

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

Denis Blum Ratis e Silva

O consenso comum na filosofia de Espinosa

São Paulo
2023

Denis Blum Ratis e Silva

O consenso comum na filosofia de Espinosa

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva.

São Paulo
2023

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

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

S586c Silva, Denis Blum Ratis e
O consenso comum na filosofia de Espinosa / Denis
Blum Ratis e Silva; orientador Luís César Guimarães
Oliva - São Paulo, 2023.
376 f.

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

1. ESPINOSISMO. 2. FILOSOFIA POLÍTICA. 3.
CONSENSO. I. Oliva, Luís César Guimarães, orient. II.
Título.

Folha de Aprovação

SILVA, D. B. R. S. O consenso comum na filosofia de Espinosa. 2023. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof. Dr. _____

Instituição _____

Julgamento _____

Prof. Dr. _____

Instituição _____

Julgamento _____

Prof. Dr. _____

Instituição _____

Julgamento _____

Prof. Dr. _____

Instituição _____

Julgamento _____

Aos meus pais.

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva, por suas paciência e generosidade infinitas.

Aos meus amigos, por me terem me ajudado a enfrentar o período mais difícil da minha vida.

***“And when I think that I'm alone
It seems there's more of us at home
It's a multitude of Angels
And they're playing with my heart, yeah”***

Annie Lennox / David Allan Stewart

RESUMO

SILVA, D. B. R. S. O consenso comum na filosofia de Espinosa. 2023. 376 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

A força desagregadora das paixões às quais os homens estão submetidos é frequentemente mencionada na obra de Espinosa. Na ausência de um estado civil, tais paixões levariam indivíduos a viver como inimigos. No entanto, sem o auxílio mútuo, dificilmente seriam capazes de sustentar suas vidas e, menos ainda, de cultivar suas mentes. Todavia, o alcance desse estado depende justamente da capacidade de seus membros de chegarem a acordos sobre diversos temas. Eis aí a questão central desta tese: como homens, por natureza inimigos, conseguem estabelecer direitos comuns e chegar a um parecer comum de todos eles? Em outras palavras, como homens que são frequentemente arrastados em direções diversas e são contrários uns aos outros quando precisam de auxílio mútuo conseguem chegar a um *consenso comum* que discirna o que é bom ou mau em sua sociedade? Para avaliar essa questão, apresentamos uma leitura das três obras de Espinosa que tratam explicitamente da política, a saber, o *Tratado Teológico-Político*, a *Ética* e o *Tratado Político*. Num primeiro momento, buscamos entender, a partir de mecanismos afetivos, sobretudo a imitação dos afetos, como os homens, enquanto ignorantes das causas das coisas, isto é, sem que tenham sido capazes de desenvolver sua razão, conseguem chegar a acordos, os quais denominamos consensos comuns passionais. Em seguida, veremos como esse consenso comum passional pode ter emergido historicamente, sustentando não apenas uma religião, mas também um estado civil *de facto*, o dos hebreus. Finalmente, analisaremos o que cabe e o que não cabe à razão na formação e estabilização do consenso comum.

Palavras-chave: filosofia moderna, Espinosa, Ética, política, consenso.

ABSTRACT

SILVA, D. B. R. S. Common consensus in Spinoza's Philosophy. 2023. 376 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

The conflictive power of passions to which men are subjected is frequently mentioned in Spinoza's work. In the absence of a civil state, such passions would lead individuals to live as natural enemies. However, without mutual assistance, they would hardly be able to sustain their lives, much less cultivate their minds. Nevertheless, the existence of a civil state depends precisely on the ability of its members to reach agreements on various issues, which brings us to the central question of this thesis: how can men, by nature enemies, manage to establish common agreements? In other words, how do men, who are often drawn in different directions and are contrary to one another, while they require one another's aid, manage to reach a common consensus that discerns what is good and what is evil in their society? To assess this question, we present a reading of the three works by Spinoza that explicitly deal with politics, namely, the *Theological-Political Treatise*, the *Ethics*, and the *Political Treatise*. At first, we pursue an explanation, based on affective mechanisms, especially the imitation of the affects, of how men, insofar as they are ignorant of the causes of things, that is, before they develop their reason, manage to come to agreements, which we named *passional common consensus*. We then appreciate how this *passional common consensus* may have emerged historically, sustaining not only a religion but also an actual civil state, that of the Hebrews. Finally, we analyze what does and what does not belong to reason in the origination and stabilization of common consensus.

Key Words: philosophy, Spinoza, Ethics, politics, consensus, agreement.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
AÍ É QUE ESTÁ O PROBLEMA	12
INIMIGOS NATURAIS	15
ENTRE O ESTADO NATURAL E O ESTADO CIVIL	18
SENTINDO JUNTO, OPINANDO JUNTO, PENSANDO JUNTO	19
UM PRECONCEITO COMUM, O FINALISMO	22
CAPÍTULO 1 - PALAVRAS, PALAVRAS, PALAVRAS – AS IMAGENS E A COMUNICAÇÃO DE IDEIAS	30
1.1 OS DIFERENTES ATRIBUTOS DA SUBSTÂNCIA COMO DIFERENTES ASPECTOS DE UMA MESMA ESSÊNCIA	32
1.1.1 <i>Como pode uma essência eterna e infinita ser expressa?</i>	33
1.1.2 <i>A (não) relação entre os atributos</i>	37
1.1.3 <i>Ordem das causas, ordem das coisas: uma só ordem</i>	47
1.2 PERCEBENDO A NATUREZA, ENTENDENDO A NATUREZA	54
1.2.1 <i>A ideia que a mente é e as ideias que a mente tem</i>	54
1.2.2 <i>A Mente humana</i>	60
1.2.3 <i>Uma anatomia da Mente: duas lições extraídas da Pequena Física</i>	65
1.2.4 <i>Corpos externos e suas imagens</i>	67
1.2.5 <i>A memória e a linguagem</i>	70
1.2.6 <i>Vivendo e aprendendo: conhecendo o mundo pelas afecções do Corpo</i>	73
1.3 A COMUNICAÇÃO E AS IMAGENS	84
1.3.1 <i>Imagens e transmissão de ideias</i>	88
1.3.2 <i>Ideias adequadas e sua comunicação</i>	91
CAPÍTULO 2 - FAZER PORQUE OS OUTROS FAZEM – AS PAIXÕES E OS COSTUMES NA ORIGEM DO CONSENSO COMUM.....	113
2.1 A NECESSIDADE DA PAIXÃO NO CONSENSO	113
2.1.1 <i>Inadequação e exteriorização; adequação e internalização</i>	113
2.1.2 <i>Ação: ubíqua e solitária</i>	117
2.1.3 <i>As paixões e o mundo</i>	126
2.1.4 <i>Sozinha ou com outras</i>	128
2.2 COSTUMES E O CONSENSO COMUM PASSIONAL	134
2.2.1 <i>Consenso comum e conveniência</i>	134
2.2.2 <i>O comum e o singular nos homens</i>	136
2.2.3 <i>Mecanismos afetivos envolvidos na formação do consenso comum passional</i>	138
2.2.4 <i>Das palavras aos costumes, dos costumes ao consenso comum</i>	152
2.3 A INSTABILIDADE DO CONSENSO COMUM PASSIONAL	158
2.3.1 <i>Desejos instáveis</i>	158
2.3.2 <i>Em busca de um lastro para paixões</i>	161
2.4 LANÇANDO AS BASES DE UM CONSENSO COMUM RACIONAL	178
CAPÍTULO 3 - CRIANDO UMA NAÇÃO – AS IMAGENS COMUNS, A RELIGIÃO E A FUNDAÇÃO DO ESTADO HEBREU	186
3.1 FINALISMO E PROPENSÃO À SUPERSTIÇÃO	186

3.1.1	<i>Voltando ao Apêndice da E1: o finalismo como preconceito comum</i>	186
3.1.2	<i>Do Apêndice ao Prefácio: do preconceito comum às superstições comuns</i>	189
3.2	A RELIGIÃO REVELADA: DA IMAGEM COMUM AO DESEJO POR CONCÓRDIA -----	200
3.2.1	<i>A profecia como origem da imagem comum</i>	201
3.2.2	<i>Lei divina universal e obediência</i>	212
3.2.3	<i>A mobilização para a concórdia</i>	215
3.3	O CONSENSO COMUM BASEADO NA IMAGINAÇÃO – O CASO DOS HEBREUS -----	223
3.3.1	<i>A autoridade de Moisés como profeta e legislador</i>	224
3.3.2	<i>Costumes e o consenso comum no estado hebreu</i>	228
3.3.3	<i>O papel dos ritos e cerimônias no estado hebreu</i>	237
3.3.4	<i>O papel dos milagres na revelação aos hebreus</i>	240
3.3.5	<i>O declínio do estado hebreu</i>	244
3.4	O Credo Mínimo -----	248
3.4.1	<i>Profetas e apóstolos, sinais e argumentos</i>	249
3.4.2	<i>Sinais e cerimônias após o advento de Cristo</i>	253
3.4.3	<i>Da religião revelada ao credo mínimo</i>	258
3.4.4	<i>Religião e Estado</i>	270
CAPÍTULO 4 - O QUE PODE A RAZÃO? – A AÇÃO E A POLÍTICA		275
4.1	ENTRE AS PAIXÕES INDIVIDUAIS E A RAZÃO UNIVERSAL, O CONSENSO COMUM -----	275
4.1.1	<i>Consenso comum no TP: inimigos naturais operando como com uma só Mente</i>	275
4.1.2	<i>Se não pode vencê-los, junte-se a eles: a incumbência do imperium como consenso comum</i> ...	281
4.1.3	<i>Cultivar a mente: o consenso como pré-requisito para o desenvolvimento da razão</i>	287
4.1.4	<i>O consenso 'racional' no TTP</i>	291
4.1.5	<i>Do pacto no TTP ao consenso comum na Ética e no TP</i>	300
4.2	A NATUREZA DA RAZÃO E OS PRINCÍPIOS DE UM CONSENSO COMUM -----	306
4.3	O BEM E O MAL -----	314
4.3.1	<i>Conhecendo o bem e o mal</i>	316
4.3.2	<i>O sumo bem da Mente</i>	322
4.4	CONVENIÊNCIA -----	325
4.4.1	<i>Comunidade e conveniência</i>	327
4.4.2	<i>Conveniência humana</i>	330
4.4.3	<i>A propagação do sumo bem</i>	337
4.4.4	<i>Certamente bom</i>	343
4.5	A RACIONALIDADE DO CONSENSO COMUM PASSIONAL -----	347
4.5.1	<i>Padecendo como se agíssemos</i>	348
4.5.2	<i>O estatuto do Medo</i>	353
4.5.3	<i>Da paixão à ação, a Glória de fazer o bem</i>	356
CONCLUSÃO – A LIBERDADE DE FILOSOFAR E O CONSENSO COMUM COMO UM PROCESSO		364
	DO MEDO AOS COSTUMES, DOS COSTUMES À RAZÃO: A EVOLUÇÃO DO CONSENSO COMUM -----	364
	APRIMORAMENTO DAS LEIS E LIBERDADE DE EXPRESSÃO: O CONSENSO COMUM COMO UM PROCESSO -----	369
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS		375

