

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Faculdade de Filosofia

Fortuna e superstição.
Um estudo destes temas no *Tratado Teológico-Político* de
Espinosa.

André Menezes Rocha

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia
da Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo
para obtenção do título de mestre,
sob orientação da Profa. Dra. Marilena de Souza Chaui.

São Paulo. 2006

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Faculdade de Filosofia

Fortuna e superstição.
Um estudo destes temas no *Tratado Teológico-Político* de
Espinosa.

André Menezes Rocha

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia
da Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo
para obtenção do título de mestre,
sob orientação da Profa. Dra. Marilena de Souza Chaui.

São Paulo. 2006

Resumo

Estudo dos temas da fortuna e da superstição no *Tratado Teológico-Político* de Espinosa. Na primeira parte, estudo o sentido destes temas no prefácio, texto cuja forma é retórica. Na segunda parte, estudo como os mesmos temas reaparecem em capítulos do *Tratado Teológico-Político*, textos que têm forma demonstrativa.

Palavras-chave: fortuna, superstição, medo, segurança, política.

Abstract

Study of the themes of fortune and superstition on the Spinoza's *Theological-Political Treatise*. In the first part, i study the meaning of these themes in preface whose form is rethoric. In the second part, i study how the same themes are treated in chapters of the *Theological-Political Treatise*, texts whose form is demonstrative.

Key-words : fortune, superstition, fear, security, politics.

Índice

Primeira Parte

| | |
|--|-----------|
| 1 - A escrita | |
| 1.1) Forma retórico-literária do <i>TTP</i> | 1 |
| 1.2) A divisão de Akkerman..... | 2 |
| 1.2.1) Os três argumentos do <i>exordium</i> | 3 |
| 1.3) Propriedades discursivas do <i>exordium</i> | 9 |
| 2 - O primeiro argumento: causa da superstição | |
| 2.1) Causa próxima da superstição..... | 15 |
| 2.1.1) Insânia..... | 18 |
| 2.2) As condições da experiência..... | 20 |
| 3 - O primeiro argumento: exame do delírio | |
| 3.1) O delírio descrito no exórdio..... | 29 |
| 3.2) Comparação com o apêndice da primeira parte da <i>Ética</i> | 34 |
| 3.3) Remédios..... | 43 |
| 4 - Superstição e política | |
| 4.1) O segundo argumento: o <i>exemplum</i> de Alexandre..... | 49 |
| 4.3) O terceiro argumento: | 55 |
| 4.3.1) A “naturalidade” da superstição..... | 60 |
| 5 - Conclusão..... | 67 |

Segunda Parte

| | |
|--|------------|
| 6 - Segurança e fortuna | |
| 6.1) A segurança na sociedade..... | 71 |
| 6.2) Definição da fortuna..... | 74 |
| 6.3) Bens da fortuna?..... | 78 |
| 6.4) Quê se deduz do <i>conatus</i> ?..... | 81 |
| 7 - Monarquia e superstição | 92 |
| 8 - Bibliografia | 102 |

Agradecimentos.

Agradeço à Profa. Dra. Marilena Chaui, orientadora deste trabalho, pelo seu trabalho docente. Agradeço também a Homero Santiago e Fernando Dias Andrade cujas observações, sobretudo na qualificação, me aguçaram ainda mais o desejo de melhorar.

Agradeço também à Secretaria do Departamento de Filosofia, sobretudo a Mariê, Maria Helena e Verônica, pelo profissionalismo e pela simpatia.

Devo grande parte das pesquisas que fundamentam esta dissertação à formação que recebi no Departamento de Filosofia da USP. Agradeço às muitas professoras e professores que, na graduação e no mestrado, por mais diversos que fossem os autores e os textos, dedicaram suas aulas a nos ensinar como estudar a história da filosofia. Particpei de aulas em que, longe de reificações e ostentações de capital simbólico, podíamos captar o pensamento se fazendo e a própria história da filosofia em curso.

Existem algumas professoras e alguns professores que marcaram mais profundamente minha formação e meu trabalho. Embora o melhor agradecimento seja o próprio empenho máximo no processo de formação da inteligência, gostaria também de exprimir aqui minha gratidão, sobretudo pelos exemplos de dedicação à docência, à Profa. Dra. Marilena de Souza Chauí, à Profa. Dra. Maria das Graças de Souza, ao Pr. Dr. Homero Silveira Santiago e ao Pr. Dr. Luis César Oliva.

Devo às amigas e aos amigos do Grupo de Estudos do Século XVII um pouco mais do que compartilhar alguns fundamentos conceituais que, juntos, fomos aprendendo e discutindo para elaborar nossas pesquisas. Pois neste grupo aprendi que a filosofia pode dar sentido e alegria à existência, pode suscitar amizades verdadeiras entre aquelas e aqueles que vivem uma relação de amizade com a verdade.

Esta pesquisa foi financiada pela Capes que me forneceu uma bolsa de mestrado durante dois anos (de outubro de 2004 a outubro de 2006).

Se todo animal inspira sempre ternura,
que houve, então, com o homem?

João Guimarães Rosa. *Zoo.* In: *Ave Palavra.* José Olympio Editora.
2^a edição, 1978. P.95.

1.1) Forma retórico-literária do *TTP*

Qual arte da escrita sustenta o discurso do *Tratado Teológico Político*? Sem dúvida, não está, como a *Ética*, disposto à maneira dos geômetras [*more geometrico*]. Como está disposto?

Em regime retórico, o discurso é mostrativo e não demonstrativo. Não é demonstrativo no sentido aristotélico da dedução de conclusões a partir de premissas que tenham em comum um termo médio e nem é demonstrativo no sentido seiscentista da *mathesis universalis* (dedução de propriedades partindo de uma definição).

Mas também não é dialético, no sentido aristotélico dos silogismos a partir de predicacões acidentais. No prefácio do *TTP*, o discurso é descritivo e, por assim dizer, mostrativo. Mostrativo porque mostra uma experiência que exige o trabalho do pensamento: descreve esta experiência, assinalando suas condições e suas causas. Veremos, por exemplo, que a experiência da fortuna é descrita no prefácio, mas o conceito da fortuna é definido somente no capítulo III. Observaremos que o conceito não contradiz e nem contraria a experiência descrita no prefácio.

Neste primeiro capítulo da dissertação, examinaremos prioritariamente a escrita e suas propriedades. Ele é a base a que irei me referir nos capítulos seguintes. Procederei, ao longo de toda a dissertação, interrogando tanto a forma do discurso como seu conteúdo.

Começemos pelo prefácio e examinemos a divisão de Fokke Akkerman¹.

¹ Akkerman, Fokke. *Le caractère rhétorique du TTP*. Cahiers de Fontenay, Fontenay-aux-Roses, n° 36 a 38, mars 1985, p.381-390.

1.2) A divisão de Akkerman

Akkerman propõe uma divisão do prefácio que mostra como Espinosa o escreveu de acordo com as recomendações dos retóricos . Eis:

- “1. O *exordium*, que contém uma parte teórica sobre a *superstitio* (Gebh. P.5 a P.7, linha 5)
2. A *propositio*, onde o tema do livro é deduzido da teoria precedente (Gebh. P.7, linha 6 a 35)
3. A *narratio*, que expõe os fatos ou circunstâncias que levaram o autor a escrever o livro (Gebh. P.8 a P.9, linha 15)
4. A *divisio*, quer dizer, um resumo e a subdivisão dos argumentos que servirão, nos 20 capítulos do livro, para provar a *propositio*. (Gebh. P.9, linha 16 a P.12, linha 2)
5. O *epilogus* ou a *peroratio*, em que o autor entra em contato direto com seu público (Gebh.P.12, linha 2 ao fim).”²

Vamos nos concentrar na forma discursiva do *exordium*. Que parte teórica é esta sobre a superstição? Uma tese “... *todos os homens são por natureza sujeitos à superstição (6.18-19) [omnes homines natura superstitioni esse obnoxius], as causas desta verdade (a tese é pois provada) e as conseqüências destas causas para a vida política e religiosa.*”³

Em seguida, Akkerman adverte contra o atrativo de transformar esta parte teórica, ao comentá-la, num discurso à maneira geométrica, com definição, proposição e demonstração, visto que não foi esta a maneira que Espinosa utilizou no prefácio, foi a retórica. Tanto assim que os elementos do que se poderia reconstruir como se fora um

² Akkerman, Fokke. *Idem*.

³ Akkerman, Fokke. *Idem*.

teorema demonstrado aparecem invertidos e “... temos de início a demonstração da qual se deduz a proposição”⁴.

Sendo a tese “*todos os homens são por natureza sujeitos à superstição*”, convém perguntar: que é esta naturalidade da *superstitio* de que fala Espinosa? A resposta a esta questão está certamente na maneira como a tese é demonstrada. Acompanhemos o movimento inicial do prefácio, isto é, o *exordium*.

1.2.1) Os três argumentos do *exordium*

Vimos que, segundo Akkerman, o exórdio contém uma parte teórica sobre a superstição. Acrescenta que a teoria é demonstrada em duas partes. “*A primeira parte é dedutiva e parte de certas noções elementares concernindo a natureza humana. A segunda parte é indutiva: a partir de um exemplo histórico, Alexandre o Grande, a mesma proposição é deduzida.*”⁵ No referido comentário, Akkerman não chega a mostrar exatamente como é esta inferência dedutiva e nem tampouco se dedica ao estudo de seu conteúdo.

Decerto, o discurso do *TTP* é diverso do discurso demonstrado à maneira dos geômetras da *Ética*. Porém, também é diverso do discurso do *Breve Tratado*, demonstrado à maneira da lógica estóica ou à maneira dos aristotélicos nominalistas. O gênero discursivo que abre o prefácio do *TTP*, veremos com Moreau⁶, não se insere na história da lógica ou da metafísica, mas na história da história: mais precisamente, remete à tradição dos historiadores romanos.

⁴ Akkerman, Fokke. *Idem*.

⁵ Akkerman, Fokke. *Idem*.

⁶ Moreau, Pierre-François. *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. 1. ed

Além das duas partes da teoria, divididas por Akkerman, acrescentamos, contudo, uma terceira na divisão. Após o exemplo de Alexandre, vem a parte sócio-política do exórdio⁷: nela são derivadas as “*conseqüências destas causas (da superstição) para a vida política e religiosa.*”⁸ Nomearemos estas três partes de os três argumentos da teoria do *exórdio*. Podem ser acompanhados de acordo com o seguinte esquema de leitura.

(1) Causa próxima da superstição no ânimo (Gebh. Pág.5 e 6, até linha 1);

(2) Exemplo de Alexandre comprovando que a causa da superstição é o medo (Gebh. Pág. 6, até linha 17);

(3) A passagem à política, mostrando que as instituições monárquicas se amparam na superstição, ou seja, que aqueles que tiram proveito das instituições monárquicas exigem o medo e a superstição dos súditos para se conservar. (Gebh. Pág. 6 e 7, até linha 5)

Agora devo citar o exórdio, já observando esta divisão. Embora a citação se torne um pouco longa, não se pode dela prescindir, visto que é o texto de trabalho que será estudado na seqüência. A versão portuguesa abaixo é uma adaptação que fiz da tradução de Diogo Pires Aurélio⁹.

Primeiro argumento:

⁷ Discordamos de que esta terceira parte seja apenas o exame das conseqüências sociais e políticas da tese demonstrada na primeira parte do exórdio. Queremos mostrar que a terceira parte complementa a tese. Em outras palavras, buscaremos mostrar que a “naturalidade” da superstição não é logicamente anterior às condições sociais e políticas, de maneira tal que fosse a sociedade monárquica, fosse democrática, todos os cidadãos padeceriam de superstição. Buscaremos mostrar que as causas naturais da superstição incluem determinadas condições sociais e isto é o que nos parece ser dito por Espinosa nessa terceira parte do *exordium* e na *propositio*.

⁸ Akkerman, Fokke. *Idem*.

⁹ Espinosa, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Estudos Gerais, Série Universitária, Clássicos de Filosofia. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004. 3. ed., integralmente revista.

“Se os homens pudessem dirigir todas as suas coisas de acordo com deliberação¹⁰ segura [*certo consilio regere*], ou se a fortuna se lhes fosse sempre favorável, jamais seriam vítimas de alguma superstição. Mas como freqüentemente são empurrados às angústias [*angustiarum rediguntur*] que os impedem deliberar [*consilium nullum adferre queant*] e como os bens incertos da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, na maioria das vezes, entre a esperança e o medo, têm o ânimo sempre disposto a acreditar seja no que for: quem tem dúvidas, se deixa levar com a maior das facilidades para aqui ou para lá e, quando em simultâneo está agitado pela esperança e pelo medo, mais ainda se deixa levar; porém, se está confiante, fica entumecido pela vaidade e se jacta presunçosamente. Julgo que ninguém ignora isto, não obstante eu estar convicto de que os homens, em sua maioria, se ignoram a si mesmos. Não há, com efeito, ninguém que tenha vivido entre os homens e não percebido que a maior parte deles, se estão em maré de prosperidade, por mais ignorantes que sejam, ostentam uma tal sabedoria que até se sentem injuriados se alguém quiser dar um conselho [*consilium*]. Todavia, se estão na adversidade, já não sabem para onde se virar, suplicam o conselho [*consilium*] de quem quer que seja e não há nada que se lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou vazio, que eles não sigam. Depois, sempre voltam, por motivos insignificantes, de novo a esperar melhores dias ou a temer desgraças ainda piores. Se vêem acontecer, quando estão com medo, qualquer coisa que lhes traz a memória de bens ou males passados, julgam que isto é o prenúncio de uma resolução feliz ou infeliz e chamam-lhe, por isso, um presságio favorável ou funesto, apesar de já se terem enganado centenas de vezes sobre coisas assim. Se vêem, com admiração, algo de insólito, crêem que se trata de um prodígio que indica a cólera dos deuses ou do Númen supremo, pelo que não aplacar tal cólera com sacrifícios e

promessas aparece como um sacrílego crime aos olhos destes homens submergidos na superstição e adversários da religião, que inventam infinitas ficções e interpretam a natureza como se toda ela com eles padecesse de insânia. Como as coisas são assim, vemos que os mais dispostos a toda espécie de superstição são sobretudo aqueles que desejam sem moderação os bens incertos da fortuna. Mais dispostos ainda quando correm perigo e não conseguem por si próprios se salvar, pois então imploram o auxílio divino com promessas e choros fingidos, chamam cega à razão (porque não pode indicar-lhes um caminho certo para as coisas vãs que desejam) e vã à sabedoria humana; em contrapartida, acreditam que os delírios da imaginação, os sonhos e as inépcias infantis são respostas divinas. Até julgam que Deus sente aversão pelos sábios e que seus decretos não estão inscritos na mente, mas nas entranhas dos animais ou que sejam revelados pelos loucos, pelos insensatos, pelas aves, por instinto ou sopro divino. Apenas medo faz os homens padecer desta insânia! O medo é pois a causa de que se origina, conserva e alimenta a superstição.¹¹

¹⁰ Conselho aqui guarda tanto o sentido moral do preceito como o sentido político da assembléia.

¹¹ **TTPPraef, SO3, p. 5 [1-34] a p.6 [1]**

Segundo argumento:

“O medo é pois a causa de que se origina, conserva e alimenta a superstição. Se, além do que já dissemos, alguém ainda quiser exemplos, veja Alexandre que só começou a convocar, supersticiosamente, os fazedores de vaticínios quando, às portas de Suza, temeu pela primeira vez a fortuna (ver Cúrcio, livro 5, parágrafo 4); assim que venceu Dário, desistiu logo de consultar os áugures, mas só até o momento em que novamente se encontrou em adversidade: vencido pelos Bactrianos, abandonado pelos Citas e imobilizado por uma ferida, recaiu (como diz o mesmo Cúrcio no livro 5, parágrafo 7) *na superstição, este engano das mentes humanas [humanarum mentuim lidibria], e, confiando sua credulidade a Aristandro, o mandou averiguar com sacrifícios o que aconteceria no futuro.*

Pode-se acrescentar a estes muitos outros exemplos que mostram claríssimamente [*ostendunt clarissime*] o mesmo, a saber, que os homens padecem de conflitos supersticiosos apenas enquanto sentem medo; que todas as coisas que alguma vez cultivaram com vãs credices nada foram além de fantasmas e delírios de ânimos tristes e amedrontados; mas ainda que, nos momentos de máxima opressão do Estado [*imperii*], os fazedores de augúrios reinaram com grande poder sobre a plebe e ameaçaram e aterrorizaram os reis. Como isto é bastante conhecido por todos, por agora não insistirei no assunto”¹².

¹² TTPPraef, SO3, p.6 (2-17)

Terceiro argumento:

“Desta causa da superstição segue claríssimamente que todos os homens são por natureza submetidos à superstição (por mais que outros julguem que ela se deriva da idéia confusa que os mortais têm da divindade). Segue ainda que ela deve ser variável e inconstante, tal como todos os enganos da mente [*mentis ludibria*] e ímpetos de furor, tanto como só pode ser mantida pela esperança, pelo ódio, pela ira e pelo dolo; não é de se admirar que seja assim defendida, visto que ela não tem origem na razão, mas em afetos passivos. Por isso é tão fácil que os homens sejam capturados por uma superstição qualquer, quão difícil que persistam arraigados numa só e mesma. Mais ainda: visto que o vulgo sempre permanece igualmente miserável e nunca se contenta [*aquiescit*], mas se compraz ao máximo apenas com coisas que nunca o decepcionaram e parecem novas, os homens vivem numa inconstância que já foi causa de muitos tumultos e guerras atrozes; porquanto, (como é patente pelo já dito e também pela ótima observação de Cúrcio no livro 4, capítulo 10) *nada rege com mais eficácia a multidão* [*multitudinem*] *que a superstição*. Disso se faz que são facilmente induzidos, sob a aparência de religião, tanto a adorar seus reis como deuses, quanto a os execrar como se fossem a peste ou a doença mortal do gênero humano. Visando evitar este mal, foram feitos esforços gigantescos para adornar as religiões, seja verdadeira ou vã, com cultos e aparatos institucionais para que a todo tempo fossem encaradas com gravidade e cultivadas com máxima observância por todos, coisas que, na verdade, os Turcos fizeram com tanto sucesso que consideram os debates como crimes de sacrilégio: tantos

são os prejuízos que lá ocupam o juízo de cada qual que não resta lugar algum na mente para a sã razão [*sanae ratione*] ou para duvidar.”¹³

1.3) Propriedades discursivas do exórdio

Aquilo que há de comum entre o prólogo do *TIE* e o prefácio do *TTP* é notório: discorrem sobre ânimos perdidos nos apetites imoderados pelos bens da fortuna e interrogam por quais modos os ânimos, com sua potência ou virtude, podem refrear e moderar seus apetites e, fruindo do verdadeiro bem [*verum bonum*, no *TIE*], simultaneamente se autogovernar de maneira a evitar os padecimentos anímicos da superstição [*certo consilio regere omnes res suas*, no *TTP*].

Entretanto, pelas diferenças podemos conhecer a singularidade de cada um. Quanto ao gênero discursivo, Moreau mostrou que o prólogo do *TIE* se insere numa longa tradição de textos de conversão, tradição que se inicia com os textos greco-romanos de exortação à filosofia, sobretudo textos de Platão e Cícero, mas que se modifica com a apologética patrística da conversão ao cristianismo nas obras de Agostinho e Boécio. As *Meditações* de Descartes se inserem nessa tradição discursiva.¹⁴ A contribuição de Espinosa, no *TIE*, é operar uma mudança radical do gênero na medida em que o início do filosofar não ocorre por ruptura com o sensível ou com a experiência da vida comum: o início do filosofar, na experiência da vida comum, vem ao se interrogar a produção do conhecimento intelectual desta experiência. Marilena Chaui, contudo, mostrou que Espinosa se insere nessa longa tradição por meio da medicina seiscentista, pois a própria estrutura retórico-literária do *TIE* foi construída de acordo

¹³ **TTPPraef, SO3, p. 6 (17-35) a p.7 (1-5)**

¹⁴ Sobre este gênero discursivo na história da filosofia. **Moreau, Pierre-François**. *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. Paris : Presses Universitaires de France, 1994. 1. ed. Páginas 26 a 42.

com as preceptivas dos tratados de fisiologia da época¹⁵. Mais adiante, ampliaremos esta discussão¹⁶.

Já o exórdio do *TTP* não parece operar com este gênero discursivo da conversão, embora o mesmo tema da submissão aos bens da fortuna esteja subjacente. Mais ainda: verificaremos que o registro da medicina do ânimo parece se apresentar também no exórdio do *TTP* como etiologia de uma doença do ânimo.

O discurso do *TTP* se insere na tradição dos historiadores latinos e a referência ao historiador Quinto Cúrcio é a chave desta inserção.

“Então é do lado dos historiadores que é preciso buscar aproximações e diferenças significativas. Espinosa os leu bastante, o humanismo neerlandês de seu tempo é marcado pela meditação sobre os historiadores antigos. É a contribuição de um Vossius, por exemplo, aos estudos clássicos.”¹⁷

Com sua escrita, os historiadores não apresentavam “sistemas” filosóficos cujas demonstrações dependiam de uma arte da escrita lógica, mas pensamentos sobre acontecimentos políticos particulares cuja comprovação dependia mais da observação direta da experiência em questão que de regras discursivas de seu relato. Nesta tradição Maquiavel assenta os estudos políticos dos *Discorsi*: dialogando com Tito-Lívio, mas sem se perder em erudição passiva, elaborando e fincando suas próprias teses e posições, subindo nos ombros dos gigantes para modificar as instituições do presente.

Outra diferença concerne às pessoas do discurso. No *TIE*, o discurso transcorre na primeira pessoa do singular e descreve a gênese de uma doença mortal no ânimo do narrador, bem como a gênese do remédio que o próprio ânimo doente se dispôs a

¹⁵ **Chauí, Marilena.** *Escólio: engenho e arte*. In: *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

¹⁶ *Cf. supra: (3.3) Remédios.*

¹⁷ **Moreau, Pierre-François.** *Idem*. P. 473.

procurar. Não cabe aqui discutir se a primeira pessoa do discurso indica que Espinosa estivesse ou não escrevendo sua autobiografia, pois nosso tema é o prefácio do *TTP* e a referência ao prólogo do *TIE* só aparece para contrapontos introdutórios.

No prefácio do *TTP*, nem cabe tal discussão, pois a patologia é descrita como pertencente a uma terceira pessoa do plural: os homens [*homines superstitioni esse obnoxius*]. Há também a autoreferência na primeira pessoa do singular, signo de certo distanciamento crítico da experiência da superstição. Porém esta primeira pessoa do discurso é um referencial que, embora sirva tanto ao escritor como ao leitor-filósofo, não se situa fora de toda experiência comum com os homens supersticiosos cuja patologia descreve.

“Julgo que ninguém ignora isto, não obstante eu estar convicto de que os homens, em sua maioria, se ignoram a si mesmos. Não há, com efeito, ninguém que tenha vivido entre os homens e não percebido que a maior parte deles, se estão em maré de prosperidade, por mais ignorantes que sejam, ostentam uma tal sabedoria que até se sentem injuriados se alguém quiser dar um conselho [*consilium*]. Todavia, se estão na adversidade, já não sabem para onde se virar, suplicam o conselho [*consilium*] de quem quer que seja e não há nada que se lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou vazio, que eles não sigam.”¹⁸

A experiência que têm em comum é social e, como se indica no prefácio quando é feita a referência à monarquia, também política. A experiência comum¹⁹ evocada pelo escritor é percebida até mesmo pelos que padecem de superstição, visto que ninguém que tenha vivido entre os homens deixa de perceber. A diferença introduzida pela

¹⁸ **TTPPraef, SO3, p. 5 (9-15)**

¹⁹ A experiência comum, o isto [*hoc*] que Espinosa julga que ninguém ignora, são as oscilações do ânimo dos homens que operam apeteendo imoderadamente os bens da fortuna. A descrição da oscilação, que estudaremos em detalhe no capítulo seguinte, vem no trecho anterior ao que acabamos de citar.

posição do escritor está em propor conhecer as causas, pois ao fim da descrição ele nos oferece enunciada a *causa da superstição*.

A escrita do prefácio, assim, opera com referência à terceira pessoa do plural, mas descrevendo a gênese da superstição no ânimo e, além disso, revezando referências à primeira pessoa do escritor em diálogo direto com seu leitor-filósofo, informando posições, afirmando teses. Esta escrita se assenta numa experiência comum, qual seja, das relações humanas, mas ela opera reconhecendo interpretações diversas desta mesma experiência: o escritor, com efeito, nos descreve a gênese da superstição, mas descreve também como os supersticiosos, ignorando a gênese de sua experiência, julgam desagradar a Deus quem, desmascarando as ilusões, interroga a mesma experiência com a razão. Os observadores sociais se observam e o texto deixa entrever como se interpretam. Escreve Espinosa que os supersticiosos:

“... chamam cega à razão (porque não pode indicar-lhes um caminho certo para as coisas vãs que desejam) e vã à sabedoria humana; em contrapartida, acreditam que os delírios da imaginação, os sonhos e as inépcias infantis são respostas divinas. Até julgam que Deus sente aversão pelos sábios e que seus decretos não estão inscritos na mente, mas nas entranhas dos animais ou que sejam revelados pelos loucos, pelos insensatos, pelas aves, por instinto ou sopro divino. Tanto medo faz os homens ensandecer! O medo é pois a causa de que se origina, conserva e alimenta a superstição.”²⁰

Os supersticiosos, assim, se deixam orientar pelos sinais encontrados em delírios e sonhos. Rejeitam a razão como se inútil fosse. Mas não só. Tecem juízos de valor contra os sábios e a razão. A experiência social é a mesma, porém se estabelece uma oposição entre a interpretação racional e a interpretação supersticiosa desta mesma experiência. O discurso, assim, opera nesse duplo registro não para estabelecer uma oposição entre a razão e a experiência, mas para descrever a oposição entre duas

interpretações diversas da mesma experiência²¹ Estas duas interpretações não são meramente teóricas, pois são simultaneamente duas posturas, duas condutas, dois comportamentos diversos.²²

Com isto passamos à última observação introdutória sobre o prefácio do *TTP*: a presença do vocabulário médico dos afetos no primeiro argumento, a superstição como *insania* e *delirium*. O duplo registro do discurso do exórdio opera com referências à experiência vaga²³ e à experiência ensinante²⁴, mas, ao menos em seu primeiro argumento, na chave de um discurso de medicina do ânimo que expõe uma patologia. O duplo registro do exórdio, assim, indica duas disposições: a *stasis* daquele que se deixa levar pelos encontros fortuitos e a *stasis*²⁵ daquele que, decifrando intelectualmente a mesma experiência dos encontros fortuitos, se governa de acordo com o intelecto.

