popular”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. Nº 32, jan.-jun. 2015, pp. 163-97.
- Deleuze, G. *Spinoza, l’Affect et l’Idée*. Vincennes : 1978. Apostila não publicada.
- _____. *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris : Les Editions de Minuit, 1968.
- Hansen, J. A. Vieira e os estilos cultos: “ut theologia rhetorica”. *Letras*, Santa Maria, vol. 21, nº 43, jul./dez. 2011, pp. 25-62.
- Jacquet, C. “Les trois erreurs de Bacon et de Descartes selon Spinoza”. *Revue de l’Enseignement philosophique*, nº6, juillet-août 1997.
- _____. *A unidade do corpo e da mente. Afetos, ações e paixões em Espinosa*. Tradução Marcos Ferreira de Paula e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte : Autêntica, 2011.
- Lagrée, J. *Spinoza et le débat religieux. Lectures du Traité Théologico-Politique: hommage à Stanislas Breton*. Rennes : Presses Universitaires de France, 2004.
- Macherrey, P. *Introduction à l’Éthique de Spinoza: La première partie – La nature des choses*. Paris : Presses Universitaires de France , 2001.
- Moreau, P.-F.. *Spinoza et le spinozisme*. Paris : Presses Universitaires de France, 2003.
- Oliva, L. C. G. « Causalidade e necessidade na ontologia de Espinosa ». *Discurso*, nº 45/2, 2015, pp. 249-72.
- Santiago, H. *Por uma teoria espinosana do possível*. In : *Conatus*, vol. 5, nº 9, jul 2011, pp. 41-8.

B. Historiografia da Roma Antiga e da primeira época moderna

- Arendt, H. *The human condition*. Chicago, London : The Chicago University Press, 1998, second edition.

- Frijhoff, W. “Prophétie et société dans les Provinces-Unis aux XVII^e et XVIII^e siècles”, In: Dupont-Bouchat, M.-S., Frijhoff, W., Muchembled, R. *Prophètes et Sorciers dans les Pays-Bas XVI^e-XVIII^e siècle*. Hachette, 1978.
- Harline, C. E. *Pamphlets, printing and political culture in the early Dutch Republic*. Archives Internationales d’Histoire des Idées / International Archives of the History of Ideas 116. Dordrecht, Boston, Lancaster : Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- Mousourakis, G. *Fundamentals of Roman Private Law*. Berlin , Heidelberg : Springer-Verlag, 2012.
- Thompson, E. P. *Customs in Common*. London, New York, Ontario : Penguin, 1993.