O consenso comum na filosofia de Espinosa

Introdução

Aí é que está o problema

A valorização da vida em sociedade é conspícua na filosofia de Espinosa. Tão conspícua, porém, como as menções à força mormente desagregadora das paixões, às quais os homens estão frequentemente submetidos. Com efeito, lemos, já em sua primeira obra política, o *Tratado Teológico-Político* (TTP¹), que a associação entre os homens é tida como imprescindível porquanto “quando não se entreatam, vivem miseravelmente e [...] quando não cultivam a razão, vivem escravos da necessidade” (TTP, Cap. 16, p. 237, G. 191), razão pela qual tiveram inevitavelmente que se unir e exercer coletivamente o direito de cada um. “Debalde, porém, o tentariam fazer, se não quisessem dar ouvidos senão ao instinto [appetitus]” (*ibid.*, p. 237, G. 191), que arrasta cada um para o seu lado. “Por isso, tiveram de estatuir firmemente e acordar entre si que tudo seria regido apenas pelos ditames da razão” (*ibid.*, p. 237, G. 191). É verdade que, se todos pudessem se guiar com facilidade pela razão, todos desejariam aquele “que é o maior dos bens, ou seja, a conservação do Estado [Reipublicae], observariam integralmente e com a máxima fidelidade os contratos e manteriam, acima de tudo, a palavra dada, que é o mais forte baluarte do Estado [Reipublicae]” (*ibid.*, p. 239, G. 192). Mas não é esse o caso: “Quão longe, no entanto, estamos de poderem todos conduzir-se facilmente apenas pela razão! Cada um deixa-se levar pelo seu bel-prazer [voluptate] e, a maioria das vezes, tem a mente a tal ponto inundada pela avareza, a glória, a inveja, o ódio, etc., que não lhe fica nenhum espaço para a razão” (*ibid.*, p. 239, G. 193). De tal modo, o pacto mediante o qual todos devam guiar-se pelos ditames da razão só será observado mediante a constituição de uma sociedade potente o suficiente para o impor, pois os homens somente abrem mão de seus apetites antissociais ou bem por medo de um

¹ A tradução utilizada é a de Diogo Pires Aurélio, cf. edição Martins Fontes de 2003. Nas citações à obra, mencionaremos, antecedidas pela letra G, também a paginação das *Opera, Im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von Carl Gebhardt, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, Heidelberg, 1925, 4 vols., conforme a encontramos exposta entre colchetes na tradução utilizada.

castigo ou bem por esperança de algum benefício, pois é uma “lei universal da natureza humana [que impõe] que ninguém despreze o que considera ser bom, a não ser na esperança de um maior bem ou por receio de um maior dano” (*ibid.*, p. 237, G. 191). Sendo assim, embora tenham acordado os homens que a racionalidade regularia sua vida em sociedade, a observância desse pacto deveu fundamentar-se em suas paixões.

Isso posto, esse mesmo Capítulo 16 do TTP indica o caminho a se seguir: que cada um desses homens, a despeito da distância que os separa da conduta racional, concorde em transferir para a sociedade toda a potência que ele possui, de modo que só ela detenha, sobre todas as coisas, o supremo direito da natureza (cf. *ibid.*, p. 239, G. 193) e que todos devam, portanto, obedecer a suas ordens, “por mais absurdas que elas sejam” (*ibid.*, p. 240, G. 194). Forma-se, assim, uma democracia que, embora constituída por homens submetidos a paixões, busca manter seu direito, motivo pelo qual, nelas “é extremamente raro que os soberanos ordenem algo assim tão absurdo. A verdade é que têm todo o interesse, para se precaverem e conservarem o poder, em olhar pelo bem comum e conduzir tudo conforme os ditames da razão” (*ibid.*, p. 240, G. 194).

Sendo assim, a sociedade para a qual foram transferidos os direitos de todos os homens adquire potência o suficiente para infligir aos eventuais transgressores do pacto um castigo mais danoso do que o bem que esperariam obter a partir da transgressão. Entretanto, a mencionada lei da natureza humana não sentencia aquilo que os homens consideram como mais ou menos danoso em cada situação. Pelo contrário, Espinosa sublinha que “é aquele bem ou mal que parece ser o maior ou o menor, respectivamente, para quem escolhe, já que as coisas podem não ser necessariamente assim como ele julga” (*ibid.*, p. 237, G. 192).

Ora, se cada um imagina à sua própria maneira os bens e males maiores ou menores a temer ou esperar, como poderiam ter certeza de que a transferência de todos os seus direitos à sociedade era o melhor a se fazer? Em meio à idiosincrasia afetiva, de que maneira estariam todos seguros de que abririam mão de um bem menor em nome de um bem maior e não em nome de um mal, como a instauração de uma violenta tirania, por exemplo? É verdade que os homens, mesmo enquanto guiados por suas paixões, por recearem a solidão, podem até concordar que a vida em sociedade, mesmo numa sociedade precária, é superior à vida em que cada um obedece apenas a si mesmo, mas teme a todos os outros. Porém, daí a formar um Estado que efetivamente conduza a seus benefícios – a uma democracia que

olhe pelo bem comum – vai um longo caminho. Com efeito, a organização e manutenção duma democracia requerem uma série de acordos entre seus constituintes. Nesse sentido, ainda que se saiba que o cumprimento da lei civil será por ameaças que causem a perspectiva de um mal maior caso alguém pretenda descumpri-la, isso só será possível mediante a existência da lei. Porém, dominados pelos afetos, não terá *cada um a sua visão* do que é certo ou errado ou de qual será a punição adequada? O estabelecimento, por parte de inconstantes indivíduos, de um acordo perante o qual tudo é regido apenas pelos ditames da razão e que leva a cada um desses indivíduos a transferir sua potência para a sociedade em vez de viver em barbárie é em nada autoevidente. Com efeito, a apresentação das condições envolvidas na instituição de uma democracia no Capítulo 16 do TTP não impede que as dificuldades pertinentes ao processo sejam mencionadas no capítulo seguinte:

Que a manutenção do Estado depende, antes de mais nada, da fidelidade dos súditos, da sua virtude e da sua perseverança na execução das ordens, a razão e a experiência ensinam-no sem margem para dúvidas. Descobrir, porém, o modo como eles devem ser governados para que mantenham sempre a fidelidade e a virtude já não é assim tão fácil. [...] Quem tenha alguma experiência da sempre mutável índole da multidão quase que desespera de o descobrir: porque a multidão não se rege pela razão, rege-se pelas paixões, tudo a atrai e deixa-se facilmente corromper, seja pela avareza, seja pelo luxo. Cada qual julga que só ele sabe tudo e quer que tudo seja orientado segundo a sua maneira de ver. (Cap. 17, p. 253, G. 203).

Destarte, “obviar [...] a todos esses males, instituir um Estado em que não haja lugar para a fraude, organizar tudo, em suma, de forma que todos, seja qual for a sua maneira de ser, ponham o direito público acima dos seus interesses privados, aí é que está o problema” (*ibid.*, p. 253, G. 203). De fato,

se fosse tão fácil mandar nos ânimos como é mandar nas línguas, não haveria nenhum governo que não estivesse em segurança ou que recorresse à violência [...]. [Por] maiores que sejam os resultados a que nesse domínio chegou o artifício, jamais se conseguiu que os homens, tarde ou cedo, não sentissem que cada um tem discernimento que sobra e que variam tanto as cabeças quanto os paladares. O próprio Moisés, que tinha conquistado por completo a opinião do seu povo, não por meio de astúcias mas pela divina virtude [...] não pôde, mesmo assim, escapar aos boatos nem às mais sinistras interpretações. Como é que haveriam, então, de escapar os outros monarcas? (TTP, Cap. 20, p. 301, G. 239).

Se é assim, não seria a exposição do acordo que constitui a sociedade, nas linhas do Capítulo 16 do TTP, mais *a apresentação de uma condição requerida para a vida civil* do que *a descrição daquilo que leva necessariamente a tal condição*? Nesse sentido, o medo de um

prejuízo maior a coibir certos atos danosos à convivência humana não seria apenas uma *pré-disposição afetiva que viabiliza a transferência da potência de cada homem à sociedade mediante o referido acordo*, mas não algo que por si só garante essa transferência e o acordo? O que nos parece é que esse capítulo carece do detalhamento acerca de *como homens guiados por seus apetites acabaram por tomar uma decisão compatível com o que dita a reta razão*.

Todavia, o TTP fornece uma longa análise da constituição de uma sociedade *de facto*, o Estado Hebreu, ilustração detalhada de como esse processo pode ter ocorrido historicamente. De fato, como sumariza Espinosa,

para que a religião profeticamente revelada tivesse força de lei entre os hebreus, foi preciso que cada um deles cedesse primeiro o seu direito natural e que todos decidissem, de comum acordo [*ex communi consensu*], obedecer apenas àquilo que lhes fosse profeticamente revelado por Deus, exatamente como mostramos que acontece no regime democrático, onde todos deliberam, de comum acordo [*communi consensu*], viver apenas segundo os ditames da razão. (TTP, Cap. 19, p. 289, G. 230)

No entanto, as dificuldades também se assemelham. Assim como os homens que se deixam levar por seu bel-prazer foram capazes de “acordar entre si que tudo seria regido apenas pelos ditames da razão” (TTP, Cap. 16, p. 237, G. 191), os hebreus, desprovidos da “ciência para determinar as regras do direito e exercer colegialmente o poder [e sendo eles] de natureza rude e [encontrando-se] alquebrados da penosa escravidão” (*id.*, Cap. 5, p. 87, G. 75), lograram estabelecer uma regra comum de vida em vez de se guiarem apenas por seus apetites. Poderia, então, o exame da fundação do Estado Hebreu, conforme exposta no TTP, fornecer os elementos necessários à compreensão de como homens que se deixam levar por seus apetites conseguem estabelecer um *consenso comum*? Antes de nos atermos a essa questão, vejamos como semelhante tensão figura nos posteriores escritos políticos de Espinosa.