Mas não apenas e é agora que chamo a atenção para a diferença: a referência à monarquia, no *TTP*, nos mostra como as paixões são inflamadas e inculcadas por aparelhos de poder político, pelos aparelhos de controle ideológico das monarquias absolutistas. Assim, se o prólogo do *TIE* e o prefácio do *TTP* têm em comum o mesmo diagnóstico de uma patologia decorrente da submissão aos bens da fortuna, sob a forma de um discurso na tradição da *medicina animi*, diferem no seguinte: no *TIE*, o remédio consiste na emenda no intelecto, mas no *TTP* consiste na emenda das instituições, como veremos. Não por acaso, o vigésimo capítulo se abre com a afirmação de que os ânimos

²⁰ **TTPPraef, SO3, p. 5 (29-34) a p.6 (1)**

²¹ Esta oposição não é entre imaginação e razão, mas entre a razão e o delírio supersticioso que é apenas uma forma particular que a imaginação assume, forma de imaginar cujo peculiar é ficar se indispondo contra os raciocínios. Mas há outras formas de imaginar que convêm com os raciocínios.

²² O capítulo 20 do *TTP*, por exemplo, retoma esta oposição.

²³ A referência à experiência vaga ocorre, por exemplo, na passagem em que Espinosa descreve como o supersticioso insiste em interpretar os corpos que afetam o seu como sinais de promessas ou ameaças divinas, mesmo que seus augúrios e premonições tenham sido cem vezes desmentidos pela própria experiência.

²⁴ A caracterização dos bens da fortuna como incertos [*incerta fortunae bona, quae sine modo cupiunt*], por exemplo, consiste num indício assaz manifesto de que o escritor já não adere à experiência errante de esperar que deles venha a felicidade. Os bens da fortuna só podem aparecer como fonte certa de felicidade àqueles que, delirando, não se interrogaram sobre o bem verdadeiro [*verum bonum*].

não podem ser tão controlados como as línguas, ou seja, que os censores não podem impedir o fluxo de certas idéias e afetos nos ânimos como podem impedir a circulação de escritos que contenham a redação de certas idéias e teses. A interrogação de Espinosa é pelos limites desta tentativa de controle político das paixões e das idéias, para buscar a abolição destes controles através da criação e consolidação de instituições democráticas.

²⁵ Sobre as duas *stasis* da experiência. **Chauí, Marilena.** *Geometria e imanência.* In: *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa.* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

2.1) O primeiro argumento: causa próxima da superstição

No exórdio é descrita a superstição. Qual é a origem apontada pela descrição? O ponto de partida é o *animus* do homem, mas não *in abstracto*, ou seja, sem relações²⁶.

O ponto de partida é o *animus* agarrado pelo corpo na materialidade de bens incertos da fortuna, isto é, agarrado por seus apetites e desejos em bens cuja fruição não depende do só indivíduo, porquanto são obtidos pela mediação da fortuna²⁷: cargos honoríficos, riquezas e prazeres.

“Se os homens pudessem dirigir todas as suas coisas de acordo com deliberação segura [*certo consilio regere*], ou se a fortuna se lhes fosse sempre favorável, jamais seriam vítimas de alguma superstição. Mas como freqüentemente são empurrados às angústias [*angustiarum rediguntur*] que os impedem deliberar [*consilium nullum adferre queant*] e como os bens incertos da fortuna que imoderadamente [*sine modo*] desejam os fazem oscilar, na maioria das vezes, entre a esperança e o medo, têm o ânimo sempre disposto a acreditar seja no que for: quem tem dúvidas se deixa levar com a maior das facilidades para aqui ou para ali e, quando em simultâneo está agitado pela esperança e pelo medo, mais ainda se deixa levar; porém, se está confiante, fica entumecido pela vaidade e se jacta presunçosamente.”²⁸

²⁶ Abstração, para Espinosa, consiste em tomar uma parte isolada de outras partes e do todo destas partes, isto é, em considerar uma parte sem relações com outras partes e com o todo. O cogito cartesiano, por exemplo, consiste numa abstração para Espinosa. Sobre o conceito de abstração em Espinosa. **Teixeira, Lívio.** *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: UNESP, 2001.

²⁷ Os bens incertos a que se agarram os homens aparecem, no prefácio, como dependentes da fortuna. Se a palavra “fortuna” designa forças naturais, ou se designa forças sociais, isto só é decifrado ao longo do texto do *TTP*, no capítulo terceiro, como veremos. No prefácio, a “fortuna” não é definida: a ênfase recai nos bens em que se agarram os apetites dos homens, bens que parecem não depender dos indivíduos, pois tais bens são agarrados e perdidos em encontros fortuitos e por isso é dito que tais bens dependem da fortuna [*bona fortunae*].

²⁸ **TTPPraef, SO3, p. 5 (1-9)**

Nesse primeiro argumento, como se pode ler, Espinosa descreve as condições da superstição partindo da submissão dos homens às coisas exteriores. Os bens incertos da fortuna é que, submetendo as forças humanas, fazem os homens oscilar entre esperanças e medos.

As coisas da fortuna efetivamente impõem aos homens a oscilação anímica mas, simultaneamente, os homens só sucumbem nestas oscilações porque não conseguem moderar seus desejos. Estas oscilações anímicas impedem que os homens dirijam todas as suas coisas, tanto as privadas como as públicas [*omnes suas res*], de acordo com deliberação segura [*certo consilio*].

A condição da superstição é esta oscilação do ânimo entre esperanças e medos, porém a condição desta oscilação é dupla: de um lado, para que haja tal oscilação é suficiente que o ânimo não modere seus apetites e se deixe atrair imoderadamente pelos bens da fortuna; de outro lado, os bens da fortuna efetivamente controlam os ânimos que se deixam atrair por eles.

Na conjunção destes desejos imoderados com as coisas exteriores desejadas estão as condições das oscilações entre esperanças e medos e, por conseguinte, da superstição. Por isso, o ponto de partida é o *animus* dos indivíduos nas suas relações concretas com os bens da fortuna e não *in abstracto*: o ponto de partida não é o sujeito epistemológico ou o sujeito do conhecimento (à maneira do sujeito cartesiano), mas indivíduos anímicos-corporais, moralmente observados, que se agarram por seus apetites em bens da fortuna: riquezas, cargos honoríficos, prazeres. Em outras palavras, com brevidade: na origem da superstição não está uma opinião enganosa ou um erro de julgamento dos homens, mas coisas concretas que arrastam os ânimos cujos desejos imoderados os deixam agarrados a elas.

Descrevendo os homens agarrados pelos seus apetites impulsivos na materialidade das coisas da fortuna, eis como se inicia o prefácio que nos oferece a causa da superstição. Após a descrição que citamos acima, Espinosa muda o discurso para a primeira pessoa do singular e emite um juízo sobre a experiência que acabara de descrever.

“Julgo que ninguém ignora isto, não obstante eu estar convicto de que os homens, em sua maioria, se ignoram a si próprios. Não há, com efeito, ninguém que tenha vivido entre os homens e não percebido que a maior parte deles, se estão em maré de prosperidade, por mais ignorantes que sejam, ostentam uma tal sabedoria que até se sentem injuriados se alguém quiser dar um conselho [*consilium*]. Todavia, se estão na adversidade, já não sabem para onde se virar, suplicam o conselho [*consilium*] de quem quer que seja e não há nada que se lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou vazio, que eles não sigam.”²⁹

O trecho assinala ao leitor o campo da experiência em que se origina a superstição. A descrição é feita por um escritor em meio à vida social descrevendo costumes que não são desconhecidos por “*ninguém que tenha vivido entre os homens*.”³⁰ Em outras palavras, a descrição é feita por um escritor consciente de sua situação em meio à vida social para leitores também situados e que são observadores dos costumes e da sociedade.

Que é que não passa despercebido por ninguém que viva em sociedade? Que em momentos de prosperidade, ou seja, de obtenção dos bens da fortuna desejados, os homens se tornam soberbos e passam a se imaginar sábios, por mais que sejam realmente ignorantes; mas, tão logo venha o devir e os momentos adversos, passam a suplicar pelos conselhos e auxílios que, nos momentos prósperos, desdenham.

²⁹ **TTPPraef, SO3, p.5 (9-15)**

A experiência anímica da superstição, descrita por Espinosa no prefácio do *TTP*, opera na base da duração cíclica e repetitiva. Os ciclos são os seguintes: (1) A inconstância ou oscilação entre esperanças e medos; (2) A constância ilusória da soberba ou vaidade.

2.1.1) Insânia

A oscilação anímica ocorre não apenas no interior do primeiro ciclo, onde o ser arrastado a direções contrárias é perceptível quando se tem medos e esperanças (dois sentimentos contrários, contudo inseparáveis) sobre um só e mesmo evento. A oscilação anímica ocorre, sobretudo, entre os dois ciclos, o sentimento de inconstância e volubilidade intrínseco ao *animus* oscilando entre esperanças e medos, no primeiro ciclo, sendo contrabalançado pelo sentimento fugaz de uma estável onipotência da soberba, em que o *animus* se infla pela sensação ilusória de poder controlar e deter a fortuna, no segundo ciclo.

No primeiro ciclo, assim, à oscilação anímica entre esperanças e medos corresponde uma imaginação “*disposta a crer no que aparecer*”³¹. Quando passa ao segundo ciclo, contudo, ao estacionamento do ânimo na paixão da soberba corresponde uma imaginação que se acha infalível, uma imagem da sabedoria acima da condição humana. Citemos novamente o trecho que descreve a transição do primeiro ao segundo ciclo.

“...como os bens incertos da fortuna que imoderadamente [*sine modo*] desejam os fazem oscilar, na maioria das vezes, entre a esperança e o medo, têm o ânimo sempre disposto a acreditar seja no que for:

³⁰ *TTPPraef*, SO3, p. 5 (11)

³¹ *TTPPraef*, SO3, p. 5 (7)

quem tem dúvidas se deixa levar com a maior das facilidades para aqui ou para ali e, quando em simultâneo está agitado pela esperança e pelo medo, mais ainda se deixa levar; porém, se está confiante, fica entumecido pela vaidade e se jacta presunçosamente.”³²

Em seguida, Espinosa descreve a volta de uma transição do segundo ao primeiro ciclo, uma reviravolta de fortuna da prosperidade à adversidade novamente. Então é nessa transição, como veremos, que são dadas as condições da *insania* que constitui a superstição. O texto continua assim:

“... se estão em maré de prosperidade, por mais ignorantes que sejam, ostentam uma tal sabedoria que até se sentem injuriados se alguém quiser dar um conselho [*consilium*]. Todavia, se estão na adversidade, já não sabem para onde se virar, suplicam o conselho [*consilium*] de quem quer que seja e não há nada que se lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou vazio, que eles não sigam. Depois, sempre voltam, por motivos insignificantes, de novo a esperar melhores dias ou a temer desgraças ainda piores. Se vêem acontecer, quando estão com medo, qualquer coisa que lhes traz a memória de bens ou males passados, julgam que isto é o prenúncio de uma resolução feliz ou infeliz e chamam-lhe, por isso, um presságio favorável ou funesto, apesar de já se terem enganado centenas de vezes sobre coisas assim.”³³

O texto não precisa se o delírio tem início após a primeira queda da soberba ou se após a segunda, a terceira, etc... Nos parece que assim redigiu para significar que a transição de um ciclo ao outro pode ocorrer várias vezes, de acordo com a variação da adversidade ou da prosperidade³⁴. Discurso em acordo com a experiência tratada, pois uma vez que cada ciclo depende da obtenção ou não dos bens da fortuna desejados, não

³² **TTPPraef, SO3, p. 5 (5-9)**

³³ **TTPPraef, SO3, p.5 (12-20)**

³⁴ Se trata da repetição que é uma das propriedades estruturais da experiência da fortuna. Cf. *supra*: (2.2) *As condições da experiência*. Aqui se deve observar que a repetição expressamente mencionada se dá no interior do ciclo de medos e esperanças, em que os ânimos passam a interpretar as coisas naturais que lhes afetam os sentidos como prodígios ou presságios que indicam estados passionais dos deuses. Este erro pode se repetir indefinidamente que a mente não desconfiará de sua ilusão. Mas com igual razão a

se pode predeterminar quantas vezes os homens passarão a oscilar entre os dois ciclos, assim como não se pode predeterminar todos os momentos de sortes e infortúnios futuros de alguma vida humana enlaçada com muitas outras.

Sejam quais forem os momentos da vida em que se estacionar na soberba após um período turbulento de infortúnio, o homem estará sujeito a ensandecer-se da soberba despencar de volta no medo e no desespero. Quando o *animus* que se estacionara inflamando na vaidade vai se murchando da alegria orgulhosa e se encontrando repleto de contrariedades internas, as condições anímicas de seu adoecimento estão presentes, isto é, o crescimento dos pânicos no *animus* antes orgulhoso é que vão o sufocando com angustias: o delírio que caracteriza a *superstitio* nasce destes pânicos que sufocam as alegrias. Assim, o delírio da superstição não nasce de qualquer medo, mas daquele que se origina dos fracassos de ambições e vaidades.³⁵

2.2) As condições da experiência

Após citar este mesmo trecho do exórdio³⁶ que estudamos, Moreau propõe que se trata de descrição das condições da experiência histórica: “...*se trata de mostrar como os homens se comportam numa experiência que não depende só deles; e, sobretudo, como eles sentem este mundo e as circunstâncias que impõe a eles – circunstâncias que lêem como um destino. Esta experiência se apresenta sob três condições: variabilidade, opacidade, produtividade passional.*”³⁷

transição de um ciclo a outro, pois a ilusão de conseguir finalmente permanecer ao abrigo da superstição também pode se repetir indefinidamente conjuntamente com a soberba.

³⁵ Isto é importante porque a forma do conhecimento inadequado que caracteriza a superstição, qual seja, a personalização do acaso, se engendra na imaginação pela projeção destas alegrias passivas de que despencara, ou seja, o supersticioso projeta uma personalidade ambiciosa e vaidosa que, para se encher de glórias e fazer perseverar este afeto passivo de vaidade, assombra o supersticioso. Cf. *supra*: *Exame do delírio*.

³⁶ Moreau, Pierre-François . *Idem*. Página 468 e 469.

³⁷ Moreau, Pierre-François . *Idem*. Idem.469.

A variabilidade é aquela dos episódios de prosperidade, episódios de adversidade e reviravoltas da fortuna. A variação das coisas humanas entre ciclos de prosperidade e ciclos de adversidade, bem como a repetição ou reprodução indefinida destes ciclos; esta primeira condição é o campo da experiência que recebe o nome de *fortuna*.

Esta variabilidade tem fundamentos concretos. “*Por esta variabilidade, a inconstância que as paixões provocam em nós encontra seu simétrico, freqüentemente sua ocasião, fora de nós.*”³⁸ A diferença reside na ênfase: Moreau frisa esta condição para nossa experiência da fortuna, esta condição que é a variabilidade das coisas que nos empurram para a prosperidade ou para a adversidade. Ora, me parece que a ênfase no prefácio está mais nos ciclos anímicos. Claro que os ciclos variam de acordo com a variabilidade destas coisas. O fato de Espinosa insistir não tanto na *fortuna*, mas nos *bens da fortuna [haec tria]*, não me parece fortuito: se a segurança, a principal propriedade de toda sociedade, for garantida pela produção e distribuição destes bens, então esta *variabilidade* das coisas da fortuna depende da forma da sociedade.

A opacidade desta variação está nisso que os homens não podem conhecer todas as coisas que concorrem para esta variação. Assim, a segunda condição de produção da superstição é a opacidade destas variações, isto é, o fato de que os homens não são capazes de conhecer adequadamente toda a rede de forças que se afetam diversamente, incluindo, evidentemente, o próprio indivíduo nessa rede.

“Assim, uma das provas mais fortes da irracionalidade dos homens é que eles buscam a razão lá onde ela não se encontra. Eles procuram a intenção onde há acaso e, como sabem muito bem que suas intenções humanas não estão manifestas no acaso que os assalta, eles supõe que o acaso manifesta a intenção de um outro. Dito de outra maneira, um dos aspectos de sua dominação pela fortuna é que eles

³⁸ Moreau, Pierre-François . *Idem*. P.469.

recusam, quando dela fazem experiência, o se restringir à estrita realidade. Eles secretam encontrar um conteúdo sob sua forma e assim a desconhecem. Tentam explicar as coisas que deles escapam (de seu controle e de sua compreensão), buscando uma intenção histórica; portanto têm uma tendência a antropomorfizar a história, como têm a antropomorfizar a natureza.”³⁹

A primeira condição é uma impossibilidade, por assim dizer, prática: os homens não têm o poder de dirigir como quiserem as coisas que lhes são exteriores, porquanto estas têm forças intrínsecas que muitas vezes se opõem aos poderes humanos: trata-se de reconhecer que há limites concretos à potência dos homens. A segunda condição é uma impossibilidade de saber: os homens não têm o poder de conhecer adequadamente os movimentos variáveis de todas as coisas exteriores que os limitam. Mas não só: devido à conjunção de ambas as condições, os homens não conseguem ter um saber adequado nem dos rumos que se dão, nem do que serão levados a viver e, freqüentemente, tentam este saber e esboçam intenções e previsões que, no entanto, acabam sempre frustrando.

Penso que aqui vale uma observação semelhante à que fiz acima. Se a segurança for garantida pela sociedade, esta opacidade não diminui ou se esfuma? Pois não acreditarão que os bens que desejam dependem de uma pessoa com vontade oscilante e manhosa, como a pessoa da fortuna, mas saberão que dependem de uma estrutura institucional que devem respeitar e conservar se desejarem perseverar na segurança.

A terceira é última das condições de produção da superstição é a “produtividade passional”, ou seja, a submissão dos indivíduos às paixões. Como não podem controlar as coisas exteriores nem produzir conhecimentos adequados que explicassem sua gênese, estão sujeitos a balouçar para aqui ou acolá conforme sejam empurrados, vagando como a embarcação levada por calmarias e tempestades. Esta oscilação corpórea e anímica se

³⁹ Moreau, Pierre-François . *Idem*. P. 471.

traduz, conforme a força dos empurrões, em intensidades variáveis de afetos passivos que estes indivíduos percebem em seu íntimo, quais sejam, as esperanças e medos que embalam tantos sonhos e pesadelos.

“Se a fortuna não existisse, não haveria superstição; também não haveria se a fortuna fosse sempre favorável. Mas não ser sempre é da essência da fortuna. Por isso é que as situações a ela ligadas são marcadas por uma forte produtividade passional: elas engendram perpetuamente a esperança e o medo.”⁴⁰

Observação semelhante às duas feitas acima: numa sociedade que garante a segurança, talvez as esperanças e medos ocupem uma parte mínima do ânimo. Ora, no caso do prefácio, Espinosa descreve um ânimo tomado por estas oscilações. Então me parece ser preciso fazer estas distinções, para não tomar estas condições como idênticas, seja qual for a forma da sociedade.

Até aqui, concordamos em tudo, pois é Moreau mesmo quem escreve o seguinte: “... *se um dia se constituem - pouco importa como neste instante – condições de vida que reduzem os efeitos desta variabilidade da fortuna, então a superstição se reduzirá também. Podemos dizer que grande parte do TTP e, mas tarde, do TP, é desenvolvimento desta subordinada.*”⁴¹ A frase subordinada a que se refere Moreau é aquela sobre o *certo consilio* que abre o prefácio do TTP. Continuemos. Moreau então frisa que “...*Espinosa descreve a experiência na história sem se referir de início a seu sistema – o leitor do prefácio não precisa o conhecer de antemão.*”⁴²

Em outras palavras, o discurso do prefácio do TTP não opera uma construção de conteúdos conceituais, como poderia esperar, por exemplo, um leitor que o interpretasse

⁴⁰ Moreau, Pierre-François . *Idem*. P. 471 e 472.

⁴¹ Moreau, Pierre-François . *Idem*. P.472

⁴² Moreau, Pierre-François . *Idem*. P.472

segundo o modelo matemático de certas proposições dos *Elementos de Geometria* de Euclides. O discurso do prefácio do *TTP* opera uma referência a certas condições estruturais da experiência que se reproduzem independentemente de que sejam faladas ou compreendidas pelos homens. O poder probatório deste discurso não reside, como no caso da geometria euclidiana, apenas nele mesmo, naquilo que o discurso mesmo constrói segundo suas regras de definição e demonstração: reside numa percepção tácita e silenciosa, na experiência de cada um. Por exemplo, provar a existência da fortuna, de que se fala, não é senão assinalar, na experiência de cada um, os surgimentos de bons e maus encontros imprevistos, as reviravoltas involuntárias na própria vida e observadas nas vidas dos outros.

“À diferença da geometria, se trata do sempre já sabido [*toujours déjà su*]; quando começamos a discutir com alguém, talvez ele nunca tenha ouvido falar das leis matemáticas (ou construídas sobre o modelo das matemáticas) que vamos demonstrar para ele; (...); pelo contrário, forçosamente já ouviu falar ou mesmo refletiu sobre aquilo que a experiência ensina.”⁴³

O registro dos historiadores romanos indica que a comprovação do que é dito da fortuna e da superstição se deixa entrever na própria reprodução da condição humana, ou seja, o discurso do prefácio do *TTP* se faz no registro do discurso de Quinto Cúrcio para assinalar que a fortuna e a superstição que assinalam não são:

“...um modelo forte de inteligibilidade da História, como seria uma teoria da Providência ou do Destino; nem uma explicação causal como poderia ser oferecida por uma teoria dos climas ou da decadência de governos; mas uma regra chamando à percepção da diversidade das situações humanas, sua

⁴³ Moreau, Pierre-François *Ce qu'est l'expérience*. In: *Idem*. P.303.

freqüente imprevisibilidade; uma memória, também, de um certo número de comportamentos típicos face a estas situações: o furor do impotente, a superstição, a prudência ...”⁴⁴

Também concordo com isso. Discordo é do seguinte: “o prefácio do *TTP* se apoia precisamente sobre Quinto Cúrcio para confirmar isto que avança concernindo as relações entre revezes de fortuna/medo e esperança/superstição.”⁴⁵ No trecho que estudamos, aquele que nomeamos de primeiro argumento e que Akkerman nomeou de parte dedutiva, não há referência a Curtius. A referência surge no segundo e no terceiro argumento, para tratar das ligações entre superstição e política. A referência a Curtius me parece surgir para comprovar esta ligação, não para provar que haja uma oscilação entre o ciclo da vaidade e o ciclo das esperanças e medos.

Avancemos. Observe o leitor que, na citação abaixo, quando fala em teoria comum da fortuna, Moreau se refere àquela presente nos textos dos historiadores clássicos e, sobretudo, no texto de Quinto-Cúrcio que, de acordo com Pierre Bayle no verbete a ele dedicado, era a principal referência, entre os seiscentistas críticos, para as discussões sobre a superstição no século dezessete.

“Se pode dizer que a teoria comum da fortuna separa dois tipos de períodos e, nas suas formas mais cultivadas, os caracteriza pela presença ou ausência de uma ideologia (a superstição) e de seu enraizamento afetivo (o medo e a esperança); e que Espinosa finca nela uma teoria crítica da fortuna que encontra duas ideologias e não uma só: a superstição nos períodos tumultuados, a ilusão de permanecer ao abrigo dela nos momentos de asseguramento. O saber inaugural do *TTP*, o *minimum* necessário para discutir racionalmente mas não geometricamente com o leitor, reside na aplicação da segunda destas teorias sobre a primeira.”⁴⁶

⁴⁴ Moreau, Pierre-François . *Idem*. P.472

⁴⁵ Moreau, Pierre-François . *Idem*. P.475.

Espinosa, assim, teria retirado do texto de Curtius apenas estes aspectos ou tipos formais, abstração feita dos conteúdos, isto é, das imagens projetadas pelos cérebros de Alexandre e Dário, para a descrição da causa da superstição no prefácio. A diferença é que Espinosa introduz uma ilusão ou ideologia própria no período de soberba.

Gostaríamos aqui de apontar, de maneira muito breve, que já no historiador Quinto Cúrcio encontramos os dois tipos de períodos e as duas “ideologias”, tratados de maneira crítica. Com efeito, em (IV, 7), Curtius descreve como Alexandre, após conquistar nada mais nada menos do que o Egito e comandar que ali os macedônios governassem sem mudar os costumes pátrios dos egípcios⁴⁷, funda Alexandria e continua sua viagem no encalço de Dário, mas não sem antes passar no templo de Júpiter Amon que ficava no deserto do Egito. Por medo de Dário que foi ao oráculo, para buscar antever se havia perigo em avançar para atravessar os rios Tigre e Eufrates da Babilônia? Não.

Foi em momento muito próspero, com as tropas confiantes pelas conquistas, que Alexandre decidiu direcionar seu exército para o oráculo no deserto por vaidade: repassando a genealogia dos seus ancestrais, desconfiava que remontava a Júpiter.⁴⁸ Alexandre ambicionava intensamente descobrir ser semideus. Para não restar dúvidas de que Quintus Curtius refletira criticamente também sobre esta faceta soberba da superstição, citarei a passagem em que descreve a adulação oracular do vate, grifando em itálico e negrito⁴⁹ as passagens significativas da mencionada reflexão:

⁴⁶ Moreau, Pierre-François. *Idem.* . P.477.

⁴⁷ Quintus Curtius. (IV, 7, 5) “*A Memphi eodem flumine vectus ad interiora Aegypti penetrat, conpositisque rebus ita ut nihil ex patrio Aegyptiorum more mutaret, adire Iouis Hammonis oraculum statuit*”

⁴⁸ Quintus Curtius. (IV, 7, 8) “*Sed ingens cupido animum stimulabat adueundi Iouem, quem generis sui auctorem haud contentus mortali fastigio aut credebat esse aut credi volebat.*”

⁴⁹ Pois em itálico, sem negrito, está convencionado citar as palavras latinas. Ver as siglas, no início da dissertação.

“Quando o rei se aproxima, os sacerdotes o chamam de filho e lhe dizem que foi Júpiter quem mandou assim o chamar. Alexandre, *esquecido da condição humana [humanae sortis]*, afirma que aceita e reconhece o título. Em seguida, consulta se o pai lhe destinou o comando do mundo inteiro [*totius orbe imperium*] e o vate, *disposto a adular*, responde que Alexandre será o comandante de todas as terras [*terrarum omnium rectorem*]”,⁵⁰

Os sacerdotes recebem Alexandre já oferecendo a imagem especular que sua imaginação vaidosa esperava. Além da “ideologia” do semideus que surge para saciar a soberba, existe também consulta sobre o destino, se já estava predeterminado por Júpiter que ganharia todas as batalhas.