Inimigos naturais

Com efeito, o conflito se mantém na segunda obra política de Espinosa, o *Tratado Político* (TP)². Já em seu início, o filósofo ressalta a dificuldade que encontram os homens, enquanto não se guiam pela razão, em coordenarem suas ações:

os homens estão necessariamente sujeitos aos afetos e são constituídos de tal maneira que se compadecem de quem está mal e invejam quem está bem; são mais propensos à vingança que ao perdão [...]. Donde resulta que, como todos desejam igualmente ser os primeiros, acabem em contendas, se esforcem quanto podem por oprimir-se uns aos outros e o que sai vencedor se vanglorie mais daquilo em que prejudicou o outro do que daquilo que ele próprio beneficiou. (TP, Cap. 1, art. 5)

Sendo assim, enquanto agem impulsionados apenas por seus desejos imoderados, “os homens estão a maior parte do tempo [...] sujeitos por natureza” a afetos como ira, inveja ou algum afeto de ódio e são, “por natureza inimigos.” (TP, Cap. 2, art. 14, grifo nosso).

Não obstante, parece haver algo capaz de suplantar as diferenças individuais em nome da união. Uma vez que, no estado natural, em que cada um obedece apenas a si mesmo, “um sozinho em vão se esforçaria por precaver-se de todos, segue-se que o direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião do que numa realidade” (*ibid.*, art. 15). Ademais, assim como já expusera o TTP, também o TP enfatiza que “os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente” (*ibid.*, art. 15), donde se conclui que

o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles [*ex communi omnium sententia*]. (*Ibid.*, art. 15, grifos nossos).

Como aqueles homens que, sem qualquer moderação de seus direitos naturais eram inimigos, conseguem estabelecer direitos comuns e viver segundo o parecer comum de todos eles? É a mesma questão à qual já fôramos levados quando da leitura do TTP³.

² A tradução utilizada é a de Diogo Pires Aurélio, cf. edição WMF Martins Fontes de 2009.

³ Ainda que *sententia* e *consensus* não sejam perfeitamente intercambiáveis, os dois se referem a maneiras de pensar ou percepções (o primeiro termo deriva de *sentiens*, o segundo, de *sensus*, ambos oriundos de *sentio*, isto é, *sinto* ou *percebo*). É verdade que *consensus* implica, em alguma medida, a concordância a certa maneira de pensar, o que não ocorre com *sententia*. De qualquer forma, a *communi omnium sententia* implica compartilharem diferentes indivíduos de um mesmo parecer, fazendo dele, em algum grau, um consenso comum (cf. Charlton T. Lewis e Charles Short, **A Latin Dictionary**, Oxford: Clarendon Press, 1879, verbetes *sententia*, disponível em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059:entry=sententia>, e *consensus*, disponível em

Com efeito, sem mais detalhes sobre essa passagem, isto é, sobre como inimigos naturais chegaram a um parecer comum, a partir do artigo 16 desse mesmo Capítulo 2, o TP passa a se referir ao *consenso comum* como aquilo que fundamenta o estabelecimento de direitos comuns. Esse consenso aparece como algo presumido, sem que de sua gênese sejam dados maiores detalhes. De fato, nesse artigo 16, Espinosa refere-se a homens que “têm direitos comuns e todos são conduzidos como que por uma só mente”, sendo que cada um deles “tem de executar aquilo que por consenso comum lhe é ordenado” (grifo nosso). E introduz, no artigo 17, o estado como o “direito que se define pela potência da multidão”, que, apesar de composta por “inimigos naturais”, é capaz de acordar sobre diversos temas. Com efeito, ainda no artigo 17, é dito que detém o estado “quem, por consenso comum, tem a incumbência da república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e paz, etc.” (grifo nosso). E, pouco mais à frente, define-se que “o pecado não pode conceber-se senão no estado [...] onde ninguém faz segundo o direito senão aquilo que faz segundo o decreto ou consenso comum” (TP, Cap. 2, art. 19, grifo nosso). E, depois de argumentar nos artigos seguintes que o estado se acomoda aos ditames da razão ou da religião, do artigo 23 em diante, o texto discorrerá sempre presumindo um estado civil já constituído. Tratará, portanto, de uma multidão como um grupo de indivíduos que foi capaz de estabelecer acordos mútuos com estabilidade superior à que se esperaria enquanto

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Dconsensus2>, ambos consultados em 9 de janeiro de 2023). O termo *sententia* aparece mais de 50 vezes no TP. Não apresentaremos aqui uma análise de cada uma delas, notando apenas o uso do termo nas expressões *animi sententia* e *mentis sententia* ao longo do texto, expressão que poderia ser traduzida como “sincera opinião” (cf. Lewis e Short, 1879). Ver, por exemplo:

Cap. 2, art. 9: está sob jurisdição de si próprio na medida em que pode repelir toda a força, vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito [*ex sui animi sententia vindicare*] e, de um modo geral, na medida em que pode viver segundo o seu próprio engenho.

Cap. 2, art. 10: Tem o outro sob seu poder quem [...] o vinculou de tal maneira a si que prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua, e viver segundo o parecer dele [*ex sui animi sententia*] a viver segundo o seu.

Cap. 2, art. 12: Se [...] ele próprio [que fez uma promessa a outro], que por direito de natureza é juiz de si mesmo, julgar, certa ou erradamente (pois errar é humano), que da promessa feita resultam mais danos que vantagens, considerará que de acordo com o seu parecer [*ex suae mentis sententia*] ela deve ser rompida, e por direito de natureza rompê-la-á.

Cap. 3, art. 13: aquela [cidade] que primeiro pudesse estar livre do medo ficaria sob jurisdição de si própria e usaria dela a seu bel-prazer [*eoque ex sui animi sententia uteretur*].

Há ainda o uso de *sententia* associado ao resultado de decisões coletivas institucionalizadas, como em:

Cap. 4, art. 26: Para administrar a justiça, deve ser formado um outro conselho só de juristas, cuja tarefa será dirimir os litígios e aplicar penas aos delinquentes. Mas todas as *sentenças* [*sententiae*] que forem ditadas por eles deverão ser ratificadas por aqueles que fazem as vezes do magno conselho, para ver se elas foram proferidas na estrita observância dos procedimentos judiciais e sem parcialidade.

estivessem apenas dando ouvido às suas paixões individuais. E, uma vez definido o estado como potência da multidão, suas características passarão a ser analisadas, sem que tenham sido previamente fornecidas informações adicionais sobre como os indivíduos necessariamente sujeitos aos afetos e que se oprimiam uns aos outros puderam articular suas potências.

Entre o estado natural e o estado civil

Além das escassas informações explicitamente apresentadas nos tratados políticos de Espinosa, encontraremos também na *Ética*⁴ alguns (poucos) detalhes adicionais acerca daquilo que separa homens agindo apenas de acordo com seus apetites, com baixíssimas chances de sobrevivência, daqueles que se organizam socialmente, articulando seus direitos. Em outros termos, também a *opus magnum* espinosana nos fornecerá elementos auxiliares à compreensão de como se forma o *consenso comum*. Entretanto, a introdução da fórmula em seu texto, no Escólio 2 da E4P37, ocorre de maneira não menos abrupta do que nos tratados políticos. Ali, assim como nas duas obras que já apresentamos, a questão em tela é a maneira como “pode ocorrer que os homens, que são necessariamente submetidos aos afetos (*pelo Corolário da E4P4*), inconstantes e variáveis (*pela E4P33*) possam tornar-se seguros uns aos outros e ter confiança uns nos outros”. A resposta é dita patente porquanto fora demonstrado em proposições anteriores que, assim como já lemos no TTP, “nenhum afeto pode ser coibido a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser coibido, e cada um abstém-se de causar dano por temor de dano maior”. Essas duas afirmações são ditas suficientes para a compreensão de como a Sociedade pode se firmar. No entanto, sob uma condição, qual seja, “desde que reivindique para si o direito que cada um tem de se vingar e julgar sobre o bem e o mal”, e, por isso, tenha o poder de prescrever uma regra comum de vida, de fazer leis e de firmá-las por ameaças. Sustentada pelas leis e pelo direito de se conservar, esta Sociedade é denominada Cidade.

⁴ A tradução utilizada é a do Grupo de Estudos Espinosanos, cf. edição EDUSP de 2015. As partes da *Ética* serão citadas no formato EX, em que X corresponde à parte do livro, e suas proposições, no formato EXPY, onde Y se refere ao número da proposição.

O direito de se conservar da Cidade será exercido por ameaças que causem a perspectiva de um mal maior a alguém que pretenda causar dano. Mas, novamente indagamos, que mal maior? E que dano? Dominados pelos afetos, cada um não terá sua visão do que é certo ou errado ou de qual será a punição adequada? Como se alinham, então, os homens submetidos aos afetos de modo a constituir uma Sociedade potente o bastante para elaborar e firmar suas leis?

Com efeito, o Escólio presume que o estabelecimento da Sociedade requer algum grau de concordância entre seus indivíduos. É nesse sentido que o consenso comum é então evocado como aquilo que diferencia o estado natural do estado civil. Seguindo a leitura do Escólio, saberemos que “nada é dado no estado natural [*statu naturali*] que seja bom ou mau pelo consenso de todos, visto que cada um que está no estado natural cuida apenas do que lhe tem utilidade”. Por isso, “não pode ser concebido o pecado no estado natural, mas certamente no estado Civil [*statu Civili*], onde o que é bom ou mau é discernido pelo consenso comum e cada um tem que obedecer à cidade” (grifos nossos). No entanto, sobre como se origina esse consenso o texto silencia. Talvez por ser o consenso comum um processo histórico, numa Cidade que “não cessa de instituir-se” (Chauí, 2009, p. 173), poderíamos entender que Espinosa “presumiu” uma sociedade sem maiores detalhes de sua formação, no Escólio 2 da E4P37, cuja função é primeiramente ética: saber em que condições pode-se fazer a distinção entre o mérito e o pecado, o justo e o injusto (cf. Macherey, 1997b, p. 227, nota de rodapé). Em todo caso, a questão fica em aberto.

Sentindo junto, opinando junto, pensando junto

É na transferência da potência dos indivíduos à Sociedade mencionada no Capítulo 16 do TTP, no estabelecimento de direitos comuns implícito na transição do artigo 14 ao artigo 15 do Capítulo 2 do TP e na passagem do estado natural ao Civil no Escólio 2 da E4P37 da *Ética* que emerge a questão central desta tese. Como, nos termos do TTP, *homens movidos por seus apetites* estatuem firmemente e *acordam entre si que tudo seria regido apenas pelos ditames da razão*? Ou, na formulação do TP, como esses homens, *por natureza inimigos*, conseguem *estabelecer direitos comuns* e *chegar a um parecer comum de todos eles*? Ou ainda, nas linhas da *Ética*, como *homens necessariamente submetidos aos afetos*,

inconstantes e variáveis conseguem definir um *consenso comum capaz de discernir o que é bom ou mau numa cidade?*

Fórmula basilar na passagem da ação individual à coletiva, a expressão *consenso comum* é parcimoniosamente utilizada na obra espinosana. No TTP, além da ocorrência já citada (Cap. 19, p. 289, G. 230), é usada também no Capítulo 5, com referência a uma “sociedade em que o poder está nas mãos de todos e onde as leis são sancionadas por consentimento comum [*ex communi consensu*]”, caso em que o aumento ou diminuição de leis não altera a liberdade do povo, que atua “por seu consentimento [*ex proprio suo consensu*]” (p. 86, G74). Já as ocorrências no TP (art. 16, 17 e 19 do Cap. 2) e na *Ética* (Escólio 2 da E4P37) são apenas as citadas anteriormente.

Mesmo o termo *consenso*, não qualificado como *comum*, é pouco frequente no texto de Espinosa. Segundo o *Lexicon Spinozanum*, de E. Boscherini (1970), o TTP é a obra com o maior número de ocorrências do termo, todas elas com o sentido de concordância (e, na maior parte delas, na expressão *animi consensus*)⁵. Já na *Ética*, além do uso indicado, o termo aparece apenas na Definição dos Afetos 6 (Amor): “não entendo por vontade o consentimento ou a deliberação do ânimo, ou seja, o decreto livre” [*me per voluntatem non intelligere consensum, vel animi deliberationem, seu libero decretum*] (cf. BOSCHERINI, 1970, p. 217⁶). Espinosa não entende por vontade o consentimento ou deliberação do ânimo porque demonstrou na E2P48⁷ que isto é fictício (cf. Definição dos Afetos 6). O *consenso* como deliberação do ânimo, ou seja, o decreto livre, nada é. Para que uma pessoa consinta a algo, alguma razão certa e definida há. Logo, para que comumente pessoas consintam, alguma razão certa e definida há. Mas que razão?

A questão da formação do *consenso comum* na filosofia de Espinosa deve ser pensada por pelo menos dois ângulos, como detalharemos nos capítulos desta tese. O primeiro deles se refere ao *desejo de um ser humano de conviver com outros seres humanos* e, por isso, *consentirem todos* em abrir mão de parte de sua potência em nome de uma sociedade estável. Nesse sentido, é preciso compreender não apenas a causa desse desejo, mas também como

⁵ Com efeito, veremos que Diogo Pires Aurélio traduz, no TTP, o termo *consensus* mormente por *consentimento*.

⁶ Diferentemente do que ocorre com o termo *consensus*, o termo *sententia* não é verbete do *Lexicon Spinozanum* de Boscherini (1970), ainda que, como notamos, apareça mais de 50 vezes no TP.

⁷ E2P48: “Na Mente não há nenhuma vontade absoluta, ou seja, livre; mas a Mente é determinada a querer isso ou aquilo por uma causa, que também é determinada por outra, e esta de novo por outra, e assim ao infinito.”

ele se manifesta, isto é, a que comportamentos ele leva, tanto em homens que entendam sua verdadeira importância como naqueles que apenas inadequadamente a percebem. Ademais, e é aí que entra o segundo ângulo sob o qual devemos ponderar a questão, como já sugerimos no começo desta Introdução e ainda analisaremos em mais detalhes, o desejo de convivência inter-humana não parece suficiente para justificar a emergência de uma sociedade capaz de viabilizar a continência de certas paixões, isto é, de moderar nos homens seus desejos antissociais. Portanto, é preciso compreender como os homens, não obstante seus apetites desagregadores, *consentem conjuntamente* a um certo conjunto de regras para a sua sociedade e não a outro. Outrossim, é necessário esclarecer por que esses homens obedecerão ou não, livremente ou não, às leis que definiram para a sociedade em que vivem. Já vimos que os homens se abstêm de causar danos uns aos outros por temor de um dano maior, e que a potência dos homens articulada na forma de uma Sociedade organizada pode ser suficiente para coibir as infrações de cada um deles individualmente (cf. Escólio 2 da E4P37). Mas isso depende da efetiva articulação das potências desses homens na forma de uma Sociedade, o que depende, por sua vez, de um acordo entre eles acerca do que é bom ou mau e também sobre o que é um bem maior ou menor a coibir danos ou estimular a cooperação. Para entender como esse acordo pode ocorrer, faz-se necessário analisar *por quais motivos e em que medida as leis da sociedade são efetivamente um consenso comum*. Em outros termos, é preciso verificar, ainda nos termos do Escólio 2 da E4P37, não apenas porque os homens cedem parte de seus direitos naturais à sociedade, mas também *como, em meio a suas discrepâncias afetivas, chegam a um consenso comum que discerne o que é bom ou mau para todos*.

A despeito da importância no pensamento espinosano do conhecimento das coisas por suas causas eficientes, tudo o que explicitamente sabemos do *consenso comum* em sua filosofia é sua finalidade, como apresentada no Escólio 2 da E4P37, a saber, a concordância dos homens que lhes permite discernir conjuntamente o que é bom ou mau e a partir daí estabelecer as leis e o funcionamento de sua Sociedade⁸. Ainda assim, enquanto acordo entre os homens, o consenso comum já está implícito desde a primeira parte da *Ética*, como veremos a seguir.

⁸ Ou, como sintetiza Boscherini (1970): “*communis consensus ← status naturalis; → status civilis*” (p. 217)

Um preconceito comum, o finalismo

Apesar de as naturezas da Mente e do Corpo humano só serem deduzidas a partir da segunda parte da *Ética*, ainda no Apêndice à E1 Espinosa antecipa algumas de suas características. Trazendo ao campo ético a teoria deduzida no *de Deo*, o filósofo apresenta algumas primeiras hipóteses sobre o homem para que possa, a partir delas, denunciar a falsidade do preconceito do qual partem todos os demais que possam vir a impedir o entendimento do restante da obra (e, conseqüentemente, o alcance de seu objetivo, a beatitude suprema). Notemos, adicionalmente, que tais hipóteses referem-se não a um homem tomado isoladamente, e sim àquele que convive com seus pares, em meio ao restante da natureza.

O preconceito? O finalismo, ou seja, o fato de que “os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim”, razão pela qual acabam dando “por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse” (ESPINOSA, 2015, p. 111).

Para demonstrar que a esse preconceito a maioria dos homens aquiescem e são “por natureza tão propensos” a abraçar, o filósofo toma por fundamento que “os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo cômnicos disso”, o que considera dever ser admitido por todos (cf. *ibid.*, p. 111). Nascendo ignorantes das causas das coisas, os homens vêm ao mundo sem saber o que engendra seus apetites. Ignorantes sobre a motivação de seus apetites, mas deles sendo cômnicos, opinam ser livres e acreditam agir em função de um fim, qual seja, o útil que apetecem, “donde sempre ansiarem por saber somente as causas finais das coisas realizadas e sossegarem tão logo as tenham ouvido” (cf. *ibid.*, p. 111). Do apetite de buscar o útil, nasce a ansiedade em saber as causas finais das coisas realizadas. Saber, por exemplo, para quê realizou outro homem determinado ato – sua finalidade –, para saber se, àquele ansioso homem [*homo expectans*], tal ato lhe serve.

Contudo, essa ansiedade pode se dissolver caso receba de outrem a resposta. Como nota P. Macherey, em sua *Introduction à l'Éthique de Spinoza – La première partie – La nature*

des choses, de 2001, ouvir de outros as supostas causas finais das coisas conforta os homens ao trazer-lhes a “ideia que esses fins existem de maneira independente e não são somente fins para eles, mas são reconhecidos universalmente, o que lhes confere uma aparência de objetividade” (p. 220, grifo nosso⁹). Sendo assim, toda confirmação por fontes externas de um caso particular reforça a crença finalista de cada indivíduo, liberando-o para questionar as demais causas que ainda lhes restassem desconhecidas. E se, nessa nova busca, não conseguem ouvir as causas finais desconhecidas, voltam-se para si e refletem “sobre os fins pelos quais costumam ser determinados em casos semelhantes, e assim, necessariamente, julgam pelo seu o engenho alheio” (ESPINOSA, 2015, p. 111). Para sosseguem, das duas uma: ou ouvem de alguém as causas finais das coisas realizadas, ou não as conseguem ouvir e as julgam a partir do próprio engenho, julgamento este que provavelmente será, por sua vez, propagado a alguém que ainda esteja tentando descobrir as causas das coisas.

Ainda segundo Macherey (2001), a busca de conhecimentos por meio dos julgamentos que cada um faz dos outros a partir de sua própria disposição mental ou temperamento [*ex suo ingenio*], indo além de contribuir para a sobrevivência dos homens, acaba por constituir o objeto de um conhecimento teórico comum, ainda que falso – um preconceito comum:

Aquilo que, no princípio, tinha um valor prático na perspectiva de um aumento da nossa potência de agir torna-se objeto de uma apreciação comum, tendo potencialmente um alcance teórico, e entrando como tal na estrutura de uma visão do mundo apresentada como tendo um valor universal. (p. 221, grifo nosso)

O finalismo não seria, assim, um preconceito que cada indivíduo constrói apenas por si próprio, e sim o resultado do reforço mútuo que cada um recebe do preconceito alheio:

Ao se autossugerir e sugerindo-se uns aos outros por meio da comunicação simpática de seus sentimentos, os homens acabam, portanto, a partir do simples fato de serem suas ações orientadas para fins, por achar que existem objetivamente fins capazes de determinar suas ações. (*Ibid.*, 2001, p. 221, grifo nosso)

Sua condição de nascimento, a ignorância das causas, não impede que os homens concordem – ou comumente suponham – que as coisas agem em função de fins. Tampouco impede que, ao encontrarem “em si e fora de si não poucos meios que em muito levam a conseguir o que lhes é útil, como, por exemplo, olhos para ver, dentes para mastigar, ervas e

⁹ Todas as traduções dessa obra aqui citadas são nossas.

animais para alimento, sol para alumiar, mar para nutrir peixes”, cheguem a uma conclusão comum: a de considerar “todas as coisas naturais como meios para o que lhes é útil” (ESPINOSA, 2015, p. 111), projetando nelas o finalismo que admitiram para si. Outrossim, a ignorância das causas não é obstáculo para que prossigam em seu encadeamento de ideias e concluam que, dado que não foram seres humanos os produtores dos meios que lhes são úteis, “há algum ou alguns dirigentes da natureza” (*ibid.*, p. 113). Mais ainda, julgando o temperamento desse ou desses dirigentes pelos seus, conjuntamente “sustentaram que os Deuses dirigem tudo para o uso dos homens, a fim de que estes lhes fiquem rendidos e lhes tributem suma honra” (*ibid.*, p. 113). No entanto, ainda que tenham concordado sobre a ação em função de fins, sobre a existência das coisas como meios para seu útil, e sobre a presença de dirigentes da natureza, discordaram no que concernia à maneira de obter benefícios dessa ou dessas entidades. Assim, “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” (*ibid.*, p. 113, grifos nossos)¹⁰.