Concordamos que esta “teoria” de Curtius é um apoio para um primeiro contato pré-filosófico com o leitor, como argumenta Moreau. Porém defendemos que é o vínculo profundo entre paixões e instituições políticas que pode ser vislumbrado neste contato pré-filosófico que encontra apoio em Curtius, sobretudo na frase que Espinosa cita no *exordium*: “*nada mais eficaz para governar a multidão que a superstição*”.

Trataremos de fundamentar esta nossa interpretação nos capítulos seguintes mas, antes, observemos que, conquanto nasça de uma pequena discordância quanto ao significado da referência a Curtius no prefácio, ela comprova a tese interpretativa de Moreau. Com efeito, as condições da experiência da fortuna são condições históricas e, de acordo com a sua interpretação, historicamente modificáveis, como podemos ler neste período condicional que repito: “... *se um dia se constituem - pouco importa como neste instante – condições de vida que reduzem os efeitos desta variabilidade da fortuna, então a superstição se reduzirá também. Podemos dizer que grande parte do TTP e,*

⁵⁰ **Quintus Curtius** (IV, 7, 25 e 26) “*At tum quidem regem proprius adeuntem maximus natu e sacerdotibus filium appellat, hoc nomen illi parentem Iouem reddere adfirmans. Ille se vero et accipere ait et adgnosceret humanae sortis oblitus. Consuluit deinde na totius orbis imperium fatis sibi destinaret pater is aequae in adulationem conpositus terrarum omnium rectorem fore ostendit.*”

mas tarde, do TP, é desenvolvimento desta subordinada.”⁵¹ Estas condições de vida que reduzem os efeitos da variabilidade são instituídas e constituídas pela política e por isso, insisto, o apoio em Curtius é para convidar o leitor-filósofo a abandonar o recinto do discurso moralista, pródigo em condenações sumárias da vontade depravada dos homens, para entrar no discurso político cujo tema são as instituições.

⁵¹ Moreau, Pierre-François . *Idem*. P.472

3.1) O delírio descrito no exórdio

Até aqui, estudamos a produção da superstição apenas em seu aspecto passional afetivo, ou seja, buscamos assinalar como Espinosa, na descrição inicial, mostra uma teia de afetos que são engendrados no interior de apetites possessivos ou imoderados por bens incertos da fortuna: teia tecida de esperanças, medos, soberbas, desesperos. Em outras palavras, nos concentramos na descrição da produção de teias afetivas que explicam a insânia⁵².

Deixamos em silêncio, contudo, um outro aspecto frisado por Espinosa. As práticas violentas decorrentes da agitação do ânimo insano são acompanhadas de delírios, isto é, idéias imaginativas que são conhecimentos inadequados. Deixamos em silêncio, porque tais delírios não são causas e sim sintomas da superstição.⁵³

A descrição espinosana mostra que os delírios são produzidos como resoluções imaginárias para os conflitos passionais do ânimo doente, bem como para os conflitos sociais e políticos em que se enreda com suas práticas agressivas. Como Espinosa escreve, as superstições “*como todos os delírios e ilusões da mente [mentis ludibria], são várias e inconstantes*”⁵⁴.

Os delírios da insânia em questão não são senão um tipo de delírio e ilusão, ao lado de outros que o autor não nomeia. Qual é o tipo de idéia imaginativa que caracteriza os delírios da prática violenta em questão? Em uma palavra: antropomorfizações, personalizações das forças naturais.

⁵² **Cícero, Marco Túlio.** *Tusculanae Disputationes*. “A insânia é uma doença e um sofrimento do ânimo. [insania est morbo et aegrotatione animi]”

⁵³ Esta posição de Espinosa é de contraposição à tese de Lucrécio. Cf. *supra*: (4.3.1) A “naturalidade” da superstição.

⁵⁴ **TTPPraef, SO3, p.6 (21-22)**

Moreau sugere que os seiscentistas poderiam haurir do texto de Curtius uma “teoria da fortuna” que implica numa “teoria da superstição”.

“A noção de *fortuna* deixada por Quinto Cúrcio a seu leitor comporta três níveis:

-variabilidade dos afazeres [*affaires*] humanos; o medo e a superstição onde, devemos constatar, os reveses lançam os homens; seu esquecimento relativo quando volta a prosperidade; o sentimento de impotência diante do inesperado que serve de tela de fundo ao conjunto das condutas dos atores da história;

-a série disto que acontece com um indivíduo; a idéia desta série constitui um destino;

- enfim a personalização da intenção que está sob estes altos e baixos; personalização ao menos retórica sob a pena do historiador, mas que ele não hesita em atribuir a seus personagens como crenças reais.”⁵⁵

Como Espinosa, no *exordium*, explica estas idéias imaginativas que, acompanhando as práticas supersticiosas, levam os homens a delirar e sonhar de olhos abertos?

Acompanhemos de perto a descrição: quando a fortuna se torna adversa e da soberba os homens estão de volta à oscilação entre esperanças e medos, o ânimo volta à disposição de “*acreditar seja no que aparecer*”. Mas não só: quando o ânimo se encheu de medo, a imaginação passa a imaginar tudo que afeta o corpo como se fosse um sinal que prenunciasse futuras venturas ou desventuras.

“Se vêem, com admiração, algo de insólito, crêem que se trata de um prodígio que indica a cólera dos deuses ou do Númen supremo, pelo que não aplacar tal cólera com sacrifícios e promessas aparece como um sacrílego crime aos olhos destes homens submergidos na superstição e adversários da religião, que inventam infinitas ficções e interpretam a natureza como se toda ela com eles ensandecesse.

⁵⁵ Moreau, Pierre-François. *Idem*. Página 476.

Como as coisas são assim, vemos que os mais dispostos a toda espécie de superstição são, sobretudo, aqueles que desejam sem moderação os bens incertos da fortuna.⁵⁶

Chega um momento em que os homens já não esperam vaticínios apenas da boca daqueles cujo conselho suplicavam, mas de tudo que os cerca e afeta o corpo. A memória se dispõe a interpretar as afecções corporais presentes como se prenúncios fossem, de acordo com as prosperidades ou adversidades que suas lembranças tecem nas névoas de um passado esborado. E assim tais homens “*inventam infinitas ficções*”⁵⁷, mas todas elas têm em comum isto: a natureza aparece como se “*ensandecesse*”⁵⁸ conjuntamente com os homens que, na verdade, ensandecem ao forjar as ficções.

Ex suo ingenio omnia interpretari: no delírio, os homens tomam as concatenações entre as afecções de seu corpo, ou seja, os arranjos e desarranjos de seu engenho, como se fossem as coisas da natureza e a natureza das coisas.⁵⁹ Como se tudo que ocorresse no mundo surgisse em função de saciar ou reprimir os humanos apetites imoderados pelos bens da fortuna, eis então o delírio, a “ideologia” que a imaginação supersticiosa engendra ao tombar no medo: todas as coisas giram em torno dos apetites imoderados do delirante, sejam coisas para os saciar e alçá-lo de volta entre os prósperos, sejam coisas para os impedir e lançá-lo entre os desafortunados. Mesmo que se enganem centenas de vezes, os supersticiosos perseverarão a buscar prenúncios. Estão no campo da experiência errante e vaga⁶⁰.

O delírio culmina com a imagem numinosa: não só a natureza, mas também divindades girando em torno das movimentações dos apetites desenfreados do delirante.

⁵⁶ **TTPPraef, SO3, p.5 (20-27)**

⁵⁷ **TTPPraef, SO3, p. 5 (24)**

⁵⁸ **TTPPraef, SO3, p. 5 (24)**

⁵⁹ *Cf. supra. (3.2) Comparação com o apêndice da primeira parte da Ética.*

⁶⁰ *Cf. infra (1.3) Propriedades discursivas do exordium*

Não vimos, ali acima, Alexandre perguntando aos sacerdotes se Júpiter tinha lhe destinado de antemão a posse do mundo, como se todo o mundo e todos os homens tivessem sido criados por Júpiter apenas para saciar a ambição de mando de Alexandre? Pois o curioso é que, além de imaginar os deuses de acordo com seu engenho, isto é, tendo um ânimo oscilante repleto de paixões imoderadas e acessos deste afeto do máximo ensandecer que é a cólera, os supersticiosos, com seu engenho obcecado pelos bens da fortuna, imaginam poder estabelecer com Deus uma negociata: em troca de cargos honoríficos, riquezas e prazeres concedidos divinamente aos auspícios dos apetites desgovernados dos supersticiosos, estes oferecem glorificações.

Reafirmemos aquilo que é importantíssimo para o estabelecimento certo da etiologia e para se cogitar uma terapêutica: *“Como as coisas são assim, vemos que os mais dispostos a toda espécie de superstição são, sobretudo, aqueles que desejam sem moderação os bens incertos da fortuna”*⁶¹.

A fonte anímica da superstição está nos desejos imoderados por riquezas, cargos honoríficos e prazeres. A fonte não está na oscilação entre esperanças e medos, nem na soberba, pois os ciclos surgem devido à imoderação dos desejos. A fonte não está nem nos desejos, pois se fossem moderados o ânimo não se submergiria no medo: notação muito sutil, pois, caso não se frisasse que a imoderação dos desejos os torna perniciosos ao próprio ânimo desejante, se poderia imaginar que Espinosa então propusesse, à maneira da *agricultura animi* dos estóicos, arrancar de vez os desejos como se arrancam ervas daninhas de uma plantação. O problema é que não se pode arrancar tais desejos sem arrancar, com eles, a vida. A razão tem que se estabelecer com a moderação no ânimo junto com eles, não num suposto momento utópico que fosse depois da morte das paixões. Não por acaso, Espinosa insiste que os desejos dos supersticiosos são sem moderação [*sine modo*]: o supersticioso não cuida de se moderar, porém não é

impossível que os desejos sejam moderados pela própria potência humana e a *Ética* mostra como fazer.⁶² Continuemos. A imoderação dos desejos deixa os ânimos dispostos a delirar e ensandecer na superstição.

“Mais dispostos ainda quando correm perigo e não conseguem por si próprios se salvar, pois então imploram o auxílio divino com promessas e choros fingidos, chamam cega à razão (porque não pode lhes indicar um caminho certo para as coisas vãs que desejam) e vã à sabedoria humana; em contrapartida, acreditam que os delírios da imaginação, os sonhos e as inépcias infantis são respostas divinas. Até julgam que Deus sente aversão pelos sábios e que seus decretos não estão inscritos na mente, mas nas entranhas dos animais ou que sejam revelados pelos loucos, pelos insensatos, pelas aves, por instinto ou sopro divino⁶³. Tanto medo faz os homens ensandecer! O medo é pois a causa de que se origina, conserva e alimenta a superstição.”⁶⁴

O delírio supersticioso forja ficções sobre a razão, a natureza e Deus. (a) Razão: na soberba, os supersticiosos se imaginam sapientíssimos, por mais que sejam ignorantes, pois obtiveram os bens da fortuna e estão em prosperidade. Na adversidade, com a perda dos bens, entretanto, se desesperam e desprezam a sabedoria: chamam cega à razão “*porque não pode lhes indicar um caminho certo para as coisas vãs que*

⁶¹ **TTPPraef, SO3, p. 5 (25-27)**

⁶² **Chauí, Marilena de Souza.** *Imperium ou moderatio?*. Apud: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Série 3, vol 12, n 12, p 9-43. Campinas, jan –dez 2002.

⁶³ Este trecho do prefácio se assemelha muito com uma passagem de Quintus Curtius em (VII, 7). Não apenas pela imagem do sacrifício do boi, dos augúrios inscritos no intestino do gado, mas pelo sentido mais amplo. O trecho de Curtius. “*Ita, qui post Dareum victum hariolos et vates consulere desierat, rursus ad superstitionem, humanarum mentium ludibrium revolutus Aristandrum, cui credulitatem suam addixerat, explorare eventum rerum sacrificiis iubet. Mos erat haruspibus exta sine rege spectare, et quae portenderentur referre. Inter haec, rex, dum **fibris pecudum** (grifo meu) **explorantur** eventus latentium rerum, propius ipsum considerare deinde amicos iubet, ne contentione vocis cicatricem infirmam adhuc rumperet.*” O trecho de Espinosa: “*Cum igitur haec ita sese habeant, tum praecipue videmus, eos omni super stitionis generi addictissimos esse, qui incerta sine modo cupiunt, omnesque tum maxime, cum scilicet in periculis versantur, & sibi auxilio esse nequeunt, votis, & lachrimis muliebribus divina auxilia implorare, & rationem (quia ad vana, quae cupiunt, certam viam ostendere nequit) caecam appellare, humanamque sapientiam vanam; & contra imaginationis deliria, somnia, & pueriles ineptias divina responsa credere, imo Deum sapientes aversari, & sua decreta non menti, sed **pecudum fibris inscripsisse** (grifo meu), vel eadem stultos, vesanos, & aves divino afflatu, & instinctu praedicere. Tantum timor homines insanire facit.*”

⁶⁴ **TTPPraef, SO3, p.5 (27-34) a p.6 (1)**

desejam”⁶⁵. Esta imagem de uma razão⁶⁶ que servisse como meio para a obtenção de bens da fortuna desejados imoderadamente e tomados como fins supremos é um delírio da superstição. (b) Natureza: além de confundir o fluxo delirante de suas afecções corporais com a ordem da natureza, interpretam as coisas da natureza que os afetam como se fossem indicadores de paixões dos deuses. *“Se vêem, com admiração, algo de insólito, crêem que se trata de um prodígio que indica a cólera dos deuses ou do Númen supremo, pelo que não aplacar tal cólera com sacrifícios e promessas aparece como um sacrílego crime aos olhos destes homens submergidos na superstição e adversários da religião, que inventam infinitas ficções e interpretam a natureza como se toda ela com eles ensandecesse*”⁶⁷. (c) Deus: imaginam deuses que são movidos a operar por paixões, como a ambição e a cólera, e que, por isso, sentem aversão aos sábios. Imaginam que Deus não comunica seus decretos através da inteligência, mas através de sonhos, delírios e nas *“entranhas de animais*”⁶⁸.

3.2) Comparação com o apêndice da primeira parte da *Ética*.

Observamos⁶⁹ que a escrita no exórdio se apresenta com referência a duas pessoas, quais sejam, a primeira do singular, que descreve a gênese de teias afetivas e imaginativas, e a terceira do plural cujos ânimos são descritos. As duas pessoas do discurso são introduzidas com a seguinte intervenção do escritor. *“Julgo que ninguém ignora isto, não obstante eu estar convicto de que os homens, em sua maioria, se*

⁶⁵ **TTPPraef, SO3, p. 5 (29-30)**

⁶⁶ Nota sobre a virtude. A potência de pensar da mente, ao se exercitar, frui de afetos ativos, tais como o contentamento, a generosidade. Não cabe falar nem em “fins imanentes”, visto que estes afetos ativos não se distinguem dos raciocínios. Se há atividade racional verdadeira ou virtude, naturalmente na mente se originam estes afetos. Se não se originam, não ocorre a atividade racional verdadeira, ou seja, a mente não concebe idéias adequadas.

⁶⁷ **TTPPraef, SO3, p. 5 (20-25)**

⁶⁸ **TTPPraef, SO3, p.5 (33)**

⁶⁹ Cf. *infra*. (1.3): *Propriedades discursivas do exórdio*.

ignoram a si mesmos.”⁷⁰ Observamos também que este narrador não se situa fora destes problemas e acima destes homens, pois além de assinalar que as oscilações anímicas a que se refere não são desconhecidas de “ninguém que tenha vivido entre os homens”⁷¹, o escritor enuncia o terceiro argumento do exórdio com a afirmação de que “*todos os homens são por natureza submetidos à superstição.*”⁷² Ora, somente se imaginando a si mesmo semideus, como Alexandre, cuja insânia e delírio analisa, Espinosa se situaria fora desta assertiva universal. *Alguns* apenas se ignoram a si mesmos, mas *todos* estão submetidos à superstição. Onde, então, situar a diferença entre o filósofo e o supersticioso?

Nisto que o filósofo apresenta o conhecimento das condições de produção da superstição, isto é, o filósofo não apenas constata as oscilações e a superstição, como todos os que vivem entre os homens, mas, além disso, não ignora que está a ela submetido quando se ignora e que somente o conhecimento adequado de si e da superstição pode permitir que persevere raciocinando. A própria escrita do exórdio opera nesta dupla perspectiva.

Com efeito, notamos que o exórdio nos descreve como surge a paixão de medo que triunfa no ânimo e os delírios que são seus sintomas. Ora, o supersticioso, em delírio, não discrimina sua imaginação das coisas exteriores, não distingue entre ilusões e a realidade: a ordenação de suas afecções anímicas aparece ao delirante como se fosse a ordenação da realidade. Desconhecendo a origem de suas afecções e paixões, facilmente as atribui a tudo que imagina⁷³. Contudo, o narrador do exórdio nos oferece a

⁷⁰ **TTPPraef, SO3, p.5 (10-11)**

⁷¹ **TTPPraef, SO3, p.5 (11)**

⁷² **TTPPraef, SO3, p.6 (18-19)**

⁷³ Esta é uma propriedade da natureza humana quando imagina, qual seja, imaginar tudo a partir de seu engenho. O problema é desconhecer que se trata da imaginação e tomar estas imagens como se fossem as idéias das coisas. Distinguir o intelecto da imaginação, assim, não é acabar com a imaginação, mas inteligir para que a imaginação não seja confundida com a inteligência. Esta propriedade da imaginação foi nomeada por Vittorio Morfino de *efeito concatenação* [*effetto catena*], pois é o fluxo intensificado das concatenações das afecções, ou seja, das associações de imagens, imaginado como se fora a ordem e

gênese destas afecções anímicas, nos oferece o conhecimento causal tanto da insânia como do delírio. O narrador não sobrevoa a experiência em questão, não se situa fora: a sua descrição é imanente.

O narrador descreve esta experiência já distinguindo a imaginação do intelecto, a *ordem da natureza* da *ordem das afecções do corpo*. O narrador descreve a produção da superstição na *ordem da natureza* e prepara, assim, o percurso analítico-descritivo do tratado.⁷⁴O apêndice da primeira parte da *Ética* apresenta, com relação ao exórdio do *TTP*, uma similaridade não apenas quanto ao conteúdo do que é dito, mas também quanto à forma, quanto ao como é dito. Espinosa justifica a redação do apêndice afirmando que ao longo dos escólios cuidara de remover aqui e ali os prejuízos que obstam à concepção intelectual, mas que restam ainda outros cuja remoção é tarefa do apêndice. Em seguida, reduz todos estes prejuízos a um só: o finalismo.

“Esse único preconceito, portanto, considerarei antes de tudo, buscando primeiro a causa por que a maioria lhe dá aquiescência e por que todos são por natureza tão propensos a abraçá-lo.”⁷⁵

Formulação de assertiva universal que não é estranha ao leitor do exórdio do *TTP*. Todos por natureza [*omnes natura*] estão propensos a abraçar o prejuízo. Avancemos. Espinosa afirma que não deduzirá da mente humana a falsidade da imagem finalista da vontade de Deus agindo em função de fins, da natureza e dos homens como criaturas pródigas e prediletas, nem tampouco os prejuízos sobre ordens morais amparadas no finalismo: [*ab humanae mentis natura deducere, non est hujus loci*]. Seria o lugar se o apêndice fosse situado não após a parte I, mas após as partes II e III da

conexão das idéias e das coisas. Morfino estuda o exemplo do menino no escólio de EII, 48 e enfatiza as noções abstratas de tempo e espaço. Vide **Morfino, Vittorio** *L'evoluzione del concetto di causalità in Spinoza*. In: *Incursioni Spinoziste*. Associazione Culturale Mimesis, Milano, 2002. Página: 25.

⁷⁴ Sobre a diferença entre a imagem e a idéia de ordem, nas obras de Espinosa desde os *PPC* ao *TP*, o capítulo 5 de *A nervura do Real*. Ênfase da página 566 a 599.

Ética. Embora sem dedução, ou seja, sem partir da mente humana inteligida como parte ou afecção particular afirmativa do atributo pensamento e como parte determinada que é idéia do corpo, Espinosa mostrará [*ostendam*] a falsidade do finalismo e da *imagem de ordem* que o ampara. Espinosa mostra com base em dois axiomas⁷⁶ que todos devem reconhecer [*apud homines debet esse in confesso*]:

(1) os homens nascem ignorantes das causas das coisas;

(2) os homens se esforçam por conservar o seu ser e são cômnicos dos apetites que os fazem buscar aquilo que lhes é útil para a sua conservação.

Também aqui no apêndice, como no exórdio do *TTP*, Espinosa se refere à terceira do plural [*homines*] e a experiências que homem algum, vivendo entre os homens, pode se privar de perceber em si e nos outros.⁷⁷

Destes dois axiomas Espinosa conclui que os homens se imaginam livres enquanto ignoram as causas eficientes imanentes de suas volições e apetites, de um lado, e que aquilo que seus apetites lhes fazem apetecer para seu uso é um útil imaginado por eles como uma causa final. Imaginam, pois, as coisas apetecidas como causas finais dos apetites e ignoram as causas eficientes das coisas e dos próprios apetites e volições. Mas não só isso. As coisas naturais de que se apropriam para se conservar (terras, vegetais, animais, etc...), são adaptadas a seu engenho como meios para a sua conservação e os homens imaginam que quem as adaptou assim para seu uso não foram eles mesmos, mas dirigentes [*rectores*] do além.

“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

⁷⁵ **EI A SO2, p. 78 (6-9)** Tradução: Grupo de Estudos do Século XVII

⁷⁶ **Chauí, Marilena.** *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Página 629

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 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 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.”⁷⁸

O preconceito virou superstição, fazendo com que os homens se empenhassem na vã competição dos que excogitam forjar as causas finais que dispensariam pensar no processo mesmo de produção. Reencontramos, no apêndice, a mesma descrição: os homens deliram e imaginam uma natureza e deuses de acordo com estes delírios. Aquilo que era um prejuízo se tornou superstição que deitou raízes nas mentes humanas.

“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 lhes 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 do 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. Donde darem por assentado que os juízos dos Deuses de longe ultrapassam a compreensão humana, o que, decerto, seria a causa única 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;

⁷⁷ Cf. infra: 2.1. A causa próxima da superstição (?).

e além da Matemática, também outras causas podem ser apontadas (que aqui é supérfluo enumerar), as quais puderam fazer que os homens abrissem os olhos para esses preconceitos comuns e se dirigissem ao verdadeiro conhecimento das coisas.⁷⁹

Não fosse a matemática, que nos ensina a pensar apenas com essências e propriedades imanentes, a verdade ficaria oculta para sempre aos homens. Afirmação fortíssima. E com ela passamos a considerar a similaridade da forma discursiva com o exórdio do *TTP*, onde não há esta afirmação de que a matemática tem o poder de libertar os homens de suas ilusões e lhes conduzir a pensar naquilo que suas ilusões lhes ocultam.

Convenhamos ao menos nisso: no que concerne ao conteúdo, o delírio descrito no exórdio do *TTP* é exatamente este mesmo descrito no apêndice de *EI*, este que, como lemos acima, tem origem em desejos cegos [*caecas cupiditatis*], íncios de suas causas eficientes, e insaciáveis avarezas [*insatiabilis avaritiae*], sem moderações nem limites. Decerto que o nome da matemática não aparece no exórdio do *TTP*, mas também ali no apêndice de *EI* ela não comparece só em nome. Aprofundemos a questão da forma discursiva do Apêndice.

“O Apêndice da Parte I da *Ética* é a descrição da imaginação finalista por meio da construção geométrica de uma anamorfose⁸⁰. Ali, Espinosa nos ensina como a imaginação, ultrapassando o limiar, dilata a imagem finalizada do homem para fazê-lo centro da Natureza e, a seguir, dilata a imagem finalizada da Natureza para fazê-la feito da vontade finalizada de Deus – como a percepção de um círculo

⁷⁸ **EI A SO2, p. 78 (38) a p.79 (1-18)** Tradução: Grupo de Estudos do Século XVII

⁷⁹ **EI A SO2, p. 79 (18-37) a p. 80 (1)** Tradução: Grupo de Estudos do Século XVII

⁸⁰ Sobre a anamorfose. “*Ora, a pintura seiscentista explora a deformação geométrica e ótica quando o círculo é substituído pelas ovais, elipses, hipérbolas e parábolas. Essa substituição que, pictoricamente, é deformação racionalmente regulada pela geometria do pintor, é a anamorfose. (...) Em outras palavras, a anamorfose não é (como pensava Descartes, por exemplo) a condição normal da visão que espontaneamente deforma as coisas vistas à distância (o círculo percebido como oval), e sim a marca geométrica da ausência de limite que torna invisível este visível porque o substitui por um outro invisível,*

visto como eclipse e esta, a seguir, vista sem forma e sem contorno algum porque tornou-se algo indeciso que já não guarda qualquer traço de sua origem, vácuo visual preenchido por uma não-figura, *asylum ignorantiae*. O antropocentrismo imaginário é rigorosamente centrado na e da imagem do homem que, por anamorfoses sucessivas, se faz invisível e nessa invisibilidade de si crê poder ver a imagem da Natureza e de Deus que, no entanto, se tornam irreconhecíveis porque nunca estiveram ali. É no limiar da consciência que se prepara o seu contrário, quando o limiar é transgredido pela passagem ao limite, tornando-se delírio. Compreendemos, então, porque Espinosa emprega várias vezes a palavra *delirium* no sentido preciso do termo: perder a *lira* (isto é, a leira, sulco cavado na terra para a sementeira), não por má vontade e malícia, e sim por anamorfose.”⁸¹

Se o delírio é uma anamorfose descontrolada, ilusão que deixa os homens invisíveis para si e lhes oculta permanentemente a verdade, já a descrição de sua produção, no Apêndice, assim não é senão uma anamorfose racionalmente regulada por este mestre em questões de ótica que fora Espinosa. Eis então aquilo que Marilena Chaui nos mostra, um Apêndice cuja estrutura é sem dúvida retórica e literária, mas que nem por isso deixa de ser uma construção filosófica oferecendo o conhecimento da gênese segundo o modelo da matemática que não lida com finalidades, mas apenas com as “essências e propriedades das figuras”: “A matemática, assim, intervém no Apêndice (sempre tido como não-geométrico ou exterior à ordem geométrica!) de duas maneiras: tacitamente, na descrição racional das deformações imaginativas como procedimentos de perspectiva, projeção e anamorfose e, explicitamente, como acesso a outra norma de verdade.”⁸²

O estudo de Marilena Chaui vale para o prefácio do *TTP*, pois ali também o delírio é a imagem de um homem centro. Deus e a Natureza, tal como são imaginados pelos delirantes, operariam em função das paixões humanas. A dupla perspectiva que

resultado de uma operação mental.”. Chauí, Marilena de Souza A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Página 635.

encontramos analisando as duas pessoas do discurso no exórdio encerra uma anamorfose racionalmente regulada que mostra com a clareza do meio dia como a imaginação finalista opera, por anamorfose descontrolada, projetando ilusões que deixam os homens em delírio e impossibilitados tanto de se ver como de inteligir a si, a Deus e à Natureza.

Quiçá ofuscados pelas ilusões do “pequeno racionalismo”, não são poucos aqueles que confundem a norma matemática de Espinosa com a “matematização” da natureza operada para a criação da mecânica moderna. Porque o discurso *more geometrico* de Newton só encerra o conhecimento de equações, números e figuras, bem como alguns exemplos de sua aplicação em experimentos, se imagina que a *Ética* de Espinosa verse sobre os mesmos conteúdos! Mas a matemática não é mecanização do entendimento: a matemática é ciência das proporções e com ela o intelecto se exercita em operar intuindo proporções ou a ordem e conexão das essências e suas propriedades.⁸³

As distinções clássicas entre retórica e lógica se esfumam: o discurso retórico e literário pode mostrar como as coisas são produzidas e conservadas na natureza, desde que seu sentido conduza às noções comuns. Se ainda restam hesitações, que seja apreciado o estudo de Homero Santiago sobre o *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*. Embora não tenha sido escrito *more geometrico*, como a *Ética*, o *Compêndio* apresenta uma *geometria do instituído*⁸⁴ na medida em que Espinosa deduz todas as categorias gramaticais partindo da categoria nome: no hebraico, pelo engenho do povo, todas as palavras guardavam as propriedades do nome. O conhecimento gramatical das

⁸¹ Chauí, Marilena de Souza. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Página 635.

⁸² Chauí, Marilena de Souza *Idem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Página 635.

⁸³ Sobre as discussões sobre a *mathesis* nos seiscentos e, em especial, a participação e a concepção de Espinosa. Chauí, Marilena de Souza *Uma outra norma de verdade*. In: *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Páginas 638 a 663.

outras categorias, assim, está expresso num discurso que nos permite conhecê-las, todas as diversas palavras em uso e desuso na língua hebraica, por dedução a partir de suas propriedades comuns.

Quanto ao conteúdo, a similaridade do apêndice e do prefácio nos mostra que há uma só e mesma grande ilusão que impede o uso do intelecto. Ora, no prólogo do *TIE* não encontrávamos a descrição desta ilusão, mas encontramos a descrição dos conflitos passionais que fazem o ânimo errar de déu em déu desejando imoderadamente riquezas, prazeres e poderes. Esta é a base passional que, de acordo com o exórdio do prefácio do *TTP*, conduz ao delírio.

Mas, como pode a descrição da superstição expor a mesma patologia que expõe o prólogo do *TIE* se no *TTP* não é elaborada terapêutica para a moderação dos apetites, como no *Tratado da Emenda do Intelecto*? Seria uma conjectura provável tomar o “*por natureza*” da assertiva “*todos os homens são por natureza submetidos à superstição*”⁸⁵ como signo de fatalidade, como se fosse a afirmação de que a superstição é incurável? Antes de procurar isto no *TTP*, deve se ter em mente que no *TIE* e na *Ética* os afetos ativos originados do pensar com idéias adequadas são remédios para a moderação dos desejos e promovem a superação da servidão aos bens da fortuna.⁸⁶ É improvável que o *TTP* contrarie este ponto fundamental.

Podemos observar que do primeiro ao terceiro argumento do exórdio ocorre uma mudança de vocabulário e tratamento da questão. Porque no *TTP* o problema não é a servidão e o sofrimento do indivíduo, como no *TIE*, mas as “*guerras atrozes*”⁸⁷, a manipulação das massas e a violência contra os filósofos e cientistas que estavam se esforçando por fundamentar a filosofia e a ciência moderna, os remédios são buscados

⁸⁴ A expressão é de **Homero Santiago**, na introdução. *Uma obra filosófica*. In: *O uso e a regra. Ensaio sobre a gramática espinosana*. Página 14. No prelo.

⁸⁵ **TTPPraef, SO3, p.6 (18-19)**

⁸⁶ *Cf.supra. (3.3) Remédios.*

no campo das instituições. Esta passagem do primeiro ao terceiro argumento apresenta a interrogação política. Em outras palavras, a passagem do primeiro ao terceiro argumento deixa claro que os remédios para surtos de superstição não são buscados no campo do ânimo individual⁸⁸, da “subjetividade humana”: tampouco no campo da moral, das imprecações ferozes, do clamor por governos opressivos. Muito pelo contrário, pois o erro não está na natureza humana⁸⁹, eis aquilo que significa a “naturalidade” da superstição: os erros, em política, estão nas instituições. Naturalmente se originam costumes supersticiosos, dadas tais ou quais instituições: mais precisamente, dada uma sociedade em angústia e corrupção. Reciprocamente, naturalmente as superstições não teriam origem se as instituições garantissem a segurança: dadas instituições que garantam a segurança⁹⁰ de cada um e todos, a natureza humana não adoece de medo.

Nossa interrogação pelos remédios para a superstição, Espinosa afirma no prefácio, será pela emenda das instituições. Antes de averiguar na minudência como se dá a transição da medicina das paixões do ânimo ao exame e à interrogação das instituições, tratemos de oferecer algumas breves conclusões sobre o estudo do primeiro argumento do exórdio.

3.3) Remédios

A superstição não é qualquer perturbação do ânimo, não é qualquer oscilação anímica que o deixa indisposto para pensar⁹¹. A superstição é uma insânia particular, mais precisamente, aquela que impossibilita à mente conceber idéias adequadas porque

⁸⁷ **TTPPraef, SO3, p. 6 (29)**

⁸⁸ Isto ficará mais claro quando, adiante, percebermos que o tema do *TTP* não é o sujeito indivíduo, mas o sujeito sociedade.

⁸⁹ “A natureza não cria nações, mas indivíduos que a lei civil institui como povo.”

⁹⁰ Sobre o conceito da segurança. *Cf. supra. (6.1) A segurança no ânimo*

⁹¹ *Cf. infra: (3.1) Exame do delírio no exórdio.*

engendra a ilusão do saber em seu momento de soberba. Mais ainda, perturbação do ânimo, a insânia deixa o supersticioso agressivo e lutando contra aqueles que buscam viver segundo os ensinamentos da razão.⁹²

Vimos que a superstição envolve dois ciclos de paixões, dois ciclos derivados dos apetites imoderados pelos bens da fortuna. A ilusão do saber é engendrada no ciclo da soberba e consiste na imagem de uma razão que estivesse a serviço dos apetites imoderados, isto é, de uma razão subordinada à avareza, à ambição e à luxúria. Quando há transição para o ciclo da esperança e do medo, o ânimo, conquanto já não se imagine sábio, continua acreditando na ilusão da razão a serviço dos impulsos apetitivos, visto que luta contra os sábios e condena a razão porque ela não pode “*the oferecer um caminho certo para as coisas vãs que deseja*”⁹³.

Pelo vocabulário, a descrição da produção da superstição parece se inserir na tradição da medicina do ânimo⁹⁴. Mais ainda, a análise da superstição como um delírio particular sobre a sabedoria, ou seja, a identificação do insano com o sábio, retoma questões com que Cícero reivindicava a fundamentação da medicina do ânimo [*medicina animi*]⁹⁵ na abertura do livro III das *Tusculanas*.⁹⁶

⁹² Cf. *infra*. (1.3) *As propriedades discursivas do exórdio*.

⁹³ **TTPPraef, SO3, p.5 (29-30)**

⁹⁴ As palavras chaves são as seguintes: ânimo [*animus*], insânia [*insania*], delírio [*delirium*], desejar imoderadamente [*sine modo cupere*], bem como os nomes de paixões.

⁹⁵ *Tusculanarum Disputationum*, III, 3. P.186. “Com efeito, a medicina do ânimo é a filosofia cujo auxílio não é externo, como nas doenças do corpo, mas deve ser elaborado, com todas as forças que temos, para que possamos nos curar a nós mesmos.” Tradução minha. “*Est profecto animi medicina, philosophia, cujus auxilium non, ut in corporis morbis, petendum est foris, omnibusque opibus et viribus, ut nosmet ipsi nobis mederi possimus, elaborandum est.*”

⁹⁶ Porque é que não foi inventada, mesmo pelos gregos que inventaram a filosofia e a medicina dos humores, uma medicina do ânimo? Pergunta de Cícero aos seus contemporâneos romanos. “Será porque julgamos as doenças e dores do corpo com o ânimo, mas não sentimos as doenças do ânimo [*animi morbum*]? Decorre disso então que o ânimo adoecido julga a si mesmo.” *Tusculanas* (III, I). Como o ânimo pode ter um conhecimento racional de sua insânia se, precisamente, a insânia é a perturbação do ânimo que impossibilita a atividade racional? A medicina do ânimo proposta por Cícero, no entanto, retoma a formulação aristotélica das categorias de ação e paixão pela via estoica de Zenão que contrapõe a paixão à natureza.. “De Zenão é esta definição, segundo a qual a perturbação [*perturbatio*], chamada em grego de *pathos* [*παθος*], nada é além de uma comoção do ânimo que é avessa à razão e contrária à natureza.”⁹⁶ *Tusculanas* (IV, 6). Sobre a fortuna da disciplina então fundada por Cícero, vide: **Chaui, Marilena**. *Escólio: Engenho e Arte*. In: *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. P.663-670.

Entretanto, estes são critérios suficientes para afirmar que a gênese descrita no exórdio é uma etiologia? Ou temos que interpretar a afirmação de que a superstição é insânia e delírio como escrita metafórica?

Com isto, entramos numa questão em que Marilena Chaui e Pierre-François Moreau lançaram teses interpretativas diferentes. Sobre os termos médicos no *Tratado da Emenda do Intelecto*, Moreau os interpreta metaforicamente.

“O verdadeiro bem, pelo contrário, que começamos a aspirar, nunca recebe este nome⁹⁷: ele é chamado apenas de *verum bonum*, depois por metáfora *remedium*, enfim *res aeterna* (quando compreendemos melhor seu sentido).”⁹⁸

Marilena Chaui, contudo, afirma que a própria estrutura retórico-literária do prólogo do *TIE* vem dos tratados seiscentistas de filosofia natural, mais precisamente, dos tratados seiscentistas de fisiologia e anatomia do corpo humano⁹⁹. Moreau, recordemos, afirma que o prólogo do *TIE* se insere na história do gênero proptético ou de exortação à filosofia que, de Platão, Aristóteles, Cícero e Sêneca se transforma em discurso de conversão religiosa com Agostinho e Boécio e se transforma novamente em

⁹⁷ O nome em questão é bem soberano, *summum bonum*.

⁹⁸ **Moreau, Pierre-François.** *Chapitre IV: Le vrai bien.* In: *Spinoza, l'expérience et l'éternité.* Paris: Presses universitaires de France, 1994. 1. ed.. P. 149. Confira também 161 a 167, em que Moreau examina as três aparições da palavra *remedium* no *TIE*, mostrando que ocorre uma gradual passagem do metafórico ao literal. Por exemplo, na segunda aparição a “metáfora se transformou em descrição: a vida entre os bens usuais parece tanto com uma doença mortal que ela é uma doença mortal. Aquilo que ameaça o narrador não é outra coisa senão aquilo que ameaça um homem padecendo *morbo laethali*.” (P.164). Já na terceira aparição, no plural, pela assídua meditação o narrador descobre que os males são tais que cedem aos remédios. “Este mesmo plural será empregado na *Ética*, no prefácio e na primeira parte do livro V, quando serão ditados os remédios para as afecções; saberemos então, demonstrativamente, como estes remédios se ligam ao saber: eles consistem no conhecimento causal das afecções.” (P.166-167).

⁹⁹ Espinosa estudava anatomia e fisiologia do corpo humano? No índice da biblioteca pessoal (In: **Jean Préposiet.** *Bibliographie spinoziste.* Vide Bibliografia) contam as seguintes obras: Riolani Anatomica, Paris, 1626 [30], Bartholini anatomia, 1651 [86], Hippocrates, 2 vol. 1554 [88], Pharmacopaea Amstelred [157]. Acresça, certamente, as obras que Descartes dedicou ao tema, sobretudo o *Passiones Animae*. Levando em conta estas e outras referências, mas, sobretudo, Descartes, pois avança a abordagem mecanista utilizando imagens como de encanamentos para os vasos sanguíneos, vale reler a afirmação, em EIIP2S, de que “ninguém até agora mostrou aquilo que pode o corpo humano”. Equivale a dizer:

exortação à filosofia com as *Meditações* de Descartes.¹⁰⁰ Ora, ocorre que a fortuna da disciplina *medicina animi*, segundo Cícero por ele fundada nas *Tusculanas*, coincide com a história do gênero proptético nisso que também é transformada por Agostinho e Boécio, que retiram da mente e da inteligência a potência de se autoregenerar e identificam a cura com uma iluminação mística. Ora, Marilena Chaui mostra que o discurso do prólogo do *TIE* se encontra com esta tradição não imediatamente, nem tampouco pelas *Meditações* de Descartes, mas por meio dos textos de filosofia natural que estavam fundando a medicina moderna, em contraposição à medicina hipocrática-galênica: mais precisamente, por meio da aplicação dos métodos de conhecimento da fisiologia do corpo ao conhecimento das operações cognitivas e afetivas da mente, aplicação que foi inaugurada, na renascença, por Agostino Nifo, médico paduano, e por Francis Bacon.

Salientamos, com a citação seguinte, não tanto o exame da vinculação a esta tradição, mas o exame da própria estrutura-retórico literária do *TIE* que, lido como um tratado de fisiologia das operações da mente, assim se deixa ler:

“Os onze primeiros parágrafos são, assim, a abertura hipocrática do *Tratado*: diagnosticam a doença do ânimo como desordem vital, oferecem a etiologia dessa doença (o jogo mortal entre concupiscência e fortuna), apontam o início da cura na busca do remédio, ainda que incerto, no momento do ataque agudo (o ataque de uma enfermidade que se tornou fatal) que exige o juízo (*krísis*) ou a tomada de posição (*me tandem constituisse*) que instaura o caminho e a via da saúde, o *methodus*, isto é, a arte que se opõe ao acaso (passar da <<ordem que naturalmente temos>> à <<ordem devida para filosofar>>). (...) Eis porque, findo o <<Prólogo>>, o *Tractatus* segue os passos de um tratado de medicina, propondo por isso a seqüência com que trabalho o médico, quando estuda a anatomia e a fisiologia, classifica as

ninguém fez uma história completa de todas as operações do corpo humano. Isto indica que Espinosa percebia certas operações do corpo humano que as abordagens científicas de sua época ignoravam.

¹⁰⁰ Moreau, Pierre-François. *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. Paris: Presses universitaires de France, 1994. 1. ed. Páginas 26 a 42.

patologias e propõe uma terapêutica: *historia, actio, usus e utilitas* das <<partes>> ou, no caso do *De emendatione*, descrição, operação e função da mente humana.”¹⁰¹

Concordo com a interpretação de Marilena Chaui. Sobretudo porque não exclui a longa tradição dos discursos proptéticos e de conversão e inclui, portanto, a interpretação de Moreau. Quero, aqui, acrescentar apenas mais um argumento em favor da minha preferência para que não se imagine que ela seja sem fundamento histórico.

Após deixar a comunidade judaica, Espinosa se matriculou na escola de Franz van den Enden, onde aprendeu a língua latina e leu, com os amigos que lá conheceu, os clássicos da prosa e da poesia latina¹⁰². A casa-escola de Franz van den Enden era também uma biblioteca e uma galeria de artes: ficava no bairro mais rico de Amsterdã, onde morava o pintor Rembrandt que também freqüentava esta escola onde os filhos da nova classe dominante tinham sua formação humanista fora do domínio escolástico: onde aprendiam, também, as novas artes e ciências, Bacon e Descartes¹⁰³. Ocorre que Franz van den Enden, o mestre-escola, tivera formação médica: não é improvável que a sua maneira de interpretar e interrogar os clássicos estivesse marcada por preocupações de filosofia natural, medicinais e “biológicas”¹⁰⁴, nem tampouco que estas suas interrogações e interpretações fossem vivamente imitadas por seus alunos. Não podemos assegurar sem consultar documentos que tenham sido produzidos pelo próprio

¹⁰¹ **Chauí, Marilena de Souza** *Escólio: engenho e arte*. In: *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Página 665. Seja observado que, na seqüência, Marilena Chaui oferece a divisão do texto do *TIE*.

¹⁰² Sobre a formação de Espinosa na escola de Franz Van den Enden. **Giancotti, Emilia**. *La vita nell’Olanda del <<secolo d’oro>>*. In: *Baruch Spinoza. 1632-1667*. Roma, Editori Riuniti, 1985. **Meisma, K.O.** *Le lucianiste*. In: *Spinoza et son cercle. Etude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*. Traduit du néerlandais par Mademoiselle S. Roosenburg. Appendices latins et allemands traduits par J.P.Osier. Paris, J.Vrin, 1983. P.181 a 215.

¹⁰³ A burguesia reformada, sobretudo a inglesa e a holandesa, fundou colégios e escolas onde as disciplinas do *trivium* e do *quadrivium* eram ensinadas conjuntamente com as novas ciências. A astronomia copernicana e a matemática aplicada, por exemplo, eram proibidas mesmo nas faculdades inglesas. Mas eram ensinadas no Gresham College. **Christopher Hill**. *As origens intelectuais da revolução inglesa*. Martins Fontes, 1992. 1 ed, tradução Jefferson Luís Camargo.

¹⁰⁴ Não era o vocábulo usado à época. Era usado o termo “filosofia natural”, por contraposição à teologia e outras ciências teóricas que se queriam do sobrenatural.

Van den Enden ou ao menos pelos seus alunos: mas a tese contrária, de que estas interrogações de filosofia natural não orientassem vivamente o trabalho do professor com seus discípulos, também não pode ser provada sem os documentos e, além disso, não tem muita probabilidade. Se considerarmos, por exemplo, que muitos dos amigos e colegas de Espinosa, como Meyer e Koerbagh, acabaram por se dedicar à medicina, reforçamos nossa hipótese. Porém, daí a afirmar que Espinosa tenha mantido esta maneira de interrogar os clássicos, via filosofia natural seiscentista, eis algo que se demonstra pelo vocabulário dos textos, mas também pela maneira de interrogar que a escrita espinosana deixa perceber. Ora, nosso estudo foi um esforço para mostrar isto.¹⁰⁵

Esta também é a linha interpretativa de Paolo Cristofolini cujo estudo da superstição está dividido em três partes: (1) Crítica da imagem do livre arbítrio, ilusão gerada pela ignorância das causas eficientes das operações humanas, ilusão que perpetua a servidão e impede a verdadeira liberdade¹⁰⁶; (2) Crítica da imagem do pecado original, ilusão gerada também pela ignorância aludida, ou seja, pela reprodução perpétua do destempero passional: tal é a ilusão que condiciona os homens a perseverar desejando imoderadamente os bens da fortuna para, enquanto projetam culpas no passado, errar de déu em déu e se perder de si¹⁰⁷; (3) Crítica das tristezas de fundo que, nos ânimos, sustentam as morais supersticiosas¹⁰⁸. Sobretudo esta terceira parte é recomendada aqui, pois além de expor e definir as paixões que sustentam as imagens, Cristofolini apresenta algumas proposições da *Ética* que oferecem remédios para tratar destas paixões no campo dos afetos¹⁰⁹: tais remédios são afetos ativos imanentes às idéias adequadas.

¹⁰⁵ Cf. *infra*. Capítulo 2

¹⁰⁶ **Cristofolini, Paolo**. *Critica della dottrina del libero arbitrio*. In: *Spinoza edonista*. Pisa Edizioni ETS, 2002. P. 58

¹⁰⁷ **Cristofolini, Paolo**. *Critica del dogma del peccato originale*. In: *Idem*. P. 60

¹⁰⁸ **Cristofolini, Paolo**. *Contro la superstizione e la morale triste fondata sulla paura*. In: *Idem*. P.63

¹⁰⁹ Assim ele inicia o percurso. “*Se trata agora de colher os pontos salientes em que a ética da sabedoria espinosana desenha o caminho da liberação da moral supersticiosa.*” **Cristofolini, Paolo**. *Idem*. P.67

4.1) O segundo argumento: o *exemplum* de Alexandre

O segundo argumento, conforme a indicação de Akkerman¹¹⁰, consiste numa indução. Espinosa introduz o exemplo com a ressalva de que a tese não se sustenta nele. “Se, além do que já dissemos, alguém ainda quiser exemplos, veja Alexandre...”¹¹¹ ou, dizendo de outra maneira, aquilo que já dissemos basta para entender que a causa da superstição é o medo, mas se, além disso, alguém quiser exemplos, leiamos alguns historiadores clássicos. Ora, isto é muito diferente de argumentar com base na autoridade de um livro ou de um escritor antigo qualquer. Leiamos.

“O medo é pois a causa de que se origina, conserva e alimenta a superstição. Se, além do que já dissemos, alguém ainda quiser exemplos, veja Alexandre que só começou a convocar, supersticiosamente, os fazedores de vaticínios quando, às portas de Suza, temeu pela primeira vez a fortuna (ver Cúrcio, livro 5, parágrafo 4); assim que venceu Dário, desistiu logo de consultar os áugures, mas só até o momento em que novamente se encontrou em adversidade: vencido pelos Bactrianos, abandonado pelos Citas e imobilizado por uma ferida, recaiu (como diz o mesmo Cúrcio no livro 5, parágrafo 7) *na superstição, este engano das mentes humanas [humanarum mentium lidibria] e, confiando sua credulidade a Aristandro, o mandou averiguar com sacrifícios o que aconteceria no futuro.*”¹¹²

O exemplo de Alexandre tem um poder significativo especial ou ele aparece apenas como conteúdo da sutil reflexão sobre a superstição que se encontra na obra de Quintus Curtius?¹¹³

¹¹⁰ Cf. *infra*. (1.2) A divisão de Akkerman.

¹¹¹ **TTPPraef, SO3, p. 6 (6-7)**

¹¹² **TTPPraef, SO3, p.6 (1-10)**

¹¹³ O peculiar da reflexão de Curtius está justamente em mostrar como a superstição serve a propósitos de controle político, naquela máxima que Espinosa cita: *nada mais eficaz para dominar a multidão do que a superstição*. Deve ser lida, à luz do contexto, como crítica de Curtius ao projeto de imperialismo teológico que se instaurara em Roma com Otávio Augusto.

De fato, que sabemos de Quintus Curtius? Aquilo mesmo que os filólogos seiscentistas podiam saber com base só no texto, ou seja, com a exegese imanente. Ao longo dos séculos dezesseis e dezessete, se discutia o caráter apócrifo ou autógrafo do texto. Como não existem menções de outros autores romanos ao historiador Quintus Curtius, alguns julgaram que o texto era apócrifo e que fora inventado por um pseudônimo do século XIV.¹¹⁴ Esta tese se mostrou absurda mas, para aquilo que nos interessa, basta verificar que Lipsius e Vossius julgaram que o texto era autógrafo e que Quinto Cúrcio, o autor da *História de Alexandre*, vivera na Roma Imperial: enquanto Vossius o situa depois de Cláudio, Lipsius¹¹⁵ o situa durante o período de Vespasiano, a quem, lembremos, Plínio se dirige no prefácio de sua *Historia Natural*.

Quanto à fortuna, o texto de Quintus Curtius era, como escreve Dosson, “.. muito apreciado pelos grandes senhores.”¹¹⁶ O senhor Filippo Maria Visconti, duque de Milão, recebera sob encomenda uma edição traduzida e também ilustrada em 1438. Entre os duques e fidalgos espanhóis, o texto era um sucesso. Mas Petrarca, Salutati e Lorenzo Valla também tinham feito suas leituras.¹¹⁷ Antes deles, João de Salisbury já o recomendava, entre outros textos de historiadores, para decifrar as artimanhas dos tiranos e desarmar tiranias: o sugestivo é que o *Policraticus*¹¹⁸ de Salisbury, texto com a recomendação, fora publicado em Leiden (1639).

Os filólogos holandeses sabiam que Quintus Curtius não foi testemunha ocular dos eventos: suas fontes são secundárias, são os relatos de cronistas e historiadores gregos que participaram da expedição. Aliás, as quatro maiores autoridades¹¹⁹ para a história de Alexandre escreveram séculos depois da célebre expedição, com base nos

¹¹⁴ **Dosson, S.** *Etude sur Quinte-Curce: sa vie, son oeuvre*. Paris, Hachette. 1887. P.19.

¹¹⁵ Para as referências em Lipsius e Vossius, também. **Dosson, S.** *Idem*. P.20.

¹¹⁶ **Dosson, S.** *Idem*. P.377.

¹¹⁷ **Dosson, S.** *Idem*. Para a fortuna do texto, o segundo apêndice: Quinto Cúrcio na antiguidade e na idade média, da página 357 a 380. A referência a Petrarca está na página 371, a Lorenzo Valla na página 374.

¹¹⁸ *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*. Leyde, 1639. Referência completa em **Dosson, S.** *Idem*. Página 363.

relatos que dela foram legados. Quintus-Curtius foi um romano que elaborou, partindo dos relatos, uma reflexão política em latim. Seu escrito é audacioso porque, feito em pleno período imperial, mostra como Alexandre era supersticioso e como usava a superstição e os vates para enganar seus comandados. Um imperador romano certamente não gostaria que seus subordinados desconfiassem que títulos teológicos-políticos pudessem ser assim usados para enganar ao custo de jogar em risco as instituições de Roma sob seu comando. Por censura, malícia ou por incúria, os dois primeiros capítulos da sua *História de Alexandre* foram perdidos. Sem o prefácio, não é possível atestar, com a certeza de suas declarações, se sua crítica da superstição se valera do conhecimento do *De rerum natura* de Lucrécio ou do *De natura deorum* de Cícero.

Examinemos, primeiro, as possíveis significações do *exemplum* Alexandre em pleno Antigo Regime. Nos historiadores antigos não consta nenhum romano que tenha, individualmente, conquistado tantas terras como Alexandre¹²⁰, muito embora a sociedade romana, em seu conjunto, tenha tido o mais poderoso exército da Antigüidade. Alexandre aparece como aquele indivíduo que teve melhor fortuna no âmbito das conquistas militares, que fora o maior senhor de exércitos e conquistador de terras de todos os tempos. Além disso, aparece como tendo sido educado por Aristóteles¹²¹ e não devemos subestimar o poder simbólico desta filiação para os escolásticos, sobretudo aqueles que se dedicavam à educação dos príncipes e reis. Muitos barões e duques deveram ter lido o texto se projetando em Alexandre, isto é, tomando suas paixões e fúrias como espelho: a edição do duque de Milão, como vimos, tinha até ilustrações!