A falta de saber na qual os homens nascem não os impede de chegar a acordos de cunho teórico e prático, isto é, a certos consensos comuns (não obstante a falsidade em que se baseiam esses acordos ou consenso comuns). Porém, se por um lado os homens se aproximam no que toca à crença mútua na existência de um único reitor da natureza e à precisão de tributarem-lhe suma honra, por outro distanciam-se quando concorrem pela atenção desse Deus. No registro da ignorância, o consenso comum é constantemente ameaçado pelo dissenso. Com efeito, lemos mais adiante nesse mesmo Apêndice que, desconhecendo a ordem necessária da natureza, “cada um julgou acerca das coisas conforme a disposição do seu cérebro, ou melhor, tomou por coisas as afecções da imaginação. Por isso, não é de admirar [...] que tenham nascido entre os homens todas as controvérsias de que temos experiência” (*ibid.*, p. 119). Controvérsias em meio às concórdias, “pois embora os

¹⁰ Segundo Macherey, há ainda o acordo sobre a existência de um único Deus. Nessa frase do Apêndice ao *de Deo*, em que Espinosa primeiro se refere aos Deuses (*Deos*, no plural) que dirigem tudo para o uso dos homens e, em seguida, às maneiras de cultuar Deus (*Deum*, no singular), o comentador destaca um resumo de uma passagem inconsciente, numa evolução contínua, do politeísmo ao monoteísmo: “os homens concordam implicitamente sobre a necessidade de adorar um mesmo Deus, mas por isso mesmo são levados a competir entre si para atrair suas boas graças” (Macherey, 2001, p. 229, grifo nosso).

corpos humanos convenham em muitas coisas, discrepam contudo em várias” (*ibid.*, p. 119). Na ausência de um parâmetro para a verdade, ao redor da qual todos poderiam concordar, “cada cabeça, uma sentença” (*ibid.*, p. 119).

Esse parâmetro faltaria à humanidade não fosse a Matemática, não por seu conteúdo, mas pela forma como aborda as coisas: não se voltando “para fins, mas somente para essências e propriedades de figuras, [mostra] aos homens outra norma da verdade” (*ibid.*, p. 113), ou seja, outra maneira de pensar, a saber, da causa para o efeito, das essências para as propriedades, e não do efeito para a causa, das propriedades às essências. Essa maneira de pensar, junto com outras causas, pôde fazer com que os homens se dirigissem ao verdadeiro conhecimento. No registro do entendimento, não há desavença, e sim o convencimento da verdade, “como atesta a Matemática” (cf. *ibid.*, p. 121). Entretanto, “os homens julgam sobre as coisas conforme a disposição do seu cérebro [e] as imaginam mais do que as entendem” (*ibid.*, p. 121). Não obstante, ‘eles se entendem’ – pelo menos no sentido corrente da expressão. Pois, como se deduziu a partir do Apêndice do *de Deo*, o conhecimento verdadeiro das coisas não é condição necessária para que os homens cheguem a um consenso comum.

Essas passagens prefiguram o caminho pelo qual seguirá nossa leitura das três obras de Espinosa que tratam explicitamente da política, a saber, o TTP, a *Ética* e o TP, tendo em vista o posicionamento ético dos homens ao chegarem a um consenso comum. Num primeiro momento, buscaremos entender como os homens, ignorantes das causas das coisas, conseguem chegar a acordos ou, se quisermos, a consensos comuns passionais. Em seguida, veremos como esse consenso comum passional emergiu historicamente, sustentando não apenas uma religião, mas também um estado, o dos hebreus. Finalmente, analisaremos o que cabe e o que não cabe à razão na formação e estabilização do consenso comum.

Tratando de tais questões, esta tese está dividida em quatro capítulos, além desta Introdução e de uma Conclusão. O primeiro deles iniciamos com a apresentação de algumas premissas de nossa leitura da obra espinosana fundadas em análise da E2. Na medida em que consideraremos o consenso comum como uma coincidência, ainda que parcial, de ideias em diferentes Mentes, faz-se necessário estudar a natureza de ambas, ideia e Mente, e, a partir daí, de como pode ser uma ideia comunicada de um homem a outro. Para isso, apresentamos, em primeiro lugar, uma interpretação da noção de atributo, conforme exposta na *Ética*. Em

seguida, proporemos uma diferenciação para os termos “ideado” e “objeto de ideia”, também de acordo com seus usos na *Ética*, relacionando o primeiro ao conteúdo representacional de uma ideia e o segundo ao modo de outro atributo que corresponde a essa ideia na rede infinita de causas e efeitos. De posse dessas interpretações, argumentaremos que, se há em Deus ideias de todos os seus modos e se é a ordem e conexão das ideias a mesma que a ordem e conexão das coisas, então as ideias formadas pela Mente humana têm como objeto, em última instância, algo de seu corpo (afecções, no caso de ideias de primeiro gênero, propriedades comuns a outros corpos, no caso de ideias de segundo gênero, ou sua potência de agir, no caso de ideias de terceiro gênero), ainda que sejam ideias de ideados externos ao seu corpo. Analisaremos, então, como afecções semelhantes nos Corpos de diferentes homens podem levar à semelhança de ideias em suas Mentes, semelhança que fundamentará a formação do consenso comum, tanto do que se dá em nível imaginário, ou seja, em que as pessoas comumente consentem ao que a sociedade discerne como bom ou mau sem entender a importância disso, como do que se verifica em nível racional, isto é, quando as pessoas que consentem às decisões da sociedade conhecem adequadamente a razão de o fazerem. Notaremos, então, que mesmo no nível racional, a formação do consenso comum é um processo. Em primeiro lugar, fundamentalmente porque, embora cada noção comum (e cada ideia adequada) se refira a um mesmo ideado em todos os homens, o desvelamento das noções comuns a partir da contemplação de múltiplas afecções, e, principalmente, a concepção de ideias adequadas que seguem de tais noções, pode dar-se em ordem diferente em homens diferentes, de modo que cada um dos homens pode ter formado diferentes ideias adequadas num determinado momento. Sendo assim, o consenso comum, mesmo em nível racional, evolui conforme os homens vão formando novas ideias adequadas a seu respeito. Em segundo lugar, porque, como desenvolveremos também nos seguintes capítulos desta tese, mesmo homens que se guiam pela razão devem discernir como socialmente boas ou más coisas das quais não são capazes de possuir conhecimento adequado. Sendo assim, mesmo o consenso comum num nível racional deverá envolver permanentemente o debate acerca de coisas sobre as quais não pode existir, na Mente humana, ciência definitiva. Finalmente, porque tal debate envolve a comunicação de ideias, apresentaremos, ainda nesse primeiro capítulo, uma breve análise da questão da linguagem no pensamento espinosano, através da qual demonstraremos que o uso de palavras passa

inevitavelmente pela inadequação e, portanto, dificilmente está livre do erro. Isso posto, concluímos o capítulo afirmando que o consenso comum não ocorre sem algum grau de imaginação, motivando a busca de uma gênese desse processo no registro da inadequação.

Nesse sentido, dedicamos nosso segundo capítulo à leitura da E3, com o objetivo de avaliar em que medida indivíduos podem ter ideias e comportamentos concordantes ainda que não entendam a razão disso. O capítulo se inicia com uma análise das noções de paixão e ação, a qual nos levará a complementar a conclusão do capítulo anterior com a afirmação de que certo grau de padecimento é inevitável no processo que é a formação do consenso comum. Ademais, tendo já observado nesta Introdução que o Apêndice do *de Deo* registra a ocorrência de acordos entre homens mesmo enquanto eles ignoram o conhecimento das coisas por suas causas, elencaremos então os mecanismos afetivos que julgamos necessários para a justificar a emergência do consenso comum no âmbito das paixões. Entre tais mecanismos, destacaremos a imitação dos afetos, por seu papel basilar na explicação que apresentaremos para a gênese de costumes disseminados numa comunidade, os costumes comuns. Inicialmente, ilustraremos essa gênese voltando ao caso da linguagem, para então expandirmo-la à análise de outros hábitos socialmente disseminados, os costumes comuns. Veremos, a seguir, como tais costumes comuns podem ser entendidos como fundamentos do consenso comum e, porquanto se baseiam tais costumes apenas em paixões, do consenso comum passional. Todavia, se por um lado o mecanismo de imitação dos afetos pode justificar a cooperação no registro das paixões, por outro lado também veremos que o fato de cada indivíduo possuir uma diferente história, e, portanto, diferentes memórias afetivas, pode fazer com que essa mesma imitação dos afetos frequentemente leve à discórdia. Nesse sentido, o mesmo mecanismo que pode levar ao consenso comum pode induzir também ao dissenso. Sendo assim, avaliaremos quão instável é a concórdia baseada em paixões e como ela pode ser lastreada. Na busca desse lastro, veremos como a razão se apresenta ao final dessa terceira parte da *Ética*, introduzindo-a como potencial estabilizadora da convivência humana.

Em nosso terceiro capítulo, por sua vez, seguimos com a abordagem da formação do consenso comum no registro da imaginação e do padecimento, mas agora concentrando-nos no caso específico da religião. Nesse sentido, apresentamos leitura do TTP como uma aplicação dos mecanismos afetivos que embasam a formação de costumes comuns,

analisados no capítulo anterior, ao caso da instituição do Estado Hebreu conforme apresentada por Espinosa. Para isso, examinaremos como as imagens envolvidas nas revelações proféticas podem ter afetado esse povo de maneira a tornarem-se imagens comuns que fundamentaram a formação de costumes aos quais seus indivíduos consentiram, ainda que tais indivíduos não tenham entendido a importância desse consentimento. Em uma palavra, veremos como o TTP subsidia a compreensão da gênese de uma religião e de como essa religião pôde tornar-se o sustentáculo da formação do consenso comum em bases imaginárias em uma sociedade em ato.