¹¹⁹ Diodoro, Plutarco, Ariano e Curtius.

¹²⁰ Nem Péricles ou Epaminondas, entre os gregos. Nem Aníbal, o cartaginês. Nem Júlio César ou Otávio Augusto, cujas glórias militares, fascinantes aos olhos da aristocracia militar, foram utilizadas para a derrubada da aristocracia e a instauração da monarquia.

¹²¹ Esta informação não consta em Curtius, porquanto os livros primeiro e segundo de sua *História de Alexandre* foram perdidos. Na biografia escrita por Plutarco consta que Felipe, o pai de Alexandre, libertou e reconstruiu Estagira para que seu cidadão Aristóteles aceitasse ser tutor de Alexandre.

Ora, na prosa de Curtius, o exemplo de Alexandre é contra-exemplo, sobretudo quando lido por filólogos republicanos: com efeito, o romano Quintus Curtius não escreve uma quase epopéia no gênero epidídico para louvar os ditos e feitos de Alexandre mas, sob o pretexto de contar a história das conquistas de Alexandre, descreve o seu movimento de derrota para a superstição, o crescimento do medo, a transição do magnânimo aos acessos de crueldade e ira, ou seja, a derrota de Alexandre para a sua própria insânia, quando buscava ardentemente a glória de ser o maior conquistador de todos os tempos. Mas esta derrota para a superstição é simultaneamente derrota para os vates que lhe tomaram o comando, ludibriando Alexandre e, a pedido do rei, os homens de sua milícia. *Ludibria fortunae*: Curtius mostra como o imperador que mais conquistas militares obtivera, admirado não apenas pelas habilidades guerreiras, já de si bastantes para as valorações agonísticas, mas ainda pela sabedoria que adquirira desde criança aos cuidados de Aristóteles, como este inigualável conquistador, na verdade, teve seu ânimo adoecido pelo medo e pela raiva, ensandecendo em delírios que o fizeram se render à superstição. A pretexto de escrever a *História de Alexandre*, Quintus Curtius publicava, de maneira cifrada, uma crítica aos imperadores em plena Roma Imperial¹²². Não é de se estranhar que Sêneca, embora o tenha lido, não o mencione.¹²³ A prosa de Curtius é uma crítica ao projeto imperialista que estava em curso em Roma e que o historiador sabia fadado ao fracasso.

A leitura que Espinosa faz de Curtius não se resume a encontrar ali o retrato trágico do rei que buscava as honrarias máximas e que da fortuna recebeu a insânia, mas a descrição de um movimento mais amplo de corrupção, o fiasco de um projeto imperial.

¹²² Citamos agora um recolhimento de passagens cifradas, assinaladas por Dosson, que indicam as críticas aos imperadores. “A palavra bem conhecida de César, chamando de <<cidadãos>> os seus soldados revoltados, não foi sem intenção posta na boca de Alexandre; a aventura de Cleopha e de Alexandre devia lembrar aquela de César e Cleópatra, assim como a marcha triunfal de Alexandre fazia sonhar em Antônio que, como Alexandre, imitava Baco.”. **Dosson, S.** *Idem*. Página 305.

Alexandre, que era tido como invencível porque apadrinhado de Júpiter, passou por revezes e sucumbiu de superstição antes mesmo da derrota final¹²⁴. Se Alexandre não tivera controle absoluto sobre as forças que o circundavam, bem poderia perguntar um leitor do Antigo Regime, lendo o texto tal como o introduz Espinosa, algum outro rei terá? O exemplo de Alexandre, por este seu poder simbólico no Antigo Regime, não é apenas um entre outros exemplos singulares que comprovam a tese demonstrada no argumento anterior. Entretanto, não é um exemplo único. Há muitos outros.

“Se pode acrescentar a estes muitos outros exemplos que mostram claríssimamente [*ostendunt clarissime*] o mesmo, a saber, que os homens padecem de conflitos supersticiosos apenas enquanto sentem medo; que todas as coisas que alguma vez cultivaram com vãs credices nada foram além de fantasmas e delírios de ânimos tristes e amedrontados; mas ainda que, nos momentos de máxima opressão do Estado [*in maximis imperii angustiis*], os fazedores de augúrios reinaram com grande poder sobre a plebe e ameaçaram e aterrorizaram os reis. Como isto é bastante conhecido por todos, por agora não insistirei no assunto.”¹²⁵

O exemplo de Alexandre, assim como muitos outros, mostra claríssimamente: (1) que o medo é causa da superstição; (2) que os fantasmas e as credices são delírios provocados por temores intensos de ânimos tristes; (3) que os vates, não os reis, têm poder sobre a plebe nos momentos de corrupção e angústia.

O exemplo de Alexandre na prosa de Curtius permite alargar o primeiro argumento e passar da descrição da produção da superstição no ânimo à investigação dos fundamentos de uma sociedade feita de homens vivendo supersticiosamente.

¹²³ Sobre a presença do texto de Curtius em outros autores romanos, também **Dosson, S.** *Idem*. Há uma hipótese muito verossímil, na página 276, nota 5, segundo a qual Quintus Curtius fora um discípulo e aprendiz de Tito-Lívio.

¹²⁴ **Moreau, Pierre-François.** *Idem*. Página 474. “*Il n’est pas inutile de rappeler qu’au XVII^e siècle, Quinte-Curce jouit, chez les auteurs qui se rattachent à une traditions critique ou sceptique, d’une réputation d’ennemi de la superstition, et ce d’autant plus qu’il traite une matière qui s’y prêtait largement.*” ..

Àqueles que se beneficiam com a superstição e que nos momentos de máxima opressão suplantam reis e tomam o poder, os vates, interessam as opressões sócio-políticas, ou seja, as angústias dos homens. Em outras palavras: os grandes reis, como Alexandre, mesmo nos postos mais alto de comando das corporações militares, correm o risco de padecer da superstição¹²⁶: se os reis sucumbem ao medo, a soberania fica para os adivinhos dos oráculos que, na verdade, ambicionam secretamente este poder.

¹²⁵ **TTPPraef, SO3, p. 6 (10-16)**

¹²⁶ Quintus Curtius, assim, embora nunca tenha sido considerado entre os grandes, mostra, com sua reflexão histórica, como opera uma classe dominante que, além de perda na imoderação dos apetites, busca se amparar em superstições. Ora, esta reflexão sobre as motivações passionais dos dominantes distinguira Salústio e Tácito dos demais. Com efeito, após distinguir Tucídides e Políbio pelo cuidado com a veracidade das fontes, sobretudo com o testemunho ocular e a vivência do evento, Momigliano sugere que, se não podem ser destacados por estes critérios, os romanos se destacavam por outro. *“Por outro lado, Salústio e Tácito podem bem ter sido preferidos quando o interesse era direcionado para a psicologia de uma classe dominante ou de indivíduos dominantes.”* **Momigliano, Arnaldo**. *History between medicine and rhetoric*. In: *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma : Edizioni di Storia e Letteratura, 1987. Página 24.

4.2) O terceiro argumento:

Passemos, então, ao terceiro argumento que se inicia com o enunciado teórico cuja demonstração, segundo Akkerman, foi oferecida nos dois argumentos anteriores. Espinosa o introduz da seguinte maneira:

“Desta causa da superstição segue claríssimamente que todos os homens são por natureza submetidos à superstição (por mais que outros julguem que ela se deriva da idéia confusa que os mortais têm da divindade).”¹²⁷

A causa da superstição, como se demonstrou no primeiro argumento, não é senão o medo. Disto se tira uma conclusão: sendo a causa da superstição o medo, segue claríssimamente que todos os homens são por natureza submetidos à superstição. Mas como foi demonstrado que todos os homens sentem o medo que dá origem à superstição?

No primeiro argumento, pela submissão aos bens da fortuna que desejam imoderadamente, os homens oscilam entre esperanças e medos intensos: vivem angustiados com o medo de perder ou de não conseguir os bens que desejam para viver. No segundo argumento, além disso, partindo do exemplo de Alexandre, mostra como os vates precisam, para obter e manter o poder que ambicionam, de que os homens vivam angustiados [*angustiis*] sob instituições corrompidas. A submissão à superstição, assim, tem certas condições que a fazem surgir naturalmente. Aprofundemos.

Espinosa refuta, ao que parece, a teoria de Lucrecio¹²⁸, quando afirma que a superstição não se deriva da imagem ou idéia confusa que os mortais têm da divindade.

¹²⁷ **TTPPraef, SO3, p.6 (18-21)**

¹²⁸ *Cf. supra: (4.3.1) A “naturalidade” da superstição*

Pelo contrário, como vimos na descrição do primeiro argumento, são estas idéias confusas que, sob a forma do delírio, se derivam do medo¹²⁹.

E quanto às condições sociais e políticas da superstição? Este terceiro argumento do *exordium* nos fornece indicações.

“Mais ainda: visto que o vulgo sempre permanece igualmente miserável e nunca se contenta [*aquiescit*], mas se compraz ao máximo apenas com coisas que nunca o decepcionaram e parecem novas, os homens vivem numa inconstância que já foi causa de muitos tumultos e guerras atroz; porquanto, (como é patente pelo já dito e também pela ótima observação de Cúrcio no livro 4, capítulo 10) *nada rege com mais eficácia a multidão [multitudinem] que a superstição*. Disso se faz que são facilmente induzidos, sob a aparência de religião, tanto a adorar seus reis como deuses, quanto a os execrar como se fossem a peste ou a doença mortal do gênero humano. Visando evitar este mal, foram feitos esforços gigantescos para adornar as religiões, seja verdadeira ou vã, com cultos e aparatos institucionais para que a todo tempo fossem encaradas com gravidade e cultivadas com máxima observância por todos, coisas que, na verdade, os Turcos fizeram com tanto sucesso que consideram os debates como crimes de sacrilégio: tantos são os prejuízos que lá ocupam os juízo de cada qual que não resta lugar algum na mente para a sã razão [*sana ratione*]¹³⁰ ou para duvidar.”¹³¹

A passagem à política parece ser independente da etiologia da superstição. Com efeito, ela se pauta no ensinamento de Curtius (IV,10) e em algo que fora já dito. Ora, onde fora algo dito que tenha deixado patente que “*os homens vivem numa inconstância*

¹²⁹ Cf. infra: (3.1) Exame do delírio (?)

¹³⁰ Espinosa não escreve, à maneira estoica, reta razão [*recta ratio*], mas sã razão [*sana ratio*]. “A *sana ratio* designa não uma razão liberada da perversão trazida pelo pecado original, mas a razão liberada do prejuízo de paixões consideradas como doenças da alma. Medo e esperança em particular são dois afetos fundamentais a partir dos quais os estoicos, como Espinosa, constroem sua teoria das paixões. Ora, o medo e a esperança são duas paixões onipresentes da religião tradicional (cf. notadamente o prefácio do *Tractatus theologico-politicus*) e que engendram inevitavelmente a *fluctuatio animi*. Este distúrbio da alma tinha sido amplamente denunciado pelo estoicismo imperial, aquele mesmo que Espinosa conhece melhor, e notadamente por Sêneca no *De vita beata*, afirmando que <<o soberano bem é situado num lugar onde não entram nem a esperança e nem o medo>>. Enfim, não há em Espinosa razão senão reta, mas a razão pode às vezes ser enfraquecida, adoecida, sem ser, porém, perversa ou louca.” **Lagrée, Jacqueline**. *Spinoza et le vocabulaire stoicien dans le TTP*. In: *Lessico intellettuale europeo: ricerche di terminologia filosofica e critica testuale* : n^o 72, *Spinoziana, Seminario internazionale* : Roma, 29-30 settembre 1995. A cura di Pina Totaro. Firenze : L. S. Olschki, 1997. Página. 97

que foi causa de muitas guerras atrozes” e que sejam *“facilmente induzidos”* a adorar ou detestar os reis?

Examinando o exórdio, encontrei apenas a passagem após a citação de Curtius (V, 4) e (V, 7), no segundo argumento. Espinosa escreve que, de exemplos como aqueles de Alexandre, se pode mostrar claríssimamente que: (1) os homens só são vencidos pela superstição enquanto temem; (2) os fantasmas e as vãs credices não passam de delírios de um ânimo triste e sufocado por temores; e (3) eu cito:

“...mas ainda que, nos momentos de máxima opressão do Estado [*in maximis imperii angustiis*], os fazedores de augúrios reinaram com grande poder sobre a plebe e ameaçaram e aterrorizaram os reis. Como isto é bastante conhecido por todos, por agora não insistirei no assunto”.¹³²

Este trecho apenas é *“aquilo que já foi dito”*¹³³ e que permite as conclusões, ele é o único amparo que temos para explicar a transição do estudo das paixões à política?

Se reexaminamos o primeiro argumento também encontramos fundamentos para a conclusão. Espinosa mostrou que os homens vivem *“numa inconstância”*¹³⁴, que *“oscilam miseravelmente”*¹³⁵, mas não mostrou que esta inconstância *foi causa de muitas guerras atrozes.*¹³⁶ Outrossim, mostrou que os homens, quando ensobrando, se imaginam mui sábios e, no entanto, desde que se amedrontando ou desesperando, qualquer um deles *“facilmente se deixa levar daqui para acolá”*¹³⁷ e todos *“estão dispostos a acreditar seja no que for”*¹³⁸, isto é, *“são facilmente induzidos a adorar e*

¹³¹ TTPPraef, SO3, p.6 (24-35) a p. 7 (1-5)

¹³² TTPPraef, SO3, p. 6 (14-16)

¹³³ TTPPraef, SO3, p.6 (30)

¹³⁴ TTPPraef, SO3, p. 6 (21)

¹³⁵ TTPPraef, SO3, p. 5 (6)

¹³⁶ TTPPraef, SO3, p. 6 (29)

¹³⁷ TTPPraef, SO3, p. 5 (8)

¹³⁸ TTPPraef, SO3, p. 5 (7)

*detestar os reis como se fossem deuses ou demônios*¹³⁹. Ora, esta volatilidade do vulgo, este apego à miríade das coisas supérfluas, devido à fixidez dos afetos passivos que deixam o ânimo oscilando, o deixa predisposto à manipulação, pois facilmente adere a este ou àquele partido.

A conclusão de que esta inconstância *“foi causa de muitas guerras atrozes”*¹⁴⁰, além disso, talvez possa ainda ser obtida da descrição etiológica da superstição como insânia.¹⁴¹ Com efeito, se no primeiro argumento ela era descrita como uma perturbação anímica que deixa o homem angustiado e agitado, já no terceiro argumento há ênfase no comportamento essencialmente agressivo e violento do supersticioso, bem como no hábito de praticar o dolo.

“Segue ainda que ela deve ser variável e inconstante, tal como todos os enganos da mente [*mentis ludibria*] e ímpetos de furor, tanto como só pode ser mantida pela esperança, pelo ódio, pela ira e pelo dolo; não é de se admirar que seja assim defendida, visto que ela não tem origem na razão, mas em afetos passivos.”¹⁴²

Temos assim, na própria etiologia da superstição, fundamentos para as conclusões políticas: da perturbação anímica e do comportamento agressivo se conclui que os homens fazem guerras para defender os delírios ligados aos apetites por bens da fortuna; da disposição a acreditar seja no que for, que sejam facilmente manipuláveis, no que tange à aprovação ou desaprovação dos seus reis como representantes de deuses ou demônios.

¹³⁹ **TTPPraef, SO3, p. 6 (32-34)**

¹⁴⁰ **TTPPraef, SO3, p. 6 (29)**

¹⁴¹ Insânia como irracionalismo agressivo. Nas *Tusculanas*, discutida como a ira que não é decorosa ao guerreiro na batalha. Em Curtius: Alexandre que não cedia à ira e ensandece no episódio da ferida, citado no segundo argumento.

¹⁴² **TTPPraef, SO3, p.6 [21-24]**

Conquanto a etiologia da superstição fundamente as conclusões, Espinosa frisa que a observação de Curtius (IV, 10) as fundamenta igualmente: *nihil efficacius multitudinem regit quam superstitio*.¹⁴³

Lembremos o contexto narrativo em que Quintus Curtius interrompe a narração e formula esta máxima. Alexandre, os vates e a milícia se distanciam das margens do Mediterrâneo e, penetrando no Oriente Médio, chegam aos rios Tigres e Eufrates, sempre em busca de Persépolis, a rica e suntuosa cidade onde moravam o inimigo Dário e seu exército. Cai a noite e o cortejo de Alexandre acampa perto dos rios da Babilônia e eis que, nesta noite, ocorre um eclipse que deixa a lua com a cor do sangue, vermelho amarronzado do ferro em decomposição. Os soldados se assustam e interpretam o eclipse como um recado dos deuses: não podiam mais avançar para aqueles rincões do orbe, deviam voltar, Alexandre desonrara o pai Filipe e a Macedônia, estava louco pela glória e conduziria tudo à perdição.

“Já se esboçava uma sedição quando Alexandre, impassível, mandou chamar generais e chefes de tropa, bem como os vates egípcios [*Aegyptios vates*] que foram obrigados a expor aquilo que sentiam, visto que Alexandre acreditava fossem peritos no céu e nas estrelas. Os vates sabiam muito bem que, no tempo circular das orbes, periodicamente as luzes na lua não chegam quando a lua é tampada ou pela terra ou pelo sol: porém não ensinaram estas causas. Disseram a todos que o sol era dos Gregos e a lua era dos Persas; disseram também que o sumiço da lua prenunciava a derrota dos Persas e passaram a contar antigos casos de eclipses que prenunciavam derrotas persas. Nada mais eficaz que a superstição para comandar a multidão: repleta de homens impotentes, cruéis e volúveis que abraçam a vã religião [*vana religio*] e que suportam mais os vates [*vatibus*] que os generais [*ducibus*]. Cedo as respostas dos vates egípcios foram editadas e em torpor os homens volveram à esperança e à fidiúcia. O rei usou os ímpetos dos ânimos e moveu o acampamento para a segunda vigília.”¹⁴⁴

¹⁴³ **TTPPraef, SO3, p. 6 (31-32)**

¹⁴⁴ **Quintus Curtius. (IV, 10)** “Iam pro seditione res erat, cum ad omnia interritus duces principesque militum fequentes adesse praetorio iubet, Aegyptiosque vates, quos caeli ac siderum peritissimos esse credebat, quid sentirent expromere iubet. At illi, qui satis scirent temporum orbes inplere destinatas vices

O contexto em que a máxima é formulada por Quinto Cúrcio é a descrição lapidar de um uso político da superstição. Mas deve ser levada em conta ainda a significação que adquiria o trecho para leitores seiscentistas, quando havia tentativas tenazes por fazer abafar a nova astronomia heliocêntrica e a nova física matemática.

4.3.1) A “naturalidade” da superstição

O terceiro argumento se abre com a afirmação da “naturalidade” da superstição e a posição entre parêntese daqueles que julgaram que a superstição tivesse origem nas idéias confusas que os homens fabricam de Deus.

“Desta causa da superstição segue claríssimamente que todos os homens são por natureza submetidos à superstição (por mais que outros julguem que ela se deriva da idéia confusa que os mortais têm da divindade).”¹⁴⁵

Quanto à “naturalidade” da superstição, pelo já dito consta que ela é tão natural como o afeto de segurança ou mesmo como os afetos imanentes à razão. Tudo depende da sociedade em que o indivíduo humano habita, dos costumes que a natureza humana se vê constrangida a adquirir, das instituições políticas que impõem operar de acordo com estas ou aquelas afecções. Da mesma maneira que, vimos no estudo do apêndice da

lunamque deficere cum aut terram subiret aut sole premeretur, rationem quidem ipsis perceptam non edocent vulgus. Ceterum affirmant solem Graecorum, lunam esse Persarum, quotiensque illa deficiat, ruinam stragemque illis gentibus portenti; veteraque exempla percensent Persidis regum, quos adversis dis pugnasse lunae ostendisset defectio. Nulla res multitudinem efficacius regit quam superstitio: alioqui inpotens, saeva, mutabilis, ubi vana religione capta est melius vatibus quam ducibus suis paret. Igitur, edita in vulgus Aegyptiorum responsa rursus ad spem et fiduciam erexere torpentes. Rex impetu animorum utendum ratus secunda vigilia castra movit: dextra Tigrim habebat, a laeva montes, quos Gordyaeos vocant.”

¹⁴⁵ **TPPraef, SO3, p. 6 (18-21)**

*Ética*¹⁴⁶, os homens tendem *naturalmente* a abraçar suas ilusões finalistas enquanto, se esforçando por comandar todas as coisas segundo seus apetites, julgam que tudo e todos são meios que ali foram destinados a eles e não indivíduos naturais que coagiram a operar como utensílios de seus apetites humanos. Resta, assim, invocar a discussão sobre a tradição que Espinosa põe sob parêntese no trecho ali acima citado. Quem são estes cujo julgamento está entre parênteses?

A discussão sobre a superstição nunca foi meramente especulativa entre os clássicos. No *De Natura Deorum*¹⁴⁷, por exemplo, Cícero (106-43 a.C) interroga se os supersticiosos convém ou não à conservação da república e contrapõe a religião à superstição com base numa distinção proposta não apenas pelos “filósofos”, mas também pelos “ancestrais do patriciado” [*maiorum*]. Ocorre que esta interrogação de Cícero parece se vincular intimamente com Platão nas *Leis* 10 (900 e 907), em que define a superstição [*deisideimonia*, *deisideimonia*] como opinião errada e enganosa sobre os deuses. Platão oferece seus conceitos sobre os deuses, sua providência e sua justiça, neste mesmo livro 10 das *Leis* e, depois, afirma que na república devem ser tomadas como crimes aquelas opiniões que com elas não coincidem. No *De natura deorum*, prevalece esta matriz que insiste em identificar a superstição e a religião pelas opiniões. Em (I, 42), por exemplo, Cícero se volta contra os ateus Diágoras e Teodoro afirmando que julgam poder acabar com a superstição aderindo ao ateísmo, mas assim acabam também com a religião porque esta consiste no culto dos deuses.¹⁴⁸ Com efeito, se as imagens e cultos da superstição suscitam medo no ânimo, as imagens e cultos da religião suscitam a reverência e o respeito pelos deuses no ânimo.

¹⁴⁶ Cf. *infra*. (3.2) *Comparação com o apêndice da primeira parte da Ética*.

¹⁴⁷ As referências de Cristofolini são: *De Natura Deorum*, (I, 2), (I, 42), (II,28), (III, 25). A referência de Akkerman é (II, 71). Ver também II, 72.

¹⁴⁸ **Marco Túlio Cícero**. *De natura deorum*. I (42) “... *horum enim sententiae omnium, non modo superstitionem tollunt, in qua inest timor inanis deorum, sed etiam religionem quo deorum cultu pro continetur*”. A passagem mostra que Cícero traduz *deisideimonia*, cuja significação é *temor das divindades*, por *superstitio timor inanis deorum*.

Observemos, pois: (1) que Cícero, como outrora Platão, pensa a religião e a superstição a partir da presença de uma imagem ou idéia dos deuses e, em seguida, pelos cultos ou cerimônias que são feitos por aqueles que têm estas idéias confusas; (2) que para Cícero o ateísmo, sendo a ausência da imagem ou da idéia de divindades, bem como de cerimônias de sacrifício e louvor, no seu combate às ilusões da superstição combate também a religião e, por isso, é pior para a república que a superstição, porquanto esta tem em comum com a religião o fato de acreditar nas imagens das divindades e de prestar cerimônias em seu louvor; observemos, a partir disto, que esta opinião de Cícero contra o ateísmo e em favor da superstição será refutada por Plutarco (46 a 122 d.C) que no *Da superstição*¹⁴⁹ [PERI DEISIDAIMONIAS] defende que os supersticiosos são mais nocivos que os ateus¹⁵⁰.

Mas, sobretudo, observemos que, contemporâneo de Cícero, Lucrecio¹⁵¹ (94 -49 a.C) é precisamente aquele que sugere que as imagens dos deuses são todas composições ou pinturas que o nosso cérebro faz com os átomos e que não distingue a *religio* da *superstitio*: no *De rerum natura*, *superstitio* nem aparece e seu sentido é reduzido ao de *religio*. Observemos que em Sêneca (+-1 a.C a 65 d.C), no *De clementia*,¹⁵² há apenas uma breve passagem em que a *superstitio* é condenada e a *religio* salvaguardada, sem que sejam definidas: escrita elíptica parecendo indicar que Sêneca pressupusesse em Nero o conhecimento da distinção ciceroniana e, como se trata de um escrito de preceitos que foi destinado a Nero e prefigura os “espelhos de

¹⁴⁹ Há um tratado posterior [*Non posse suaviter vivere*] em que escreve Plutarco que a superstição é melhor que o ateísmo porque sem imagem de deuses se evaporam as esperanças, gratidões e tranqüilidades. **Veyne, Paul.** *Prodígues, divination et peur des dieux chez Plutarque.* In: *Revue de l'histoire des religions.* 216 -4/1999, p.387 a 442. Reparemos que a tese de Cícero reaparece, mas com as nuances galênicas do médico que foi Plutarco.

¹⁵⁰ **Plutarco.** *On superstition.* (Parágrafo 2). “O ateísmo é uma aparência de razão λογος εστι διεπεινομενον]. A superstição é uma paixão gerada de uma opinião errada sobre a razão [πατος εκ λογου ψευδους εγγεγνημενον].”

¹⁵¹ As referências de Akkerman são *De Rerum Natura* (3, 59-73; 83-84), (5, 890-891; 897-898), (5, 1203; 6, 68-78), (6, 58-67). As referências de Cistofolini são: *De Rerum Natura* (I, 101) (I, 931-932) (III, 25).

¹⁵² **Sêneca.** *De Clementia.* (2, 5, 1). A referência é de Akkerman.

príncipes”, podemos supor que *religio* e *superstitio* aparecem como categorias jurídicas. Desde a discussão de Platão, nas *Leis*, era uma definição jurídica que se buscava.

Em todos os autores: (1) A distinção entre superstição e religião e suas definições se concentram na verdade ou falsidade das opiniões; como se a distinção pelo verdadeiro e pelo falso passasse pelo crivo dos simulacros; (2) De Platão a Sêneca, passando por Cícero, os supersticiosos, por suas opiniões e cerimônias falsas, devem ser punidos pelo direito civil, ao passo que os religiosos devem ser tidos como meritórios também por suas cerimônias e opiniões que estão de acordo com o direito civil. Os ateus, aqueles que não se devotam a imagens e cerimônias algumas, exceto para Plutarco¹⁵³, são piores que os supersticiosos. (3) Em Lucrécio, esta distinção entre opiniões e cerimônias verdadeiras ou falsas se torna impossível, pois todas são castelos de areia destinados a se desmoronar e esboroar.

Estas são as tradições que Quinto Cúrcio e Plutarco¹⁵⁴ recebem. Nutrindo-se destas tradições é que compuseram, com base nos relatos antigos, suas obras sobre Alexandre. Em ambas, existe o vitupério da luxúria e da superstição de Alexandre. No caso de Plutarco, a biografia serve de contra-exemplo, dissuade de seguir o caminho de Alexandre, ao menos no que concerne à sua licenciosidade e à sua credulidade excessiva. No caso de Quinto Cúrcio, o vitupério é ao mesmo tempo um discurso no gênero deliberativo que mostra como o uso político da superstição pelos governantes pode lhes fazer correr o risco de perder o poder para os adivinhos de que passam a depender. Mas mostra também que, apesar de nociva à república, a superstição é sempre utensílio da dominação promovida por alguns: “*não há meio mais eficaz de governar a multidão*”, afirma Quintus Curtius. Se este historiador teve a maestria de mostrar a superstição como uma das causas da morte da política na Antiguidade, também teve de

¹⁵³ Esta opinião de Plutarco foi retomada por Pierre Bayle nas *Divagações sobre os cometas*.

mostrar que era mais fácil dominar com ludíbrios uma multidão de supersticiosos do que assembleias de cidadãos ou de senadores avisados.

Espinosa, com o *Teológico Político*, muda completamente o foco da discussão, na medida em que a desloca do campo das opiniões e simulacros para o campo dos afetos e da prática [*quicquid dicant alii, qui putant, hoc inde oriri, quod omnes mortales confusam quandam numinis ideam habent*]. Aqui não só Lucrécio, mas todos os clássicos que trataram da questão sob parêntese. Porque estão todos os antigos neste parêntese?

Porque Espinosa desloca a interrogação do campo das opiniões, uma vez que neste campo as diferenças e oposições são constitutivas. No campo das paixões e opiniões vale a máxima: “*cada cabeça uma sentença e são tão diversos os juízos como os paladares*”¹⁵⁵. As máximas não são demonstrações, mas são sinais de que existe uma experiência coletiva acumulada daquilo que é demonstrado.

Este deslocamento do campo das opiniões para o campo da prática conduz, por fim, precisamente, ao capítulo XX em que Espinosa demonstra a tese enunciada no subtítulo e na *propositio* do prefácio¹⁵⁶. No capítulo XX, Espinosa defende que para a conservação da segurança, bem como para o crescimento das riquezas econômicas que dependem do florescimento das artes e das ciências, a República não pode ter leis sobre questões teóricas, para julgar e punir homens pelas opiniões que têm sobre Deus e, em

¹⁵⁴ No caso de Plutarco, deve ser levado em conta o tratado sobre a superstição [*deisidaimonia*] que é atribuído a Teofrasto, o discípulo de Aristóteles.

¹⁵⁵ **TTP20, SO3, p.239 (24-25)**

¹⁵⁶ O título é: “*Tratado Teológico-Político*, contendo algumas dissertações, nas quais demonstra-se que a liberdade de filosofar não apenas pode ser concedida preservando-se a piedade e paz da República: mas ainda que ela não pode ser suprimida senão com a supressão da paz da República e da piedade”. Se interpretarmos a sentença conforme às tábuas aristotélicas de modalidade lógica dos enunciados, notaremos que ela passa do possível ao necessário. A República pode conceder a liberdade e com isto manter a piedade e a paz social salvas. Contudo, logo em seguida passamos ao necessário: um objeter poderia defender que é possível haver piedade e paz social numa República que tolhe a liberdade de pensamento dos seus cidadãos ou, ainda, um outro poderia defender que é impossível à República salvar a piedade e a paz social se concede aos cidadãos a liberdade de pensamento. Por isso Espinosa passa ao necessário, para demonstrar que: se a República suprimir a liberdade de pensamento, com isto suprimirá

âmbito mais geral, pelo que quer que sintam ou pensem¹⁵⁷. Mas a República deve ter leis para julgar e punir aqueles cuja prática for de injúrias, perseguições e atentados contra outros homens, sejam quais forem as opiniões que os criminosos tenham. As leis sobre questões teóricas, sancionando quais opiniões são sagradas ou não para a República, gradualmente coíbem a liberdade de expressão, a liberdade de sentimento e pensamento e, assim, geram a diminuição da potência dos cidadãos, das ciências e artes, da economia e da república em geral. Mas, para chegar a estas conclusões, Espinosa redefine a superstição e a religião ao longo da obra.

Superstição e religião são distinguidas no plano das obras, isto é, no plano das operações que efetivamente cada um realiza em meio aos outros. A religião se mede pela prática da caridade e a superstição pela prática da agressão, independente das imagens que os homens tenham. Um supersticioso e um religioso, assim, podem ter a mesma idéia confusa e podem cultivar as mesmas cerimônias, pois não se definem e nem se distinguem pelas opiniões e cerimônias que acatam, mas pelas operações e obras que fazem nas relações com os outros em sociedade.

Refutando as teses antigas sobre a superstição e a religião, Espinosa desautoriza aquilo que autorizavam: usar os conceitos como categorias jurídicas e, partindo disso, identificar a religião e a lei civil com as imagens e cerimônias de uma casta sacerdotal e a superstição com as imagens e cerimônias de todas as outras que esta casta decretasse como inimigas.

Se a redefinição de Espinosa leva à dissolução de todo uso jurídico e político destas categorias, próprio das elaborações teológicas, de tal maneira que o poder soberano não se ocupe mais com distinguir opiniões, falas e cerimônias supersticiosas

necessariamente a piedade e a paz social. Espinosa demonstra que liberdade, piedade e paz social estão entrelaçadas de tal maneira que, numa República, uma não se efetiva nem é instituída sem as outras.

¹⁵⁷ Cf. *infra*: (4.2) *Angústias*.

daquelas religiosas, mas se ocupe em distinguir práticas de acordo com leis laicas, como fica a questão filosófica da distinção?

Fica para o âmbito do privado, para que os indivíduos possam avaliar e distinguir, com liberdade de pensamento e sentimento, a idéia verdadeira da falsa. Não é a república que oferece esta definição, não é uma casta que impõe sua opinião pela tomada do poder da república e elege as opiniões e as cerimônias falsas cujos cultores determina perseguir e exterminar: isto gera a impiedade, angústia dos cidadãos e a estagnação das artes e ciências. A república oferece a garantia de que todos os seus cidadãos são livres para pensar e sentir em questões religiosas e que só são reputados criminosos indivíduos e seitas que atentam contra esta liberdade e contra a soberania da república. Os cidadãos, salvaguardados por estas garantias, cumprem seus deveres públicos e desfrutam da segurança e desta e outras liberdades que proporcionam o aumento da segurança e da potência da sociedade democrática.

5) Conclusão

A teoria da superstição exposta no *exordium* é a explicação política das oscilações anímicas que caracterizam a superstição. O apoio em Quinto Cúrcio significa introduzir a superstição mais como questão política que moral, porquanto o historiador foi o primeiro a afirmar que não há nada “*mais eficaz para governar a multidão do que a superstição.*”¹⁵⁸

O primeiro argumento, se destacado dos demais, poderia sugerir que o autor fosse condenar a natureza humana, julgando-a vítima dos vícios de sua suposta vontade irremediavelmente corrompida e condenada a repetir os ciclos entre esperanças-medos e vaidades. Contudo, os dois outros argumentos mostram como as instituições monárquicas coagem mesmo os monarcas a repetir os ciclos anímicos e se deixar dominar pelos apetites imoderados. Por isto é que o tema do *Tratado Teológico-Político*, apresentado na *propositio*, não é senão a contraposição entre o regime monárquico e a república livre.

Não há outra maneira de explicar o conteúdo da *propositio* que é a apresentação desta contraposição senão encontrando, na própria teoria da superstição apresentada no *exordium*, a vinculação entre paixões e instituições políticas. Com efeito, a *propositio* é aquela parte do prefácio “*onde o tema do livro é deduzido da teoria precedente*”¹⁵⁹. Ora, se não estivesse assentado, na teoria precedente, que as paixões que caracterizam a superstição são também instituições políticas por meio das quais os homens se deixam manipular e são efetivamente manipulados, então nada justificaria deduzir que os remédios para as superstições são instituições republicanas no lugar das monárquicas.

¹⁵⁸ **TTPPraef, SO3, p.6 [31-32]**

¹⁵⁹ *Vide infra (1.2) A divisão de Akkerman.*

“A passagem do exórdio à segunda parte do Prefácio é muito bem feita. Os remédios que foram inventados nas monarquias contra as conseqüências funestas da superstição são pintados como piores que suas causas. Empregando-os, os Turcos chegaram ao cúmulo da miséria.”¹⁶⁰

Que remédios foram estes? Certas instituições que visam homogeneizar, numa sociedade particular, dogmas teológicos estabelecidos pelo poder, instituições que se caracterizam pelo controle máximo das opiniões e sentimentos. Em outras palavras, uma política teológica que se totaliza a ponto de absorver todo o social e operar anulando, pelo controle dos ânimos, toda iniciativa de divergência ou contestação dos dogmas teológicos e do poder político que os institui. No caso dos Turcos, escreve Espinosa, chegaram a considerar crime de sacrilégio mesmo que algum cidadão duvidasse: esta legislação teológica sobre o saber impediu que restasse algum *“lugar para a sã razão”* nos ânimos.

Tais remédios se mostram piores que a superstição, porque são instituições políticas que coagem os homens à irracionalidade, a persistir nos ciclos passionais da superstição. Remédios aparentemente capazes de resolver as tensões sociais inerentes a uma explosiva sociedade de homens submetidos à superstição, ou seja, aparentemente capazes de resolver as *“guerras atrozes”* a que a inconstância supersticiosa levou quando foi utilizada por vates que exortavam os homens a adorar ou detestar seus governantes como se fossem deuses ou demônios. Porém, na verdade são venenos que perpetuam a superstição, condenando os homens à insânia, na medida em que *“o grande segredo do regime monárquico é manter a demência dos súditos sob o tendencioso nome de religião.”*¹⁶¹

¹⁶⁰ Akkerman, Fokke. *Idem.*

¹⁶¹ TTPPraef, SO3, p.7 (6-10)

Em vez das instituições monárquicas, assim, Espinosa propõe como remédios as instituições republicanas que garantem a segurança de que os homens precisam para cultivar a liberdade. Para vislumbrar o impacto da proposta de Espinosa, lembremos que estavam em pauta os conflitos que a historiografia posterior nomeou “guerras de religião” conflitos que estouraram no processo mesmo de construção histórica dos “Estados Absolutistas”. Ninguém punha em dúvida, não abertamente, que a solução para os conflitos fosse a centralização monárquica, de Bodin a Hobbes. Afirmar que esta centralização tornaria o problema mais agudo e, mais ainda, afirmar que somente instituições republicanas e laicas poderiam resolvê-los, eis algo que explica os anátemas dos teólogos do Antigo Regime. Tal afirmação, no entanto, vinha de um cidadão de uma república livre, de um cidadão que se esforçava por defendê-la. A Inglaterra foi, em 1665, vítima de um golpe que liquidou a república que tinha sido instituída com a revolução gloriosa e a França estava sob Luis XIV: entre as potências econômicas e militares do mercantilismo, assim, restava apenas a Holanda¹⁶² mantendo uma política republicana e laica. Espinosa, na *propositio*, afirma que seu *Tratado Teológico-Político* é uma manifestação de gratidão por ser útil à conservação da república holandesa demonstrar que a segurança e a liberdade estão ligadas de tal maneira que a conservação de uma leva à conservação da outra e, inversamente, a supressão de uma leva à supressão da outra. Por fim, justifica esta dedicatória, denunciando tentativas de derrubar a república e instituir um regime teocrático. Os magistrados calvinistas, em sua ortodoxia, censuraram a publicação e venda do texto em Amsterdã.

A *propositio* tem três momentos:

¹⁶² **Akkerman, Fokke.** “Naturalmente, a Holanda não era uma democracia ideal e Espinosa tampouco diz isto. Se ela fosse, não seria preciso o livro que o autor vai escrever. Em todo caso, porém, a liberdade religiosa era garantida pelo tratado que fundou o Estado, a União de Utrecht de 1579. As autoridades freqüentemente respeitavam esta liberdade, por princípio e por necessidade. Para citar um aspecto apenas, em Holanda era possível se contentar com o casamento civil, declarar nascimentos e óbitos às autoridades civis, enfim, era possível viver fora de toda Igreja sem encontrar grandes dificuldades.”

(1) Enunciação do tema do *TTP*: contraposição entre regime monárquico e república livre;

(2) Elogio e dedicatória, no *genus deliberativus*, à Holanda;

(3) Denúncia de tentativas de derrubada da República e imposição de teocracia.

Qual é o propósito do *Tratado Teológico-Político*? Demonstrar que somente as instituições republicanas permitem aos homens viver em segurança e com liberdade e, também, que as instituições monárquicas coagem os homens a viver no medo (portanto sem segurança) e na superstição (portanto sem liberdade).

Concluamos. Constatamos que a apresentação deste tema, na *propositio*, vem sob a forma de uma dedução a partir da teoria da superstição do *exordium* e que esta teoria tem a peculiaridade de nos fazer pensar a superstição nas oscilações psicológicas e, simultaneamente, no uso político que é feito destas oscilações. As superstições são paixões, mas são também instituições políticas [*mores et institutos*]. Por isso mesmo é que Espinosa se apóia em Quinto Cúrcio. As superstições são os súditos oscilando e delirando, mas são também os vates obrigando os súditos a oscilar para que os governantes sejam imaginados como deuses e demônios. Em outras palavras, a superstição, como experiência psicológica de indivíduos, não é separável da superstição como sacralização da política. Os remédios para a superstição, assim, não podem ser senão instituições republicanas laicas que permitam aos indivíduos viver segura e livremente.

6. *Segurança e Fortuna*

6.1) A segurança na sociedade

Examinemos o sentido da segurança na sociedade. No capítulo III do *TTP* lemos o seguinte:

“Não é de se admirar, pois a finalidade de toda sociedade e *imperium* é (como foi dito e como mostraremos mais amplamente depois) viver segura e comodamente¹⁶³; porém o *imperium* não subsiste senão por leis que devem ser obedecidas por todos; se cada um e todos os membros da sociedade quisessem se eximir da obediência às leis, a sociedade se dissolveria e o *imperium* se destruiria.”¹⁶⁴

Foi dito antes, como se lê ali no parêntese, que a segurança é aquilo pelo que os homens vivem juntos em sociedade. Foi dito neste mesmo capítulo III, pouco antes:

“Mas os meios que servem para viver seguramente e conservar o corpo se situam, sobretudo, entre as coisas externas e assim são chamados de dons da fortuna [*dona fortunae*], porque dependem maximamente da direção das coisas externas que ignoramos: nisto o estulto é tão feliz ou infeliz como o prudente. Contudo, para viver seguramente e evitar a injúria de outros homens, bem como de brutos, a direção humana e a vigilância podem ajudar muito. Para isto, experiência e razão já ensinaram que não há meio mais certo que formar uma sociedade com leis certas, ocupar uma região do mundo e juntar todas as forças como se num corpo, a saber, o corpo da sociedade.”¹⁶⁵

¹⁶³ Sobre os *commoda*. TIE, 5, (18) “... eu via as comodidades que são adquiridas com as honrarias e riquezas [*videbam nimirum commoda, quae ex honore ac divitiis acquiruntur.*]” .

¹⁶⁴ TTP3, SO3, p.48 (12-18)

¹⁶⁵ TTP3, SO3, p. 47, (9-18)

Espinosa, quando afirma a segurança como fim da sociedade, afirma que a sociedade opera proporcionando aos indivíduos uma certa regularidade na fruição dos dons da fortuna [*dona fortuna*]. Se mais indivíduos desta sociedade experimentam segurança ou se menos e, pelo contrário, mais experimentam o desespero, isto decide se a sociedade como um todo é mais ou menos dependente da fortuna.

“Na verdade, para formar e conservar a sociedade se requer engenho e vigilância não medíocres e por isso será mais segura [*securior erit*], mais constante [*magis constans*] e menos submetida à fortuna [*minusque fortunae obnoxia*] aquela que é fundada e dirigida maximamente por homens prudentes e vigilantes. Pelo contrário, aquela que consta de homens com engenho rude depende maximamente da fortuna e é menos constante.”¹⁶⁶

Quanto mais indivíduos vivendo em segurança e com prudência, tanto mais a sociedade é soberana para se autodeterminar e quanto mais indivíduos em desespero, tanto mais submetida à fortuna e regida por forças externas. Mas não é só isso: quanto mais fundada e dirigida por homens prudentes, tanto mais sua divisão do trabalho e sua produção econômica são capazes de proporcionar a segurança de seus cidadãos e, vice versa, quanto mais rude a divisão do trabalho, tanto mais desesperados que, não fruindo dos dons da fortuna, são joguetes das forças exteriores. Que a divisão do trabalho esteja em questão aqui, não será provado fazendo alusão ao fato de que o partido republicano que Espinosa defendia contra monarquistas transformara a Holanda em potência econômica que lutou pela hegemonia do capitalismo mercantil com a Inglaterra e com a França e que poderia, não fosse a derrubada do governo republicano, ter tomado a dianteira da Inglaterra. Não vamos argumentar com base no contexto externo agora, porque podemos encontrar o critério interno do texto que nos leva à questão econômica

¹⁶⁶ TTP3, SO3, p. 47, (9-18)

seguindo a indicação daquele parêntese acima que nos assinalava inferir mais adiante uma prova mais ampla de que a segurança é o propósito de toda e qualquer sociedade¹⁶⁷. Esta inferência é feita no capítulo V, onde escreve:

“A sociedade é utilíssima e também absolutamente necessária, não só porque nos protege dos inimigos, mas também porque nos poupa muitos esforços; de fato, se os homens não quisessem se entreajudar, faltar-lhes-ia tempo e arte para, na medida do possível, se sustentar e conservar. Com efeito, os homens não são igualmente aptos para fazer todas as coisas nem cada um deles se basta para preparar aquilo de que carece maximamente para se conservar. Para cada um deles, eis o que digo, faltariam as forças e o tempo se sozinho devesse arar, semear, colher, cozinhar, tecer, costurar e fazer sozinho muitas outras coisas que são necessárias para o sustento da vida, e nem falo aqui das artes e ciências, que também são sumamente necessárias à perfeição da natureza humana e à sua beatitude.”¹⁶⁸

Que podemos concluir destas passagens pelos capítulos III e V? Que a segurança do indivíduo só pode ser obtida em meio a uma formação social cuja divisão do trabalho e produção econômica proporciona os bens ou dons da fortuna. Mas também que quanto mais indivíduos vivendo em segurança, ou seja, se beneficiando de instituições que lhes permitem renovar periodicamente a fruição e júbilo dos bens de fortuna que esperam, tanto mais potente é a sociedade. Por isso a segurança é a finalidade da sociedade e da política, como vimos na assertiva do capítulo III, por isso as instituições devem ser arranjadas de tal maneira que todos os cidadãos possam periodicamente fruir dos bens da fortuna e nenhum, desde que respeitando as instituições, seja lançado no desespero dos desafortunados.

Isto significa que Espinosa esteja conjurando a fortuna? De jeito nenhum. Aquilo que Espinosa opera nos capítulos III e V é uma disjunção conceitual entre aquilo

¹⁶⁷ A diferença existe entre aquelas cujo propósito é a segurança de todos os cidadãos e aquelas cujo propósito é a segurança de um ou alguns.

¹⁶⁸ **TTP5, SO3, p. 73 (13-24)**

que se entende pela noção de *fortuna* e aquilo que se entende pela noção de bens da fortuna [*bona fortunae, haec tria*].

6.2) Definição da fortuna

Aprofundemos. Está bem assentado que Espinosa não esconjura a fortuna ao oferecer sua definição no capítulo III, isto é, que o conceito, no capítulo III, não contradiz a experiência, descrita no prefácio.¹⁶⁹ Como escreveu Jacqueline Lagrée sobre o conceito de fortuna, tal como aparece no capítulo III do *TTP*:

“A fortuna designa a variabilidade dos eventos susceptíveis de nos aparecer bons ou maus. (...) Se a lista dos bens da fortuna é clássica (saúde e segurança exterior), a fortuna não é qualquer coisa que seja preciso vencer, à diferença das posições do Pórtico.”¹⁷⁰

No capítulo III, a definição de fortuna não contraria a experiência de que coisas inesperadas e inopinadas nos acontecem todos os dias, coisas fortuitas de que não fazíamos imagem ou opinião nem em sonhos. Mas a definição, se lemos no contexto mais amplo do capítulo, desvincula o surgimento dos bens da fortuna destes eventos fortuitos e, sobretudo, da imagem de que fossem secretamente regulados por uma pessoa chamada fortuna.

Os conceitos surgem para mostrar que os homens não são o centro da criação, porquanto somente refutando pela raiz esta opinião se pode retirar deste ou daquele

¹⁶⁹ Sobre a teoria crítica da fortuna de Espinosa. **Moreau, Pierre-François**. *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. Paris: Presses universitaires de France, 1994. 1. ed. Páginas 477 a 480.

¹⁷⁰ Jacqueline Lagrée cita, na nota 30, a frase de Sêneca no *De constantia* <<*vincit nos fortuna nisi tota vincitur*>>. **Lagrée, Jacqueline**. *Spinoza et le vocabulaire stoïcien dans le TTP*. In: *Lessico intellettuale europeo: ricerca di terminologia filosofica e critica testuale* : n^o 72, *Spinoziana, Seminario internazionale* : Roma, 29-30 settembre 1995. A cura di Pina Totaro. Firenze : L. S. Olschki, 1997. Página. 97.

povo a pretensão de se imaginar preferido por Deus, à exclusão dos demais¹⁷¹. Esta opinião reaparece formulada no capítulo VI: os homens se imaginam causa final da vontade de Deus, como se a vontade de Deus tudo fizesse e dirigisse tendo como fim as paixões do homem.

Espinosa apresenta cinco definições: governo de Deus [*Dei directio*]¹⁷², auxílio interno, auxílio externo¹⁷³, eleição e fortuna.¹⁷⁴ Estas quatro últimas definições são derivações imanentes da definição de governo de Deus.

O auxílio interno é o próprio *conatus* e só se conserva na relação com a potência de outros modos finitos ou coisas naturais. Mas se a linguagem de “*auxílio externo*” parece sugerir que Deus os destinasse a nos servir, o contexto exclui esta imagem. Pois, se todas as coisas naturais, assim como os homens, se esforçam por se conservar em seu ser, então assim são dispostas pelo governo de Deus que nada produz e governa tendo

¹⁷¹ Um dos principais alvos de Espinosa era a teoria da predestinação dos calvinistas que a forjaram com uma leitura enviesada do velho testamento, leitura que, se diga de passagem, Espinosa mostrou absurda com o exame filológico dos códices hebraicos. Para os conflitos dos republicanos com a ortodoxia calvinista, desde o Sínodo de Doordrecht. **Mugnier-Pollet Lucien**, *La philosophie politique de Spinoza*. Paris, Vrin, 1976. Para o estudo da filosofia política de Espinosa como tomada de posição neste conflito. **Balibar, Etienne**. *Spinoza et la politique*. 2ème éd. Paris: Presses universitaires de France, D.L.1990

¹⁷² **TTP3, SO3, p. 31 [34-35] a p.32 [1-6]**. “Por governo de Deus [*Dei directionem*] entendo a ordem fixa e imutável da natureza, ou seja, a concatenação das coisas naturais: acima dissemos e já mostramos em outro lugar que as leis universais da natureza, segundo as quais todas as coisas são feitas e determinadas, nada são além dos decretos eternos de Deus que envolvem sempre verdade e necessidade eternas. Dizemos o mesmo, assim, quando dizemos que todas as coisas são feitas pelas leis da natureza ou que todas são ordenadas pelo decreto e governo [*directione*] de Deus.”

¹⁷³ **TTP3, SO3, p. 32 [6-16]** “Em seguida, visto que a potência de todas as coisas naturais nada é além da potência mesma de Deus, pela qual todas as coisas são feitas e determinadas, segue disto que: tudo que o homem, também parte da natureza, consegue como auxílio para a conservação de seu ser [*ad suum esse conservandum*], ou que lhe é oferecido pela natureza sem que nada faça, tudo isto lhe é assim disposto pela só potência divina, seja enquanto opera por meio da natureza humana, seja enquanto opera por meio de coisas outras que a natureza humana. Portanto, o que quer que a natureza humana pode fazer para conservar seu ser [*ad suum esse conservandum*] com sua só potência, podemos chamar de auxílio interno de Deus e de auxílio externo de Deus tudo aquilo que para sua utilidade consegue da potência das causas exteriores.”

¹⁷⁴ **TTP3, SO3, p. 46, (22-24)**. “Pois, como ninguém opera, senão de acordo com a ordem predeterminada da natureza, ou seja, de acordo com o governo e decreto eterno de Deus, segue disto que ninguém elege para si uma determinada maneira de viver, nem faz algo, senão por uma vocação singular de Deus que elege este para esta obra [*hoc opus*] ou aquela maneira de viver [*ratio vivendi*] diferente dos outros. Por fortuna entendo nada outro que a direção de Deus, enquanto por causas externas e inopinadas dirige as coisas humanas.”

em vista uma finalidade¹⁷⁵: cada coisa é produzida para conservar sua natureza e não para conservar a natureza das outras. Resulta absolutamente impossível que os homens, “*também partes da natureza*”¹⁷⁶ tenham um poder absoluto de submeter todas as coisas naturais ao serviço de seus apetites, pois estas coisas, se esforçando por conservar o seu ser, se juntas forem mais potentes podem se opor aos imperativos humanos. Ora, um tal conceito para pensar a experiência de interação dos homens com as outras coisas naturais certamente poderia ter mostrado a ilusão de um projeto de domínio absoluto da natureza como aquele esboçado na Royal Society, se tivesse sido entendido e propagado por Oldenburg e os demais “*crístãos razoáveis e cordatos*” que leram a primeira edição do *TTP* e ficaram escandalizados. A fortuna não cessa, ou seja, a possibilidade de que as forças naturais se voltem contra os homens e lhes imponham condições adversas à sua conservação está sempre iminente desde que os homens ignorem sua natureza e potência, bem como a conexão das causas¹⁷⁷ Espinosa insiste nessa impossibilidade de que os homens por decreto divino sejam ou possam se tornar “*império num império*”.