Finalmente, no quarto e último capítulo desta tese, analisaremos a questão do consenso comum no *Tratado Político*, na Parte 4 da *Ética* e no Capítulo 16 do *Tratado Teológico-Político*, engajando-nos em determinar o papel da razão nesse processo. Iniciaremos com a observação, no TP, da ênfase de Espinosa em que as causas e fundamentos naturais do estado civil não devem ser pedidos aos ensinamentos razão, o que se alinha às conclusões dos capítulos anteriores. Prosseguimos com a leitura da parte 4 da *Ética*, na qual delimitamos a natureza da razão humana, principalmente no que se refere ao conhecimento do bem e do mal, para concluir, como argumentamos desde nosso primeiro capítulo, que o consenso comum nunca poderá ser plenamente racional. No entanto, para sustentar tal conclusão, teremos que analisar a afirmação constante do Capítulo 16 do TTP de que a saída dos homens do estado natural foi baseada num pacto mediante o qual todos concordaram que tudo seria regido apenas pelos ditames da razão, para concluir que esse acordo, na medida em que visa à união dos homens, é racional. Nesse sentido, e buscando subsídios novamente na E4, expandiremos essa conclusão, analisando em que medida o consenso comum pode se guiar pelos ditames da razão, identificando os princípios gerais que o conhecimento adequado pode oferecer para balizar a convivência humana, entre os quais se destaca a afirmação de que seguir um consenso comum formulado em bases passionais é necessariamente útil aos homens, na medida em que isso fomenta a concórdia. Reencontraremos então nosso primeiro capítulo, notando que, ainda que o consenso comum se fundamente nas paixões humanas, o desenvolvimento da racionalidade que a concórdia propicia é capaz de aperfeiçoá-lo indefinidamente, desde que os homens sejam livres para debater o futuro de sua sociedade, que é como se encaminha nossa Conclusão.

Como leremos no Escólio da E4P35,

é raro que os homens vivam sob a condução da razão, estando de tal maneira dispostos que, na sua maioria, são invejosos e molestos uns aos outros. Por outro lado, dificilmente podem passar a vida na solidão, de modo que a quase todos agrada bastante aquela definição de que o homem é um animal social; e de fato a coisa se dá de tal maneira que da sociedade comum dos homens se originam muito mais comodidades do que danos. (Escólio da E4P35)

Seja através de suas paixões, seja através de suas ações, ou ainda, pela composição de ações e paixões, os homens encontram a maneira de se unir. Vejamos como.

Capítulo 1 - Palavras, palavras, palavras – as imagens e a comunicação de ideias

No Escólio da E4P18, Espinosa nos informa que, após ter explicado as causas da impotência e da inconstância humanas, passará a mostrar o que prescreve a racionalidade e sua relação com nossa vida afetiva. Porém, antes de adentrar a demonstração via ordem geométrica nas proposições que seguirão, introduz brevemente os ditames da razão, que, por nada postularem contra a natureza, requerem que cada um busque para si aquilo que lhe é mais útil, esforçando-se para perseverar em seu ser.

Essa busca envolve corpos externos a cada homem, necessários à sua manutenção, donde “segue nunca podermos fazer com que não precisemos de nada exterior para conservar o nosso ser e que vivamos sem comércio algum com as coisas que estão fora de nós” (Escólio da E4P18). Se sobrevivemos, é porque somos dotados da capacidade de conhecer corpos que não o nosso. Perceber o mundo que nos rodeia é uma virtude e, por isso, “considerando nossa Mente, decerto nosso intelecto seria mais imperfeito se ela fosse sozinha e não entendesse nada além de si própria. Portanto, fora de nós são dadas muitas coisas que nos são úteis e que por isso são a apetecer” (*id.*). E quanto mais essas coisas convenham com a nossa natureza, mais úteis nos serão. Com efeito, “se, por exemplo, dois indivíduos que têm exatamente a mesma natureza se unem, compõem um indivíduo duplamente mais potente que cada um em separado. Nada, pois, mais útil ao homem do que o homem” (*id.*).

A plena conveniência com outro homem é aquilo que mais um homem pode almejar. Como isso poderia ser alcançado? Seguindo o escólio, lemos que é convindo

todos em tudo de tal maneira que as Mentes e os Corpos de todos componham como que uma só Mente e um só Corpo, e que todos simultaneamente, o quanto possam, se esforcem para conservar o seu ser, e que todos busquem simultaneamente para si o útil comum a todos. Disso segue que os homens governados pela razão, isto é, os homens que buscam o seu útil sob a condução da razão, nada apetecem para si que não desejem também para os outros e, por isso, são justos, confiáveis e honestos (*id.*, grifos nossos).

No entanto, a utilidade mútua dificilmente é alcançada em sua plenitude, pois “é raro que os homens vivam sob a condução da razão, estando de tal maneira dispostos que, na sua

maioria, são invejosos e molestos uns aos outros” (Escólio da E4P35). Nem por isso deixarão de chegar a acordos pois “difícilmente podem passar a vida na solidão” (*id.*).

Homens governados pela razão necessariamente convêm de modo a comporem suas potências. Mas não viveriam se não fossem capazes de conhecer o mundo através das afecções por corpos externos. Não chegariam a *agir* se não fossem aptos a experimentar o mundo *passivamente*. O consenso comum, que devemos mostrar ser o alicerce das regras de uma sociedade, é alcançado por homens que necessariamente imaginam e raciocinam.

Em busca da compreensão dos fundamentos dessas duas formas de conhecimento, apresentamos agora um estudo da Parte 2 da *Ética*, que inclui também outras premissas a sustentar a leitura que faremos, nos capítulos a seguir, das Partes 3 e 4 dessa obra, bem como dos tratados políticos de Espinosa. Iniciamos com uma breve apresentação de nosso entendimento acerca dos atributos substanciais e da união entre corpo e mente. Em seguida, analisamos como a experimentação imaginativa do mundo pode fundamentar a formação de conhecimento, verdadeiro ou falso. Nesse sentido, faremos algumas observações acerca da relação entre imaginação e razão, isto é, sobre a formação de noções comuns a partir das afecções que um Corpo humano acumula em sua duração. Veremos também que algumas dessas noções são desveladas antes de outras em cada indivíduo, isto é, que não apenas o conhecimento imaginário, mas também o conhecimento racional, não se dá todo em bloco e diferentes indivíduos podem conhecer diferentes coisas adequadamente. Sendo assim, exploraremos, neste e nos próximos capítulos, em que medida diferenças nas histórias de homens (e de sociedades) poderão ser ditas cruciais para explicar diferentes arranjos sociais. Finalmente, introduzimos a questão do compartilhamento de ideias entre os homens a fim de que, nos próximos capítulos, verifiquemos como tal compartilhamento pode levar a acordos mesmo no âmbito da imaginação. Notaremos também que mesmo indivíduos que entendam a necessidade da conveniência com seus pares precisarão comunicar suas ideias aos que ainda não estejam certos disso, num processo que sempre e necessariamente envolverá a imaginação, estando, portanto, sujeito ao erro.

1.1 Os diferentes atributos da substância como diferentes aspectos de uma mesma essência

Na demonstração da E1P10¹¹, lemos que, pela Definição 4 da E1, um atributo é entendido como aquilo que o *intelecto percebe* da substância como constituindo a essência dela. Por conseguinte, deve ser *concebido* por si, conclui, de maneira elíptica, a demonstração, justificando tal afirmação apenas com menção à Definição 3 dessa mesma parte da *Ética*¹².

Observemos, antes de mais nada, que “é conhecido por si” que “o que está contido objetivamente no intelecto deve necessariamente ser dado na Natureza” (Demonstração da E1P30), ou, em outros termos, que o intelecto conhece as coisas verdadeiramente. À vista disso, temos que, pela Definição 4 da E1, o intelecto é capaz de perceber a substância, ou seja, de formar o conceito (verdadeiro) de sua essência, percebendo um atributo, ou seja, formando o conceito (verdadeiro) da essência desse atributo. Outrossim, a Definição 3 da E1 havia estabelecido que, sendo a substância concebida por si, seu conceito “não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado”. Sendo assim, se, para formar o conceito da essência de um atributo, o intelecto precisasse do conceito de outra coisa, não estaria formando um conceito de algo concebível por si e, portanto, não estaria formando um conceito compatível com o da substância. Nesse caso, ao perceber um atributo, o intelecto não poderia, sem contradição, estar percebendo a substância. Logo, se o intelecto percebe o que constitui a essência da substância ao perceber um atributo, deve conceber por si cada atributo dela.

Além disso, notemos que a E1P7 havia demonstrado que “à natureza da substância pertence existir”, isto é, à essência da substância pertence a existência necessária, de modo que a substância não pode ser concebida a não ser como existindo necessariamente. Sendo assim, podemos afirmar que aquilo que constitui sua essência deve existir necessariamente. Ademais, como sabemos que o intelecto percebe as coisas como elas são, deve perceber os

¹¹ E1P10: “Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si.”

¹² Definição 3 da E1: “Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado.”

atributos como expressões da existência necessária, ou, nos termos da Definição 6 da E1¹³, como expressões de essência eterna e infinita.

Isso posto, lemos no Escólio da E1P10 que, “embora dois atributos sejam concebidos realmente distintos, isto é, um sem a ajuda do outro, não podemos daí concluir, porém, que eles constituem dois entes [*duo entia*], ou seja duas substâncias diversas” (grifo nosso). Atributos concebidos independentemente uns dos outros são diversos e nada têm em comum (cf. Demonstração da E1P2). No entanto, *cada um deles* exprime *uma mesma* essência eterna e infinita, isto é, a essência de um mesmo ente, qual seja, a substância. Com efeito, é essa equivalência entre os atributos, e não as especificidades dos conceitos de cada um deles, que será ressaltada no restante dessa primeira parte da *Ética*. Nesse sentido, no Corolário 2 da E1P14 seremos informados que “a coisa extensa e a coisa pensante são ou atributos de Deus ou (*pelo Axioma 1*) afecções dos atributos de Deus”, sem que cada uma dessas “coisas” seja definida, ou seja, sem que se apresente em que medida a coisa pensante se diferencia (ou não) da coisa extensa. Também sem a definição prévia do que Espinosa entende por extensão, ou sem a demonstração prévia de ser a extensão um atributo, o Escólio da E1P15 trata da “substância extensa”¹⁴. Finalmente, a Demonstração da E1P21 supõe ser o pensamento um atributo de Deus, mais uma vez sem esclarecimento prévio acerca da natureza desse, por ora, hipotético atributo¹⁵. Em suma, não se trata, no *de Deo*, de definir pensamento ou extensão, ou de abordar suas diferenças, e sim, de afirmar aquilo em que, se forem considerados atributos, se equivalem, a saber, que ambos exprimem essência eterna e infinita.