Mas não só: os homens só se podem autogovernar por auxílio interno de acordo com determinadas circunstâncias naturais que são o auxílio externo que eles não podem controlar: estas circunstâncias são corpos individuais simultâneos [*rerum omnium*

¹⁷⁵ Esta definição do direito natural da coisa finita pela sua potência de autoconservação, além de refutar pela raiz o finalismo e a crença de que Deus elegeria uma nação de sua predileção à exclusão de outras, também consiste no fundamento da concepção democrática. Com efeito, longe de fundamentar alguma espécie de egoísmo, permite mostrar que relações de escravidão e servidão são contrárias à natureza humana e que o servo ou o escravo não opera tendo os apetites de seu senhor como finalidades, pois a relação servil ou escrava é uma instituição do direito civil que contraria o seu direito natural. Se o servo ou o escravo se mantém na relação, o faz para conservar o seu próprio ser. Esta definição de direito natural contrasta com o jusnaturalismo finalizado de Aristóteles que, na *Política*, afirmava a escravidão como uma relação natural e o escravo como naturalmente determinado a existir e operar tendo como finalidade a existência de seu senhor. De se notar que é precisamente esta definição de direito natural que permite a Espinosa deduzir que a democracia, formação social e política cujo fundamento é a liberdade de cada um e todos, que a democracia é o “*mais natural dos regimes*”, pois nela os homens não existem senão para si mesmos.

¹⁷⁶ **TTP3, SO3, p. 46 (8-9)**

¹⁷⁷ Este é o realismo a que nos convida a política espinosana, realismo oposto às ilusões finalistas que nada mais são senão a conjuração mítica e ilusória da fortuna: sonhar os homens causa final de todas as coisas, sonhar todas as coisas naturais sendo destinadas a servir aos homens, e assim se tem o sonho de prosperidades pré-estabelecidas, de progressos garantidos.

naturalium]¹⁷⁸ cada um dos quais se esforçando por conservar o seu ser. Os conceitos de eleição e fortuna se derivam dessa conjunção¹⁷⁹: a fortuna é o governo dos homens, quando são joguetes dos corpos exteriores que imaginam dominar. Este é o seu quinhão, esta a sua eleição quando se perdem na soberba e na ilusão. Já outra é sua eleição quando, conhecendo sua inserção na natureza, ou seja, a conexão das causas imanentes, com virtude se autodirigem dependendo minimamente da potência das coisas exteriores, ou seja, da fortuna. Acresça que os bens que os homens desejam imoderadamente e que no prefácio apareciam como dependentes da fortuna podem ser produzidos e obtidos de maneira a que os homens não dependam tanto das forças exteriores. A saber, a formação da sociedade pode ser tal que a produção interna garanta a seus indivíduos a fruição destes bens. Para o supersticioso, tal como descrito no prefácio, estes bens aparecem como dependentes de uma pessoa volúvel como a fortuna, mas no capítulo III é demonstrado que dependem da sociedade, não da fortuna.

¹⁷⁸ TTP3, SO3, p.46 (6)

¹⁷⁹ Tanto a definição de eleição como a definição de fortuna são derivadas das definições de auxílio interno e auxílio externo de Deus. Portanto, ambas são derivadas do enlaçamento entre as potências humanas [*auxilium internum*] e as potências das coisas exteriores [*auxilium externum*] que as potências humanas buscam adaptar para se conservar. Não são derivações lineares paralelas, ou seja, não há identidade, de um lado, entre auxílio interno e eleição nem, de outro, entre auxílio externo e fortuna. Do entrecruzamento necessário entre auxílio interno e auxílio externo são derivadas as definições de eleição e fortuna.

6.3) Bens da fortuna?

Se está assentado que o conceito definido no capítulo III não contraria a experiência da fortuna evocada no prefácio, resta mostrar que a redefinição acarreta uma mudança de percepção,¹⁸⁰ pois se a experiência da fortuna é aquela onde se sedimentam as projeções que os homens fazem de pessoas divinas, daquela maneira com que no prefácio Espinosa descrevia como os supersticiosos chegam, na sua ânsia pelos bens da fortuna, a querer forjar, para seu lucro, negociatas com Deus, o conceito cuja definição é a receita para que qualquer um o construa com o fito de pensar esta mesma experiência faz qualquer um inteligir que os bens ou dons da fortuna não têm origem fortuita e ocasional de acordo com os caprichos de alguma pessoa mas têm origem necessária e permanente de acordo com as instituições econômicas da sociedade.

Acima¹⁸¹ vimos como as definições afastam a imagem de que a experiência da fortuna, de encontros fortuitos (bons ou maus encontros), seja, conforme a imaginação, regida por uma pessoa divina cuja vontade nos tem como finalidade e que nos elege, por paixão, superiores aos outros. Vimos como as definições invertem a tese de teólogos que se julgavam acima dos outros mortais, por uma interpretação errônea das Escrituras, pela inversão da tese mais ampla de que os homens seriam a causa final de toda a criação. Prejuízo funesto, não apenas porque nos esconde a verdade e nos prende a uma ilusão, tudo de acordo com nosso engenho, que só nos alimenta a vaidade: mas ainda porque nos faz desconhecer Deus e as outras coisas naturais e nos deixa em risco de sucumbir em relações de contrariedade com elas. Pois agora é tempo de acompanhar a inversão desta tese segundo a qual os bens da fortuna dependeriam de uma vontade

¹⁸⁰ Mudança de posição [*stasis*]. Cf. *infra*: (1.3) *As propriedades discursivas do exórdio*. E também. Cf. *infra*: (2.1) *Exame do delírio no exórdio*.

volúvel e manhosa. Começa quando, após as definições de eleição e fortuna, no capítulo III ainda, Espinosa passa aos desejos humanos.

“Com efeito, logo após definir a fortuna, Espinosa se refere ao desejo. Essa referência, que poderia parecer uma digressão inesperada, é perfeitamente compreensível tanto porque a fortuna pertence ao campo de bens desejados e males temidos, como porque a pergunta clássica (de Aristóteles a Descartes) sobre a ação humana – o que está e o que não está em nosso poder? – sempre fora assim respondida: está em nosso poder o possível; não estão em nosso poder o necessário e a fortuna. Há, escreve Espinosa, três desejos honestos (*quae honeste cupimus*) que podem nos determinar: o desejo de conhecer as coisas pelas suas causas, o de domar as paixões e o de viver em segurança com um corpo sadio. Os dois primeiros, continua ele, dependem apenas da natureza humana enquanto causa eficiente e próxima de suas ações; o terceiro, porém, não pode depender apenas das leis da natureza humana ou da potência humana, mas das coisas exteriores e dos dons da fortuna. Desse ponto de vista, o insensato é tão feliz ou infeliz quanto o prudente. Viver em segurança, não sofrer danos por parte dos outros, requer muita vigilância e governo humano (*humana directio*), ou como dissera o prefácio, exige um *certo consilium*, pois a fortuna nem sempre nos é favorável. Ora, a experiência e a razão ensinam que o melhor meio para não sucumbir às adversidades da sorte é instituir a sociedade (*societas formandum*) ou, em outras palavras, passar do desgoverno da fortuna ao governo dos homens. Até o momento, portanto, Espinosa sugere que mesmo o terceiro desejo, cuja realização parecia depender da fortuna, pode ser realizado contando com a potência humana apenas.”¹⁸²

Há bens que parecem depender da fortuna, enquanto, na verdade efetiva das coisas, dependem da produção econômica e das leis políticas da sociedade. Os homens são recompensados de acordo com os critérios da sociedade em que vivem: um virtuoso dificilmente vive prosperidades numa sociedade angustiada ou adversidades numa sociedade *sui juris*. Reciprocamente, o vulgar será dominante na sociedade angustiada, submetida à fortuna, ao passo que na sociedade *sui juris* será coagido a mudar seus

¹⁸¹ Cf. *infra*: (6.2.1) Definição da fortuna

hábitos, a moderar seus apetites caso queira que a sociedade lhe proporcione os bens apetecidos.

Por esta dependência da formação social como um todo é que, logo em seguida, Espinosa distingue a sociedade soberana que se autodetermina [*sui juris*] daquela que é dominada por forças exteriores e submetida à fortuna [*obnoxia fortunae*], como estudamos.¹⁸³ Tudo depende da sociedade em que os indivíduos habitam, dos costumes que a natureza humana se vê constringida a adquirir, das instituições políticas que impõem operar de acordo com estas ou aquelas afecções.

Esta disjunção entre fortuna e os bens da fortuna, que devem com mais propriedade ser chamados de bens sociais, permite reavaliar, à luz do conceito, a experiência descrita no prefácio.

A segurança é um desejo comum tanto aos homens e mulheres de virtude, ou seja, que perseveram conhecendo as “*causas das coisas*”¹⁸⁴ e “*domando suas paixões*”¹⁸⁵, quanto a destemperados e insensatos que não moderam seus apetites. O vulgar deseja imoderadamente os bens da fortuna, mas isto também exprime o desejo de segurança: as oscilações de medo e esperança nada mais exprimem que o desejo de passar da esperança ao júbilo [*gaudium*] e deste à segurança [*securitas*], ou seja, a certeza de uma fruição permanente dos bens da fortuna¹⁸⁶. Embora seja desejada por todos, incluindo quem persevera na razão, a segurança é um afeto passivo.

Vimos no prefácio como é que a superstição opera em ciclos¹⁸⁷. Se a maioria dos cidadãos tivesse as garantias institucionais que lhes sustentassem a segurança no ânimo, não iriam todos se esforçar por continuar vivendo em segurança pela afirmação mesma

¹⁸² **Chauí, Marilena de Souza** *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Páginas 109 e 110.

¹⁸³ Cf. *infra*: (6.2) *A segurança na sociedade*.

¹⁸⁴ **TTP3, SO3**

¹⁸⁵ **TTP3, SO3**

¹⁸⁶ Cf. *infra*: (6.1) *A segurança no ânimo*

¹⁸⁷ Cf. *infra*: (2.1.1) *Angústia e insânia*

das instituições, em vez de burlar as leis civis e correr o risco de voltar ao ciclo do medo e da superstição?

Com efeito, as oscilações entre esperanças e medos que prevalecem no ânimo supersticioso, deixando-o indisposto a raciocinar, ocorrem quando os indivíduos não possuem segurança, isto é, quando as instituições não permitem a quem as obedece uma fruição periódica e proporcional de bens da fortuna. Sem a reprodução do júbilo [*gaudium*], não existe segurança [*securitas*], mas oscilação violenta e delirante entre esperanças e medos, quando não remorsos [*conscientiae morsus*] e desesperos [*desperatio*]. Se não há segurança pela via institucional, os homens serão levados a procurar outras vias e, por isso, não é de se admirar que peçam aos deuses imaginários os bens materiais¹⁸⁸ que a sociedade não lhes proporciona e que a prática que sustenta estes seus delírios seja a prática da violência e do dolo¹⁸⁹, ou seja, as operações à margem e contra as instituições políticas. Disso se conclui que os problemas sociais e políticos atrelados à superstição são essencialmente problemas institucionais da sociedade e não problemas morais da natureza humana. A sua resolução, eis o mais importante, consiste somente na transformação das instituições, para que cada um e todos possam adquirir sua segurança pela via institucional, ou seja, na medida mesma que respeita e conserva as instituições políticas.

6.4) Que se deduz do *conatus*?

Acima vimos como, no capítulo III, Espinosa concebe a definição do *conatus*, conjuntamente com outras, *conatus* que é nomeado de auxílio interno. Interrogaremos, agora, se o *conatus* serve de princípio para deduções políticas, examinando um trecho

¹⁸⁸ Prefácio

¹⁸⁹ **TTPPraef, SO3, p. 6 (23)**

do capítulo V. Mas que se tenha em mente a ressalva já dita: não se trata aqui de examinar como estes trechos se inserem em seus respectivos capítulos, mas apenas de mapear certos operadores lógicos do texto, mostrando como a enunciação do *conatus*, no capítulo III, permite conclusões que só são tiradas no capítulo V.¹⁹⁰

Notemos que o trecho do capítulo V se inicia retomando o *conatus*, já pensado em sua inserção social, ou seja, como potência relacionada com outras numa rede de cooperação, como potência que não se autoconserva senão existindo e operando com outras.

“A sociedade é utilíssima e também absolutamente necessária, não só porque nos protege dos inimigos, mas também porque nos poupa muitos esforços; de fato, se os homens não quisessem se entreatujadar, faltar-lhes-ia tempo e arte para, na medida do possível, se sustentar e conservar. Com efeito, os homens não são igualmente aptos para fazer todas as coisas nem cada um deles se basta para preparar aquilo de que carece maximamente para se conservar. Para cada um deles, eis o que digo, faltariam as forças e o tempo se sozinho devesse arar, semear, colher, cozinhar, tecer, costurar e fazer sozinho muitas outras coisas que são necessárias para o sustento da vida, e nem falo aqui das artes e ciências, que também são sumamente necessárias à perfeição da natureza humana e à sua beatitude.”¹⁹¹

A palavra chave para encontrar o *conatus* em operação é conservar. Em primeiro lugar, no trecho do capítulo III, acima citado¹⁹², Espinosa escrevia que os dons da fortuna são os meios para “*conservar o corpo e viver em segurança*”. Em segundo lugar, conservar [*conservare*] é usado, sobretudo, nas definições do *conatus* [*suum esse conservare*].¹⁹³

¹⁹⁰ Marilena. Arte expositiva e argumentativa.

¹⁹¹ **TTP5, SO3, p. 73 (13-24)**

¹⁹² Cf: *infra*: (6.1) *Segurança na sociedade*.

¹⁹³ Por exemplo, **EIII, P. 6 e 7**. Observar que o trecho capítulo V como um todo que só é inteligível tendo em mente a idéia do *conatus*, ou seja, da potência de conservar a si mesmo na existência. Os homens só se conservam e sustentam [*ad se conservandum et sustentandum*] em formação social.

A autoconservação só é possível em sociedade, porquanto sozinho o homem não se autoconservaria (lhe faltariam o tempo e as forças). A necessidade da sociedade permite que Espinosa encete uma seqüência de raciocínios.

Se já agora os homens estivessem constituídos pela natureza de tal maneira que não desejassem nada além do que a verdadeira razão indica, a sociedade não careceria de leis, pois seria suficiente ensinar aos homens ensinamentos morais verdadeiros para que com ânimo íntegro e liberal espontaneamente fizessem aquilo que é verdadeiramente útil¹⁹⁴.

Entretanto, pondera Espinosa, os homens não estão constituídos de maneira a desejar apenas aquilo que a razão indica. Pelo contrário:

Na verdade, algo outro está constituído [*constitutum est*] com a natureza humana. Todos, com efeito, procuram seu útil, mas minimamente [*minime*] pelo ditame da razão, pois quase tudo apetezem e julgam útil pelos excessos dos apetites e arrastados pelos afetos do ânimo (sem levar em conta o tempo futuro ou as causas das coisas).¹⁹⁵

E a conclusão vem logo depois:

Disto se fez que nenhuma sociedade tenha podido [*possit*] subsistir sem o poder e a coação pela força [*imperio et vi*], por conseguinte, sem as leis que moderam e coíbem os excessivos e desenfreios ímpetus dos homens.

O argumento como um todo explica a origem do poder político [*imperio*] como força de coação, pelas leis civis, dos ímpetus e excessos de apetites dos indivíduos. Esta força de coação não seria produzida, caso os homens desejassem apenas aquilo que a

¹⁹⁴ TTP5, SO3, p. 73 (27-31)

razão indica. Mas como os homens não desejam apenas aquilo que a razão indica, o poder político é necessariamente produzido pelas sociedades, mais precisamente, pela potência de autoconservação da sociedade, pois na conclusão é afirmado que nenhuma sociedade, desde que constituída de indivíduos negligenciando os ensinamentos da razão, pode subsistir sem poder político.

O princípio jusnaturalista de Espinosa, segundo o qual todo o indivíduo natural se esforça por conservar o seu ser [*conatus*], opera no argumento como um todo. Aparentemente, ele só está em operação na premissa que nega a hipótese, ou seja, na afirmação de que cada indivíduo procura o seu útil pelo só apetite. De fato, neste caso o princípio está em operação, pois além de cada um procurar aquilo que lhe é útil e não aquilo que é útil para os outros, os indivíduos julgam as coisas úteis de acordo com seus próprios apetites e interesses e não de acordo com os apetites de outros. Cada um procura o seu útil próprio, isto é, cada um procura as coisas que de fato aumentam sua potência de autoconservação e cada um julga segundo critérios intrínsecos quais são estas coisas que lhes são úteis. Neste campo das paixões, a potência de autoconservação [*conatus*] se realiza como um individualismo egoísta que impossibilita o estabelecimento de uma segurança recíproca, que impossibilita o estabelecimento de uma sociabilidade em que uns não impeçam a autoconservação dos outros.

Mas o princípio jusnaturalista também opera na conclusão, pois o poder político surge para que a sociedade subsista, ou seja, para que os indivíduos perseverem coexistindo, embora cada um se esforçando por conservar a si próprio. Os indivíduos, assim, para se conservar em segurança, cada um buscando sua própria segurança, são levados pelo próprio esforço de autoconservação a construir um poder político que os proteja.

¹⁹⁵ TTP5, SO3, p. 73 (31-35)

O princípio opera também na premissa hipotética, porquanto a razão é apresentada como capaz não apenas de fornecer indicações aos desejos, mas ainda de transcender o egoísmo e ensinar aos indivíduos que se autoconservam segundo as indicações racionais a fazer espontaneamente aquilo que é “*verdadeiramente útil*”. Na razão, assim, o indivíduo também opera segundo o princípio da autoconservação.

O núcleo do argumento, no entanto, se encontra na afirmação de que os homens procuram sua utilidade consultando apenas seus próprios apetites, ou seja, de que o esforço de autoconservação, se realizando somente pelas paixões, leva os homens à construção de um poder político que coíba os impulsos dos apetites. Logo após a conclusão, no entanto, Espinosa novamente introduz uma ponderação.

Disto se fez que nenhuma sociedade tenha podido [*possit*] subsistir sem o poder e a coação pela força [*imperio et vi*], por conseguinte, sem as leis que moderam e coíbem os excessivos e desenfreados ímpetus dos homens. A natureza humana, no entanto, não suporta ser coagida absolutamente e assim, como disse Sêneca o Trágico, nenhum *imperium* violento durou muito, mas os moderados [*moderata*] duram.¹⁹⁶

A força de coação dos apetites tem um limite: os cidadãos ou súditos não suportam por muito tempo as investidas de um poder violento. Aparentemente, a assertiva, sendo de Sêneca, se fundamenta apenas na autoridade de seu emissor, na experiência do filósofo que vivera em Roma, sob o governo violento de Nero. Entretanto, Espinosa fundamenta um argumento em seu jusnaturalismo, argumento cujo cerne é que as investidas de um *imperium* violento vão infundindo medos intensos nos ânimos e deixando os homens menos aptos para cumprir seus deveres.

¹⁹⁶ TTP5, SO3, p. 73 (35) 3 p.74 (1-3)

Com efeito, durante o tempo [*quandiu*] em que os homens fazem as coisas só por medo, ocorre que acabam por fazer aquilo mesmo que não queriam e não têm conhecimento da necessidade e utilidade da coisa a fazer: cuidam apenas em evitar os suplícios e a decapitação. Mais ainda: assim com medo não podem senão se alegrar com as desgraças de seus comandantes, ainda que também percam com isso e, se puderem, não hesitarão em atacá-los. Por isso, nada mais difícil que, uma vez tendo sido concedida a liberdade aos homens, arrancá-la deles.¹⁹⁷

Uma organização política fundada apenas no medo pressupõe uma divisão entre comandantes e comandados, entre aqueles que dão as ordens e ameaçam e aqueles que recebem as ordens e são ameaçados: o temor em questão é destes comandados que, assim, não conseguem se autoconservar senão na medida em que servem a seus comandantes, ou seja, sem poder distinguir entre a sua utilidade própria e a utilidade de seus senhores. O princípio jusnaturalista, entretanto, continua em operação mesmo nesta situação em que os homens se dividem entre comandantes e comandados, porquanto se exprime, no caso dos dominados, como este medo que os obriga a se autoconservar servindo aos poderosos, mas sempre prontos a romper os laços da dominação assim que haja ocasião. Sempre prontos a se rebelar contra sua dominação, porquanto o seu direito natural é o seu esforço de autoconservação individual e não o esforço de conservar o seu senhor. Uma tal organização política, portanto, contraria o direito natural da parcela de dominados da sociedade, embora favoreça os interesses dos comandantes.

O jusnaturalismo espinosano, assim, permite concluir que as relações de dominação contrariam o direito natural dos homens: por isso não suportam a condição servil, isto é, a escravidão, a submissão absoluta aos imperativos de outros homens. Conclusão oposta ao jusnaturalismo finalizado de Aristóteles, por exemplo, que na *Política* defendia a justiça da divisão entre senhores e escravos partindo da tese de que a natureza, assim como os homens, operam segundo finalidades.

¹⁹⁷ TTP5, SO3, p. 74 (3-10)

Em seguida, Espinosa tira conclusões dos princípios mobilizados acima. As duas primeiras conclusões são propostas, isto é, introduzem o âmbito do dever-ser. Estas duas propostas se resumem ao seguinte: passar da sociedade monárquica à democrática.

Disto segue, primeiramente, que ou toda sociedade, se for possível [*si fieri potest*], deve deter o *imperium*, de tal maneira que todos sirvam a si mesmos e nenhum sirva a seu igual, ou se poucos ou um só [*paucis aut unus solus*] detiverem o poder, devem ter algo acima da natureza humana comum ou devem se esforçar com todas suas forças para persuadir o vulgo disso.¹⁹⁸

Primeira conclusão, derivada da repulsa dos homens a servir uns aos outros: nas formações hierárquicas organizadas segundo relações de comando e obediência, os homens servem a contragosto e pelo medo; impossibilitados de usar a razão na condição servil, não agem com consciência da utilidade pública de suas ações, mas as fazem ou não para agradar ao superior que os comanda e, no entanto, nada mais desejam do que destruí-lo para se liberar da condição servil. Como é impossível, nessas formações sociais de organização escrava e servil, existir segurança e liberdade permanentes, cada um sendo violento com os inferiores e temendo os superiores, faz-se mister, se possível for [*si fieri potest*], operar mudanças para assegurar a segurança e a liberdade de cada um e de todos: mudanças nas relações dos indivíduos entre si (na maneira como se constituem) que são também mudanças na maneira como cada um e todos se relacionam com as leis civis. Esta é a condição de estabilidade da segurança que, como vimos, por todos é buscada.

Além disso, este primeiro preceito, sendo concluído das considerações anteriores, deixa entrever filigranas preciosas. Numa formação social submetida à fortuna, cada indivíduo é arrastado pelos apetites imoderados pelos bens incertos da fortuna e por isso

¹⁹⁸ TTP5, SO3, p. 74 (13-18)

mesmo é que cada um só busca sua utilidade privada e ninguém pensa na utilidade pública. Ora, se o *imperium*, nesta formação, estiver nas mãos de um só ou de alguns poucos [*pauci aut unus*], também eles, como indivíduos submetidos à fortuna, irão operar em tudo pelo excesso de seus apetites tendo em conta apenas sua utilidade privada. Nesse caso, não só o *imperium* como todas as leis servirão como meios para a obtenção de suas finalidades que são os bens perecíveis da fortuna. Daí a proposta de Espinosa: como cada um e todos operam pelo excesso dos apetites, mesmo que uns mais e outros menos, o *imperium* deve ser estabelecido de tal maneira que a utilidade privada de nenhum prevaleça sobre a dos outros, isto é, de maneira tal que uns não sejam obrigados a servir os outros [*nemo suo aequali servire*], mas os apetites de todos sejam igualmente refreados e o *imperium* e as leis não estejam a serviço da utilidade privada de uns ou poucos à exclusão da maioria. Caso estejam à serviço da utilidade privada de uns ou alguns, o preço a pagar é a instabilidade permanente.

Segunda proposta, também conclusão derivada dos ensinamentos da experiência histórica. Conclusão, notem bem, que é geral, válida para qualquer *imperium*, seja monárquico, aristocrático ou democrático.

Além disso, em qualquer *imperium* as leis devem ser instituídas de maneira tal que sejam guardadas pelos homens não tanto por medo, mas sim por esperança de algum bem que desejam maximamente; desta maneira, com efeito, cada um deseja cumprir com seu dever [*hoc enim modo unusquisque cupide suum officium faciet*]¹⁹⁹

Como quando tomados pelo medo os homens não conseguem evitar, pela impotência e fraqueza de seu ânimo medroso, fazer as coisas que lhe são proibidas por mandamento, segue-se que, para manter estável e próspera a divisão social do trabalho e

¹⁹⁹ TTP5, SO3, p. 74 (18-21)

a produção econômica reproduzida por ela, o *imperium* deve manter instituídas as leis civis a que os homens possam obedecer, não por medo, mas por esperança de algum bem que desejam maximamente [*maxime cupiunt*] e que recebem por obedecer. Desta maneira, com efeito, movidos por uma esperança constantemente recompensada, cada um e todos fazem com vontade as tarefas que lhe cabem na divisão social do trabalho, isto é, seu ofício²⁰⁰ [*unusquisque cupide suum officium faciet*].

As conclusões terceira e quarta complementam as duas primeiras propostas. A terceira conclusão explica como na democracia a liberdade política é o fundamento do poder e das leis, a saber, na medida em que o poder e as leis não coagem os indivíduos a servir uns aos outros, porquanto coagem todos a obedecer às mesmas leis.

Uma vez que a obediência consiste nisso que alguém executa os mandamentos pela só autoridade dos imperadores, segue disso que ela não tem lugar algum [*nullum loco habere*] na sociedade cujo *imperium* está com todos e as leis são sancionadas por consenso comum e o povo sempre permanece livre [*liberum manere*] seja com o aumento, seja com a diminuição das leis, porque tal povo não age pela autoridade de outros, mas pelo seu próprio consenso.²⁰¹

Demorar nas entrelinhas desta terceira conclusão é fundamental para mostrar quão enganados estão todos aqueles que julgaram poder resumir a concepção democrática de Espinosa no *TTP* a uma simples utopia racionalista. A formação social cujo *imperium* está sob o controle de todos é a democrática. Se a condição para a existência da democracia fosse, para Espinosa, que todos os cidadãos e cidadãs vivessem de acordo com aquilo que sua “*verdadeira razão*” lhes indica, então não haveria *imperium* e nem tampouco leis civis nesta democracia. No entanto, Espinosa diz

²⁰⁰ *Officium*: dever sancionado por lei civil, isto é, designado pela república. Cícero, *De officiis*. No *TTP*, “...designa cargos ou funções, tarefas específicas de um papel ou estatuto social.” Lagrée, Jacqueline. *Espinosa e o vocabulário estóico no Tratado Teológico-Político*. P.98.