1.1.1 Como pode uma essência eterna e infinita ser expressa?

¹³ Definição 6 da E1: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.”

¹⁴ Não estamos aqui questionando o uso do termo “substância” junto a extensa, o que pode ser apenas fruto da retórica dos escólios que dialogam com a tradição ou adversários, e sim o fato de ser a extensão apresentada como atributo sem uma prévia definição especificamente sua. Em outros termos, sem que saibamos a que se refere a extensão, ela é tratada como atributo, isto é, como algo que expressa essência eterna e infinita.

¹⁵ Ainda que se trate apenas de uma hipótese, é uma hipótese que se refere à possibilidade de o pensamento poder ser concebido por si e expressar essência eterna e infinita sem que se determine a razão pela qual o pensamento, especificamente, assim o pode fazer. Quais são as características do pensamento que permitem supô-lo um atributo divino? Essa questão não será respondida na E1.

Caberá, assim, à segunda parte da *Ética* tratar das particularidades, senão de todos, pelo menos desses dois dos atributos de Deus. Com efeito, na primeira proposição do *de Mente*, Espinosa se ocupa em demonstrar que o pensamento é atributo de Deus. Para isso, parte da afirmação de que “pensamentos singulares, ou seja, este ou aquele pensamento, são modos que exprimem a natureza de Deus de maneira certa e determinada”, sendo feita referência ao Corolário da E1P25 para que nos recordemos que coisas particulares são afecções (ou modos, pela Definição 5 da E1¹⁶) dos atributos de Deus. Em outras palavras, dado que pensamentos são, devemos deduzir que são em Deus. Portanto, compete a Deus “um atributo cujo conceito todos os pensamentos singulares envolvem e pelo qual também são concebidos” (Demonstração da E2P1), logo, o Pensamento é “um dos infinitos atributos de Deus” (*id.*).

Mas por que podemos afirmar que pensamentos singulares (ou ideias) existem? Porque os *percebemos*, isto é, nos damos conta da formação de ideias em nossa mente, ou ainda, notamos que pensamos enquanto pensamos. Os pensamentos singulares não têm sua existência demonstrada numa proposição. São tomados como uma verdade universal, ou seja, um axioma: “o homem pensa” (Axioma 2 da E2), que funcionará como premissa fundamental para todo o desenvolvimento da E2. Apesar de só ser esse axioma referenciado explicitamente na Demonstração da E2P11, está implícito desde o início das demonstrações dessa segunda parte da *Ética*. Pois, se não soubéssemos (ou percebéssemos) que “o homem pensa”, de que outra maneira poderíamos afirmar que pensamentos singulares existem, e, portanto, exprimem a natureza de Deus de forma certa e determinada?¹⁷

Analogamente, se não pudéssemos afirmar que “o homem pensa”, como poderíamos concordar com o que lemos no Escólio da E2P1, ou seja, que “podemos conceber um ente pensante infinito”? É a partir da capacidade humana de pensar que podemos conceber “o ente que pode pensar infinitas coisas em infinitos modos”, “necessariamente infinito pela virtude de pensar” (Escólio da E2P1). Atendo-nos só ao pensamento (ao nosso pensamento, para começar), ou seja, sem levar em consideração outros possíveis atributos, concebemos

¹⁶ Definição 5 da E1: “Por modo entendo afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido.”

¹⁷ Não seria justamente por nos faltar uma percepção de modos de outros atributos que nada de específico podemos afirmar sobre esses atributos?

um ente infinito, ou seja, concebemos por si uma essência infinita que, pelas Definições 4 e 6 da E1, o intelecto percebe como um dos infinitos atributos de Deus. Porém, como sabemos que a partir do só pensamento podemos conceber um ente eterno e infinito, a coisa pensante? De outra forma: como sabemos que o pensamento pode ser concebido por si e ser, assim, atributo divino?

Por definição. Ou melhor, por conta da *natureza da ideia*, conforme o entendimento exposto por Espinosa na Definição 3 da E2. A *Ética* não apresenta uma definição do Pensamento, mas define seus modos de forma que não possam ser concebidos relacionando-se causalmente com modos de outros atributos. Com efeito, após apresentar nessa definição a ideia como “o conceito da mente, que a mente forma por ser coisa pensante”, explica: “Digo conceito, de preferência a percepção, porque o nome percepção parece indicar que a mente padece o objeto. Já conceito parece exprimir a ação da mente” (grifo nosso). A explicação esclarece que a definição espinosana de ideia se refere a algo que envolve *exclusivamente* coisas pensantes, e não a algo que siga do padecimento de uma coisa pensante por outra não pensante. Dessa forma, a explicação da Definição 3 da E2 descarta a formação de ideias como resultado de uma ação de outros atributos sobre o pensamento. A ideia é formada por uma coisa pensante, sem que esteja envolvido qualquer outro objeto cuja natureza não seja pensante (caso contrário, a concepção desses modos envolveria o conceito de outros atributos, cf. Axioma 4 da E1, e o Pensamento não seria concebido por si) ¹⁸. Daí a possibilidade de que, do só pensamento, se conceba um ente infinito. Nesse sentido, afirma Macherey (1997) ¹⁹: “[Espinosa apresenta] este ser infinitamente pensante como algo que ‘nós podemos conceber’ (*nos possumus concipere*), o que novamente leva o raciocínio na direção da perspectiva que é especificamente a nossa” (p. 52). Nossa percepção do pensamento – de seu ser – é premissa implícita em todo o desenvolvimento da E2.

A demonstração de Deus como coisa extensa deve proceder da mesma maneira que a demonstração de Deus como coisa pensante (cf. Demonstração da E2P2²⁰). Com efeito,

¹⁸ Esse tema é explicitamente retomado no escólio da E2P49, ao qual ainda retornaremos, em que se afirma que “aquele que prestar atenção à natureza do pensamento, o qual não envolve de jeito nenhum o conceito de extensão [...] entenderá claramente que a ideia (visto que é modo de pensar) não consiste nem na imagem de alguma coisa nem em palavras”.

¹⁹ *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La deuxième partie. La réalité mentale*. Todas as traduções citadas desse livro são nossas.

²⁰ E2P2: “A extensão é atributo de Deus, ou seja, Deus é coisa extensa.”

ainda que a demonstração não se desenvolva além dessa afirmação, sabemos que “sentimos um corpo ser afetado de muitas maneiras” (Axioma 4 da E2) e, dado que “não sentimos nem percebemos nenhuma coisa singular além de corpos e modos de pensar” (Axioma 5 da E2), podemos concluir que percebemos a existência de corpos e daí concluir que Deus é coisa extensa. A existência ou o ser de nossas percepções corpóreas, assim como vimos ser o caso de nossas percepções mentais, é axiomática, não devendo ser alvo de questionamento.

Percebemos que ideias existem, independentemente do que percebemos, inclusive de forma intelectual, sobre outros atributos. O mesmo vale para os corpos, que também percebemos independentemente de outros atributos. Todavia, ainda que percebamos o ser das ideias e o ser dos corpos um sem a ajuda do outro, nem por isso são o pensamento ou a extensão *entes* diversos dos demais (cf. Escólio da E1P10).

O que estamos propondo é que o pensamento é assim como os demais atributos *são*, consistindo nos *diversos gêneros, dimensões* ou *aspectos* de um mesmo *ser*, o *ser* da substância, *ente* absolutamente infinito (cf. Definição 6 da E1)²¹. Na medida em que algo é, participa de um único *ser*. Na medida em que percebemos que ideias ou corpos *são*, sabemos que *são* em Deus (cf. E1P15). Sendo assim, cada gênero do ser não pode ser concebido sem que seja concebido como gênero do único ser. A substância (ou ente), se bem que única, é multifacetada: diferentes atributos exprimem sua essência eterna e infinita. Porém, cada um desses atributos exprime essa mesma essência de uma *forma* distinta dos demais. Ora, a essência da substância é sua própria potência (cf. E1P34), potência da qual seguem infinitas coisas em infinitos modos (cf. E1P16). Logo, se cada um dos atributos exprime a essência divina, devendo ser concebido sem a ajuda dos demais, cada um dos atributos deve exprimir a potência infinita de produção de efeitos sem referir-se aos demais. Sendo assim, a rede infinita de causas e efeitos, conforme descrita na E1P28²², deve, similarmente, ser expressa em cada um dos atributos, cada um deles sem a ajuda dos demais. É disso que se ocupam as E2P5 e 6, como veremos a seguir.

²¹ O uso dos termos “gênero”, “dimensão” ou “aspecto” para se referir aos atributos será esclarecido na próxima subseção.

²² E1P28: “Qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar a não ser que seja determinado a existir e operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta causa também não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir e operar por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito.”

1.1.2 A (não) relação entre os atributos

Se ideias resultam da ação da mente, e não do padecimento desta por objetos de outros atributos, e se ideias são modos do atributo pensamento, então ideias dependem casualmente apenas de ideias, ou, como demonstra a E2P5,

o ser formal das ideias reconhece Deus apenas enquanto considerado como coisa pensante, e não enquanto explicado por outro atributo. Isto é, as ideias, tanto dos atributos de Deus quanto das coisas singulares, reconhecem como causa eficiente não os próprios ideados, ou seja, as coisas percebidas, mas o próprio Deus enquanto coisa pensante. (E2P5, grifo nosso)

Espinosa considera a proposição patente por ser o Pensamento atributo divino, e, portanto, potência infinita de formação de ideias, que, como vimos, não seguem do padecimento de objetos de outros atributos (cf. Demonstração da E2P5 e Explicação da Definição 3 da E2). Todavia, fornece também uma demonstração alternativa, apresentada ainda no corpo da demonstração principal dessa E2P5. Nela afirma, em primeiro lugar, que “o ser formal das ideias é modo de pensar (*como é conhecido por si*)”, ou seja, ressalta que por ideias deve-se entender um modo do atributo pensamento, “modo que exprime de maneira certa a natureza de Deus enquanto coisa pensante”, e nada mais. A partir daí, os fatos de que os atributos devem ser concebidos por si (pela E1P10) e de que “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve” (Axioma 4 da E1) são evocados para justificar que o ser formal das ideias não é efeito de nenhum outro atributo que não o pensamento.