²⁰¹ **TTP5, SO3, p. 74 (21-27)**

que as leis civis deste *imperium* são sancionadas pelo consenso comum. Note bem, ele não diz que precisam ser elaboradas por todos, mas afirma que precisam ser sancionadas com a aprovação de todos. Nessa formação social, por existir engendramento de *imperium* e leis civis, indivíduos vivem mais pelos impulsos dos apetites que pelos ensinamentos da “*verdadeira razão*” e, no entanto, a servidão e a escravidão políticas, ou seja, a obediência que consiste em executar mandatos pelo só autoritarismo dos mandantes não existe, não tem lugar [*nullum locum habere*]. A possibilidade de uma formação social diferente da estamental feudal é fundamentada por Espinosa. Na formação democrática em questão há *imperium* e leis civis, mas a liberdade política de cada indivíduo é mantida pela exata obediência a estas leis pois, em obedecendo, não se submetem ao autoritarismo de um mandante, porém apenas a si mesmos, visto que são as leis que sancionam consensualmente visando a conservação coletiva de suas vidas e liberdades políticas. Estas leis, também é preciso frisar muito bem esta afirmação de Espinosa, aumentam ou diminuem [*augeantur, minuantur*] variação que implica num trabalho permanente com os assuntos da república, isto é, no poder de avaliar a utilidade pública das leis, para mantê-las ou substituí-las por outras leis mais úteis. Agir conforme as leis, bem como se ocupar com o estudo delas, nesta formação, não é senão exercer sua liberdade política. O contraponto vem com a menção às monarquias.

Contudo, ocorre o contrário onde um só tem o *imperium* absolutamente [*imperium absolute tenet*]; pois todos os mandamentos são executados pela só autoridade de um [*unius auctoritate*] e por isso a não ser que os súditos tenham sido educados desde o início a depender em tudo do *imperador*, será difícil instituir novas leis quando forem precisas [*ubi opus erit*] e tomar a liberdade do povo.²⁰²

²⁰² TTP5, SO3, p. 74 (27-31)

A quarta conclusão, assim, retoma a monarquia para mostrar que contraria o direito natural de grande parcela da sociedade, ao passo que na democracia, como vimos na terceira conclusão, o poder não contraria o direito natural de ninguém porquanto garante a liberdade de todos, isto é, garante que cada um e todos, obedecendo às mesmas leis, possam se autoconservar segundo princípios seus, sem ter que submeter às ordens de outros homens.

Embora se assemelhe àquele estado (descrito na premissa que vimos acima) invocado por Espinosa para negar a premissa hipotética e explicar a gênese do poder político, o *imperium* que está sob comando popular ou democrático (na terceira conclusão) é um poder político. A semelhança está nisso que, em ambos, os homens se esforçam por se autoconservar tendo em conta apenas a si mesmos. A diferença está nisso que, com a instituição do poder democrático, só podem se autoconservar pela mediação de instituições ou leis que, sendo obedecidas também por todos os outros, sustentam uma república. Em outras palavras, a mudança qualitativa que advém com a instauração do *imperium* democrático é a construção de instituições que garantem aos indivíduos se autoconservar tendo em conta sua utilidade privada somente na medida em que conservam instituições públicas, por cuja mediação cada um e todos podem perseverar em liberdade. A instauração política não anula a natureza: os homens continuam se esforçando por se autoconservar, mas permite que se realize a própria natureza humana de maneira livre e segura, maneira que as instituições monárquicas impedem.

Está nisso o fundamento da célebre conclusão de que “*a democracia é o mais natural dos regimes*”?

7 - Monarquia e superstição.

No capítulo XVII encontramos talvez a fundamentação teórica da apresentação retórica do vínculo entre monarquia e superstição, apresentação retórica que constitui o *exordium* do prefácio. A fundamentação teórica, cujas linhas estudaremos agora, constitui os primeiros parágrafos do capítulo XVII.

O capítulo XVII se abre com a famosa passagem em que Espinosa afirma os limites do controle político. Embora na teoria se possa conceber a possibilidade de um *imperium* total, na prática as imposições políticas são limitadas pelo que os homens suportam. Aparentemente, se trata apenas de uma exposição que, estrategicamente posterior ao capítulo XVI, compara a teoria da transferência absoluta de direitos (pacto de submissão) com a prática em alguns exemplos históricos para concluir que a dominação absoluta é impossível, que o político não pode absorver integralmente o social. Contudo, esta conclusão é condicionada por alguns princípios da política moderna que não seriam irreconhecíveis para leitores de Maquiavel e Hobbes. Começemos por uma passagem que, embora não apresente um destes princípios partilhados, evidencia a tese espinosana do vínculo entre paixões e políticas, tese em que insistíamos ao ler o prefácio.

“Embora os ânimos não possam ser comandados [*imperari*] da mesma maneira que as línguas, de alguma maneira estão sob o poder do soberano [*summae potestatis*] que pode fazer de muitas maneiras com que grande parte dos homens queira, creia, ame, odeie, etc..., de acordo com os imperativos do poder. Ainda que estas paixões não sejam produzidas diretamente pelo mandato do poder soberano [*summae potestatis mandata*], são produzidas, na maioria das vezes, pela autoridade de sua potência e por sua direção, isto é, por seu direito, como a experiência confirma sobejamente: daí que, sem repugnar o

intelecto, podemos conceber homens que creiam, amem, odeiem, desprezem e, em suma, se deixem levar por paixões que lhes foram impostas pelo só direito do *imperium* [*imperii jure*].”²⁰³

Mesmo esta política violenta de intervenção no âmbito privado da consciência, de inculcamento e controle de paixões e opiniões, mesmo esta política, expediente usual do poderio teológico-político, embora violentíssima, tem seus limites.

“No entanto, embora desta maneira estejamos concebendo o direito e poder do *imperium* [*jus et potestatem imperii*] com uma amplitude grande demais, nunca existiu algum tão grande [*adeo magnum*] que permitisse àqueles em seu comando ter potência [*potentiam*] para fazer absolutamente tudo que quisessem, como já mostrei assaz claramente.”²⁰⁴

Embora os dominantes pudessem, no campo do poder e do direito civil, decretar seu próprio poder absoluto a ponto de se eximir do respeito a quaisquer leis, a ponto de ser *legibus solutus* sob o pretexto de representar vontades divinas, ainda assim no campo da potência e do direito natural, sempre subjazendo àquele das leis civis, sua potência é sempre limitada pela potência dos dominados. Por este princípio de lógica do poder, da divisão essencial da sociedade entre aqueles que querem dominar e aqueles que não querem ser dominados²⁰⁵, Espinosa concluía que as causas de dissolução de uma cidade são mais internas que externas, bem como que os tiranos, embora violentem seus súditos, temem como um perigo sempre iminente sua indignação e revolta.

²⁰³ TTP17, SO3, p. 188. [26-35]

²⁰⁴ TTP17, SO3, p. 189 [1-5]

²⁰⁵ O princípio de Maquiavel, no entanto, consiste numa sobredeterminação ou numa expressão social particular de um princípio que Espinosa enuncia, princípio anterior à divisão social e que, portanto, não deixa de ser comum a dominantes e dominados: *desejo de governar e não ser governado*, desejo que só pode se realizar numa sociedade democrática porque somente nela ninguém deve obediência a outros e todos obedecem às mesmas leis, ou seja, somente nela ele não se transforma no desejo de dominar (ambição) dos dominantes e nem no desejo de não ser dominado (medo) dos dominados. **Marilena Chaui**. *Cultura e democracia*.

“Que a conservação do *imperium* dependa precipuamente da fidelidade dos súditos [*fides subditorum*], de sua virtude e de que permaneçam constantemente executando os mandatos [*exequendis mandatis*], ensinam claríssimamente tanto a razão como a experiência: contudo, não é tão fácil assim saber de que maneira devem ser conduzidos para que se mantenham com a virtude e a fidelidade.”²⁰⁶

Na resposta a esta questão é que Espinosa mostra sua posição democrática. Pois, como já vimos no prefácio e como veremos em breve, a resposta prática que a monarquia traz a este dilema é a violência institucional máxima contra os súditos, para que o medo os mantenha na obediência: violência que inclui controlar suas paixões e manipular suas opiniões para que sacralizem o monarca. Esta resposta prática sempre pode descambar no exato oposto do que esperam os dominantes: em outras palavras, o medo dos súditos sempre pode crescer a ponto de suscitar a indignação e a revolta contra os dominantes em vez da obediência cega. Neste caso, o medo inculcado pela violência contra os dominados não os leva à obediência e nem tampouco estabelece a segurança e a paz na sociedade, mas ao contrário leva à indignação, à desobediência cívica e à guerra civil.²⁰⁷ Por isto mesmo é que os dominantes, mesmo quando estabelecem a tirania e se outorgam o direito civil de não obedecer a leis civis e permanecer *legibus solutus*, não têm a potência ou o direito natural de mandar absolutamente e de dirigir tudo segundo seus apetites: porque podem suscitar a violência máxima esperando com isso uma obediência bovina dos súditos amedrontados e, no entanto, receber em troca a indignação e a sedição.

Mas não entrevemos o alcance da reflexão de Espinosa somente nessa demonstração de que os dominantes podem, por uma política enganosa de acirrar a dominação suscitando medo, gerar a guerra civil em vez da segurança esperada. Ainda

²⁰⁶ TTP17, SO3, p. 189 [12-16]

há uma tese que é derivada do seguinte princípio: *‘Todos, tanto aqueles que governam [qui regunt], como aqueles que são governados [qui reguntur], são homens e, portanto, mais propensos a se deixar levar pelos apetites que a trabalhar.’*²⁰⁸ Expliquemos, primeiro, o alcance do princípio.

Que os homens são movidos pelas paixões e não pela razão, eis algo que é consabido dos filósofos que trataram da política desde os gregos. Entretanto, as convicções aristocráticas dos antigos e medievais os levaram a crer que somente os escravos e servos se deixavam arrastar pelos seus apetites, convicções que justificavam sua submissão: atribuíam aos vícios dos dominados sua condição escrava ou servil. Ora, quando Maquiavel, Hobbes e Espinosa²⁰⁹ fundam a política na lógica da força e no estudo das paixões humanas, escandalizam a *intelligentsia* do Antigo Regime justamente porque também a nobreza e os dominantes em geral ficam nus quando suas paixões são estudadas segundo tais princípios. A consequência deste princípio da filosofia política moderna, numa perspectiva histórica mais ampla, nós conhecemos: a necessidade democrática do equilíbrio dos poderes, ou seja, a obrigação dos governantes de governar, não segundo seus caprichos, mas segundo leis civis estabelecidas pela sociedade. Pois é a criação de instituições políticas desta natureza que Espinosa concluía no plano teórico, quando ainda os caprichos e violências de tiranos eram oficialmente apresentados pelas teocracias do Antigo Regime como se fossem mandatos de Deus.

O alcance e impacto do princípio, assim, foi a abolição de sua restrição aos dominados e sua concomitante extensão a todos os homens, incluindo a nobreza. A

²⁰⁷ Exemplos como a revolta e emancipação dos holandeses contra sua colonização pela coroa espanhola (1581), bem como da revolução gloriosa dos ingleses eram exemplos que, talvez, tenham suscitado esta tese republicana da reflexão de Espinosa. Espinosa os menciona no TTP.

²⁰⁸ **TTP17, SO3, p. 189 [16-17]**

²⁰⁹ Para o exame aprofundado da introdução deste princípio no republicanismo holandês. **Chauí, Marilena.** *Quem tem medo do povo? A plebe e o vulgar no “Tratado Político”*. In: *Política em Espinosa*.

conclusão derivada dele foi, no *Tratado Teológico-Político*, a seguinte: que, para o estabelecimento da segurança e da paz civil, são necessárias instituições que impeçam a sedição dos súditos mas, outrossim, são imprescindíveis instituições que impeçam a tirania dos governantes²¹⁰. Em outras palavras, se o propósito for a segurança e a paz, não bastam as instituições que contenham os apetites dos dominados, mas são absolutamente necessárias instituições que contenham os desejos de dominação e controle. Caso os impulsos da ambição dos dominantes não sejam contidos pelas leis civis, os dominantes podem colocar toda a sociedade em risco, porquanto a violência contra os dominados pode fazer com que passem do respeito pelas leis ao medo e deste à indignação e à revolta, ou seja, à desobediência cívica e à guerra civil. Por isto mesmo é que, após listar algumas paixões comuns a dominantes e dominados, paixões que levam os homens facilmente à corrupção caso não haja instituições para impedir, Espinosa escreve:

“Prevenir contra todas estas coisas e constituir o *imperium* de maneira tal que não reste lugar algum para a fraude; mais ainda, instituir todas as coisas [*omnia instituere*] de tal maneira que todos os homens, seja qual for seu engenho, ponham o direito público [*jus publicum*] acima dos seus interesses privados [*privatis commodis*], esta é a minha obra, nisto eu trabalho aqui.”²¹¹

Propósito verdadeiramente republicano: uma república em que todos, incluindo os dominantes, prefiram operar de acordo com as leis civis. Espinosa sabe que a questão não é nova e, no entanto, sabe também que nunca foi resolvida a contento.

Aqui não fazemos senão mostrar que o princípio já estava em operação nas formulações do *Tratado Teológico-Político*.

²¹⁰ **TTP17, SO3, p. 198 [4-7]** “Posto isto, agora é tempo de examinar o quanto esta maneira de constituir o *imperium* [*haec ratio imperii constituendi*] pôde moderar os ânimos e conter tanto aqueles que governavam como aqueles que eram governados, para que estes não se tornassem rebeldes e nem aqueles se tornassem tiranos.”

“A necessidade desta questão coagiu a excogitar muitas coisas, mas nunca foi conseguido que o *imperium* não se deixasse destruir mais por seus cidadãos [*cives*] do que por inimigos [*hostes*] e que os dominantes [*qui id tenent*] deixassem de temer mais os concidadãos que os inimigos. Comprova a república dos romanos que sempre foi invictíssima contra seus inimigos e, no entanto, com freqüência derrotada e miseravelmente oprimida pelos seus próprios cidadãos, como consta, sobretudo, na guerra civil de Vespasiano contra Vitélio. Confira isto no livro IV das Histórias de Tácito, em que pinta a face misérrima da cidade [*urbs*].”²¹²

Não podemos deixar que nossa condição histórica nos faça perder de vista a força e o impacto destas afirmações em seu contexto. Espinosa estava cômico de que nem o republicanismo dos romanos foi capaz de conceber instituições políticas que, uma vez produzidas, neutralizassem as causas internas de corrupção e dissolução da república. Acreditaria que fossem impossíveis de conceber ou construir? Mais ainda: os princípios de seu republicanismo, princípios que em grande parte partilha com Maquiavel e Hobbes, permitem que Espinosa conceba ou ensine a conceber estas instituições nos capítulos finais? Deixaremos ao leitor, caso sinta a necessidade de levar adiante estas interrogações, consultar o texto, porquanto ultrapassaria os limites desta dissertação levar adiante interrogações que, sem dúvida, merecem uma dissertação cujo foco esteja nelas. Mas apenas observemos que, no caso da afirmação, tais instituições, para garantir a segurança e a paz civil, devem, como vimos acima, poder tanto conter os impulsos de sedição dos dominados como os impulsos de dominação dos dominantes. Passemos, por fim, à análise da seqüência do texto, pois é nela que Espinosa mostra como as instituições monárquicas surgiram, conquanto em vão, para resolver a mesma questão ou tensão. Veremos que Espinosa analisa o caso de Alexandre e poderemos, assim, conhecer a reflexão política que estava pressuposta em toda aquela descrição que

²¹¹ TTP17, SO3, p. 189. [30-33]

²¹² TTP17, SO3, p. 189 [33-35] a 190 [1-5]

vimos no prefácio ²¹³: poderemos entender o fundamento daquela afirmação da *propositio*, sobre o grande segredo [*summum arcanum*] do regime monárquico.

Espinosa inicia considerando o princípio que acima vimos, a saber, da endógena tensão social entre dominantes e dominados, em operação no caso de Alexandre que, embora mandasse também nos seus generais, não deixava de temê-los.

“Alexandre preferia ser famoso entre os inimigos [*famam in hoste*], pois acreditava que a fama entre seus concidadãos poderia despertar-lhes o desejo de destruir sua grandeza [*magnitudinem suam*], (como diz Curtius no fim do livro 8). Temendo seu destino [*fatum suum*], implorava a seus amigos: *se vós me deixeis protegido contra as insídias intestinas e as revoltas internas, serei impávido e afrontarei sem medo nossos inimigos nas guerras. Filipe esteve mais a salvo na guerra do que no teatro, evitou a espada dos inimigos mas não pôde fugir do punhal de seus súditos. Se consultardes a reputação dos reis, constatareis que a maioria deles foi morta mais pelos próprios súditos do que por inimigos.* (ver Curtius, livro 9, parágrafo 6).”²¹⁴

Qual é a solução institucional que a monarquia aporta consigo para a divisão social? Numa palavra, sacraliza a política. Lembremos da passagem acima em que Espinosa afirmava que a divisão social sempre urgiu soluções, embora nunca tivessem sido dadas a contento e, por isso, a maioria das repúblicas, incluindo a romana, se corrompeu ou dissolveu pela má resolução política de suas tensões intrínsecas.

“Por esta causa, os reis que alguma vez usurparam *imperium* sempre se esforçaram por manter sua segurança persuadindo a todos de que sua genealogia [*genus suum*] os ligava a deuses imortais. Não é de se admirar, porquanto julgavam que, caso os súditos cressem em sua divindade, suportariam de boa vontade ser comandados e se submeteriam de bom grado a seus mandatos. Desta maneira é que Augusto convenceu os romanos de que sua genealogia remontava a Enéias, crido filho de Vênus e entre os deuses,

²¹³ Dizemos que esta reflexão estava pressuposta no prefácio porque supomos que este foi escrito após a redação dos capítulos.

bem como determinou que fosse prestado um culto a sua efígie pelos sacerdotes do templo (Tácito, Anales, livro I). Alexandre quis ser saudado como filho de Júpiter, deliberação [*consilio*] que, na verdade, não parece ter sido feita por soberba, como sua resposta à invectiva de Hermolau indica.”²¹⁵

Espinosa faz referência àquele episódio da ida ao templo no deserto do Egito, que descrevemos para mostrar que Quinto Cúrcio já pensava a superstição contendo dois ciclos passionais e não apenas o ciclo do medo²¹⁶. Espinosa não menciona este episódio no prefácio e sua referência aqui no capítulo XVII parece desencorajar nossa interpretação. Com efeito, Espinosa toma o episódio como exemplar de uma deliberação política, Alexandre deliberadamente sacralizando o seu poder para que seus concidadãos, temendo a ira de Júpiter, não ousassem derrubá-lo. Entretanto, o vínculo entre as paixões e a política não deixa de subsistir nas estratégias institucionais dos dominantes e, não sendo por soberba, a instituição do poderio teológico-político se origina, tanto no caso de Alexandre como no caso de Otávio Augusto, pelo medo que os imperadores sentem de seus próprios concidadãos, medo que levou Alexandre a rogar por sua segurança, como vimos acima na transcrição do seu discurso aos diadocos. No plano mais amplo do princípio político da divisão entre dominantes e dominados, o caso da monarquia leva a tensão ao máximo e explica tanto o medo dos dominantes como seu esforço por instaurar expedientes teológico-políticos para ludibriar os dominados. Na citação acima deixamos em suspenso a resposta de Alexandre à invectiva de Hermolau, resposta que, nos indicava Espinosa, aponta para sua consciência perante a política que instaurava.

²¹⁴ TTP17, SO3, p. 190. [5-13]

²¹⁵ TTP17, SO3, p. 190 [13-24]

²¹⁶ Vide *infra*: (2.3) *As condições da experiência*.

“Aquilo, diz Alexandre, que Hermolau me exigia é ridículo, de renegar Júpiter em cujo oráculo sou reconhecido. Acaso está em meu poder aquilo que os deuses respondem? Ele me chamou de seu filho e aceitar (N.B) o título não foi alheio às coisas que estamos fazendo. Quem me dera que os Hindus também acreditassem que eu sou Deus! Com efeito, os frutos da fama contam é nas guerras e, com frequência, uma falsidade obtém a aparência de verdade se nela se acredita (Curtius, livro 8, capítulo 8). Com este breve discurso, Alexandre permaneceu persuadindo os ignorantes a aceitar uma enganação, ao mesmo tempo em que insinuou a causa da enganação.”²¹⁷

A devoção fundada na falsidade é capaz de superar o medo recíproco que assalta tanto os súditos como os reis, o medo recíproco entre os dominantes e os dominados? O uso político da superstição é bom remédio contra as sedições dos dominados e as tiranias dos dominantes? A resposta de Espinosa é que envenenam em vez de remediar. Não apenas porque, no caso da monarquia, as instituições não podem coibir os ímpetus de mando dos dominantes e, assim, sempre permitem que a violência e o medo aumentem mais e mais. Mas ainda porque a ausência de freios aos apetites dos dominantes os conduz a excogitar, para aumentar sua dominação, as instituições teológico-políticas que inculcam a demência dos súditos. A ausência de limites aos apetites dos dominantes, característica da monarquia, os leva a construir uma política de absorção total do social, de intervenção mesmo na esfera da consciência individual, para controle das opiniões e afetos. Porém a angústia de um tal *imperium*, onde a razão é censurada, longe de impedir a sedição dos dominados suscita, como vimos acima, levantes violentíssimos.

Se, para evitar a violência (o medo e a superstição), a república precisa de instituições que impeçam tanto as sedições dos dominados como as tiranias dos dominantes, para garantir positivamente a segurança de todos precisa de instituições que permitam a dominantes e dominados uma fruição periódica permanente dos bens da

²¹⁷ TTP17, SO3, p. 190 [24-31]

fortuna de que carecem para perseverar existindo. Mas em que medida estas instituições garantem também a liberdade? Como é demonstrado o vínculo, enunciado no subtítulo e na *propositio*, entre segurança, liberdade dos indivíduos e paz da sociedade? Questões que, dizíamos acima, constituem bons motivos para examinar os últimos capítulos do *TTP*, mas que, exigindo uma pesquisa mais aprofundada, aqui são apenas suscitadas.

Bibliografia (obras listadas por ordem alfabética em cada tópico)

I - Obras primárias de Espinosa

(Edição crítica)

Spinoza, Benedictus de. *Opera.* Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrs. von Carl Gebhardt. Heidelberg : C. Winter, [c1972], 4 volumes, Reprint of the 1925 edition.

(Traduções consultadas)

Espinosa, Baruch de. *Tratado Teológico-Político.* Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Estudos Gerais, Série Universitária, Clássicos de Filosofia. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004. 3. ed., integralmente revista.

Spinoza. *Tratado Teológico-Político.* Traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez. El libro de bolsillo, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

II – Outras obras

Cicero, Marcus Tullius. *Tusculanes.* Texte latin et traduction nouvelle avec notice et notes par Charles Appuhn . Paris: Garnier frères, [1934]

Curtius Rufus, Quintus. *Histoire d'Alexandre le Grand.* Texte latin soigneusement revu et traduction nouvelle par V. Crépin. Paris: Garnier Frères, [1932]

III - Estudos e Comentários

Akkerman, Fokke. *Le caractère rhétorique du TTP.* Cahiers de Fontenay, Fontenay-aux-Roses, nº 36 a 38, mars 1985, p.381-390.

Balibar, Etienne. *Spinoza et la politique.* 2ème éd. Paris: Presses universitaires de France, D.L.1990

Chauí, Marilena de Souza. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa.* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Chauí, Marilena de Souza. *Política em Espinosa.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003

Chauí, Marilena de Souza. *Imperium ou moderatio?.* Apud: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência.* Série 3, vol 12, n 12, p 9-43. Campinas, jan –dez 2002.

Cristofolini, Paolo. *Spinoza edonista.* Pisa : ETS, 2002.

Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression.* Paris : Éditions de Minuit, 1968.

Giancotti, Emilia. *Baruch Spinoza: 1632-1677.* Roma : Riuniti, c1985

Moreau, Pierre-François. *Spinoza, l'expérience et l'éternité.* Paris: Presses universitaires de France, 1994. 1. ed.

Morfini, Vittorio. *Incursioni Spinoziste.* Associazione Culturale Mimesis, Milano, 2002.

Mugnier-Pollet Lucien, *La philosophie politique de Spinoza.* Paris, Vrin, 1976

Santiago, Homero Silveira. *O uso e a regra: ensaio sobre a gramática espinosana.* Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da USP para a obtenção do título de doutor. No prelo.

Teixeira, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa.* São Paulo : UNESP, 2001.

V - Obras gerais

Dosson, S. *Etude sur Quinte-Curce: sa vie, son ouvre.* Paris, Hachette. 1887.

Christopher Hill. *As origens intelectuais da revolução inglesa.* Martins Fontes, 1992. 1 ed, tradução Jefferson Luís Camargo.

Momigliano, Arnaldo. *History between medicine and rhetoric.* In: *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico.* Roma : Edizioni di Storia e Letteratura, 1987.

Novaes, Adauto (Coord) e Cardoso, Sérgio (org.). *Sentidos da paixão.* São Paulo : Companhia das Letras, 1991

VI - Biografias de Espinosa

Meinsma, Koenraad Oege, *Spinoza et son cercle : étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais;* traduit du néerlandais par S. Roosenburg ; appendices latins et allemands traduits par J.-P. Osier. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1983

VII - Instrumentos de trabalho

Ernout, A. et A. Meillet. *Dictionnaire étymologique de la langue latine;: histoire des mots.* Paris : C. Klincksieck, 1932.

Forcellini, Egidio. *Lexicon totius latinitati.* Iosepho Furlanetto emendatum et auctum ; Francisco Corradini et Iosepho Perin emendatius et auctius. Patavii : Typis Seminarii, 1940

Giancotti, Emilia. *Lexicon Spinozanum.* Haia, M.Nijhoff, 1970, 2 vol.

Préposiet, Jean. *Bibliographie Spinoziste.* Besançon: Presses de la Faculte dès Lettres et sciences humaines de Besançon, 1973.

Totaro, Pina (A cura di). *Lessico intellettuale europeo: ricerche di terminologia filosofica e critica testuale: n° 72, Spinoziana, Seminario internazionale : Roma, 29-30 settembre 1995.* A cura di Pina Totaro. Firenze : L. S. Olschki, 1997.