Ressaltemos, antes de prosseguir, o caráter cognitivo que tanto a E1P10 como o Axioma 4 da E1, mobilizados nessa demonstração, possuem. No Axioma 4 da E1, esse caráter é evidente. O axioma não afirma que o efeito depende da causa e o envolve, e sim que o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve (em oposição ao Axioma 3 da E1²³, que trata da relação de causalidade em si, e não de seu conhecimento). Por sua vez, a E1P10, como já vimos, trata da independência na concepção de cada atributo da

²³ Axioma 3 da E1: “De uma causa determinada dada segue necessariamente um efeito; e, ao contrário, se nenhuma causa determinada for dada é impossível que siga um efeito.”

substância (e não de uma hipotética dualidade substancial). Lembremos que, de acordo com o Escólio dessa E1P10, “embora dois atributos sejam concebidos realmente distintos, isto é, um sem a ajuda do outro, não podemos daí concluir, porém, que eles constituem dois entes, ou seja, duas substâncias diversas” (grifo nosso). A distinção real dos atributos está na independência necessária da concepção de cada um deles, ainda que, em comum, expressem todos eles o mesmo ser, o ser da substância. “Com efeito”, segue o escólio, “é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si, visto que todos os atributos que ela tem sempre foram simultaneamente nela, e nenhum pôde ser produzido por outro, mas cada um exprime a realidade, ou seja, o ser da substância” (grifo nosso), que, como é demonstrado algumas proposições à frente (na E1P14), é única. Como esclarece Deleuze (1968)²⁴,

a distinção real, no sentido mais estrito, é sempre um dado da representação: duas coisas são realmente distintas quando são *concebidas* como tais, ou seja, “uma sem a ajuda da outra”, de maneira que, ao se conceber uma delas, nega-se tudo o que pertence ao conceito da outra. A este respeito Espinosa em nada difere de Descartes: do segundo, o primeiro aceita o critério e a definição. O único problema é saber se a distinção real assim entendida é ou não acompanhada por uma divisão nas coisas. Em Descartes, apenas a hipótese de um Deus criador fundamentava essa concomitância. Seguindo Espinosa, só se fará corresponder à distinção real uma divisão caso se faça dessa distinção uma distinção numérica pelo menos possível, portanto já confundindo-a com a distinção modal. Ora, é impossível que a distinção real seja numérica ou modal. (p. 28)

Sendo assim, “não há mais nada de cartesiano em Espinosa. O novo estatuto da distinção real é essencial: puramente qualitativa, quidditativa ou formal, a distinção real exclui toda divisão” (*ibid.*, p. 31)

Uma vez alinhado nosso entendimento de distinção real com o proposto por Deleuze (1968), podemos retornar à demonstração alternativa da E2P5, na qual lemos que o ser formal das ideias, modo certo de pensar que exprime de maneira certa a natureza de Deus enquanto coisa pensante, não envolve, pela E1P10, o conceito de outros atributos de Deus, apenas o do pensamento. Ademais, pelo Axioma 4 da E1, o ser formal das ideias só pode ser efeito do atributo pensamento, e de nenhum outro, pois se fosse efeito de outro atributo, seu conhecimento dependeria do conhecimento de outro atributo e o envolveria, o que

²⁴ *Spinoza et le problème de l'expression*. Todas as traduções aqui citadas são nossas.

contradiria a E1P10, ou, mais amplamente, implicaria que um atributo não pode ser concebido por si e que, portanto, não pode ser uma percepção intelectual da substância (que deve ser concebida por si). Em suma, a rede causal infinita de singulares (cf. E1P28) enquanto considerada sob o atributo pensamento não deve envolver o conceito de nenhum outro atributo.

A generalização da independência causal dos modos em quaisquer atributos em relação aos demais atributos, proposta na E2P6²⁵, segue a mesma linha da demonstração alternativa da E2P5: pela E1P10, cada atributo deve ser concebido por si e, portanto, os modos de cada atributo envolvem o conceito apenas de seu atributo. E pelo Axioma 4 da E1, têm como causa Deus enquanto considerado apenas sob aquele atributo de que são modos, e não enquanto considerado sob algum outro. Em outros termos, a rede causal infinita de singulares enquanto expressa num atributo deve ser plenamente concebida sem que se recorra a outros atributos. Nesse sentido, destaquemos que, tanto no enunciado da E2P5 como no da E2P6, a causa de um modo não é explicitamente um atributo, e sim Deus enquanto considerado sob o atributo de que é modo. Além disso, recordemos que Espinosa define o atributo como aquilo que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância (cf. Definição 4 da E1). Lembremos, finalmente, que a realidade na distinção dos atributos está na independência da concepção de cada um em relação aos demais (cf. Escólio da E1P10). Como, então, articular a multiplicidade de concepções intelectuais (e, portanto, verdadeiras, isto é, condizentes com seus ideados, cf. Axioma 6 da E1) dos atributos e as respectivas redes causais que os expressam à unicidade substancial?

Senão, vejamos. Da Definição 6 da E1, de Deus como *ente* absolutamente infinito, entendemos haver apenas um *ser*, o ser da essência eterna e infinita de Deus, que se exprime, todavia, em diferentes gêneros, a saber, os atributos de Deus²⁶. Já pela Definição 5 da E1, os modos, isto é, as afecções da substância, exprimem o ser de Deus de maneira certa e determinada (cf., também, Corolário da E1P25). Assim, o intelecto percebe o ser de Deus ou

²⁵ E2P6: “Os modos de qualquer atributo têm como causa Deus enquanto considerado apenas sob aquele atributo de que são modos, e não enquanto considerado sob algum outro”.

²⁶ O uso do termo “gênero” para referência às formas do ser expressas por cada atributo acompanha a Definição 2 da E1.

o ser dos modos percebendo esse ser enquanto expresso em cada um dos seus infinitos gêneros.

Cada um dos infinitos gêneros do ser de Deus é expresso por cada um de seus atributos (cf. Definição 6 da E1 e E1P10 e Escólio), sendo que cada uma dessas expressões nada informa sobre as demais. Cada um dos atributos, ao exprimir a essência da substância, exprime uma infinita potência causadora (cf. E1P34) e uma existência necessária (cf. E1P20). Sendo assim, cada um dos atributos é expressão de um dos gêneros não apenas de *uma mesma* potência causadora como também de *uma mesma* existência necessária. Trata-se de uma mesma existência e de uma mesma potência que se exprimem, todavia, de formas realmente distintas, ou seja, podendo cada uma dessas formas ser concebida sem a ajuda das demais.

Para ilustrar esse nosso entendimento das distinções entre os infinitos *gêneros do ser*, propomos pensar os diversos atributos por uma analogia da substância única com o espaço geométrico. O espaço geométrico é estruturado por infinitos eixos linearmente infinitos, cada um deles representando uma dimensão desse espaço, sendo cada um deles ortogonal aos demais, de modo que a projeção de um ponto qualquer num desses eixos nada informa sobre as demais projeções desse mesmo ponto nos demais eixos²⁷. Nessa analogia, cada um dos atributos da substância equivale a cada um dos infinitos eixos ortogonais deste espaço. Da mesma forma que um espaço geométrico é constituído por seus eixos (suas dimensões, que não existem fora desse espaço), a substância é constituída por seus atributos (os gêneros, ou, nos termos da analogia, as dimensões de seu ser, que existem apenas enquanto constituem a substância, mas não independentemente dela). A distinção entre os eixos é conceitual (na medida em que os eixos não existem fora do espaço geométrico e na medida em que um eixo não existe sem os demais, ou seja, o espaço não pode ser separado em eixos senão conceitualmente), ainda que real (uma vez que cada eixo é concebido independentemente dos demais). Analogamente, a distinção entre os atributos é conceitual (na medida em que

²⁷ Para facilitar a visualização de nossa analogia, pensemos inicialmente num espaço bidimensional: seu eixo vertical nada informa sobre seu eixo horizontal, ao qual é perpendicular. Se o espaço fosse tridimensional, tampouco a profundidade, perpendicular tanto à altura como à largura, informaria algo a respeito dessas duas outras dimensões. Num espaço de mais de três dimensões ou eixos, é impossível imaginá-los como perpendiculares, daí a noção de ortogonalidade, generalização da perpendicularidade para um espaço multidimensional.

não existem independentemente da substância e na medida em que um atributo não existe sem a existência dos demais, visto ser indivisível a substância, cf. E1P13), ainda que real (uma vez que cada atributo é concebido independentemente dos demais, cf. Escólio da E1P10). O intelecto percebe cada uma das dimensões do espaço geométrico sem a ajuda dos demais, assim como percebe cada um dos atributos da substância sem a ajuda dos demais, mas isso não significa que as dimensões do espaço ou os atributos da substância existam apenas no intelecto.

As diferentes dimensões espaciais poderiam ser tomadas como pontos de vista do intelecto sobre o espaço geométrico, mas apenas na medida em que percepções intelectuais possam ser tomadas como “pontos de vista” – pois só “enxergam” as coisas como verdadeiramente são. Com efeito, isso não implica serem as dimensões do espaço, conforme percebidas pelo intelecto, meramente entes da razão, porque correspondem a dimensões que existem fora do intelecto, ainda que não independentemente umas das outras, embora possam (e devam) ser assim concebidas. O espaço existe como espaço multidimensional, ainda que possamos perceber intelectualmente nesse espaço cada uma de suas dimensões independentemente umas das outras. A largura é concebida independentemente da altura ou da profundidade, e podemos conceber um espaço de apenas uma dimensão (uma linha), ou de duas (um plano) sem nos atentarmos às demais, mas erraremos se afirmarmos que o espaço se reduz apenas às dimensões às quais nos atentamos. Um plano infinito é um ponto de vista sobre o espaço geométrico, que nada informa sobre os demais planos infinitos que o interceptam, mas que tampouco nega a existência desses demais planos ou existe separadamente dos demais. Similarmente, um atributo pode ser considerado um ponto de vista sobre a substância, ou, nesse sentido, um *aspecto* de seu ser, que nada informa sobre os demais, mas que tampouco os nega. Sendo assim, os atributos não são meros entes da razão, porque correspondem aos gêneros do ser tais como eles são, ainda que cada gênero do ser não exista independentemente dos demais, mas possa (e deva) assim ser concebido.

Dizemos que o entendimento (isto é, o intelecto) percebe os atributos como *aspectos* da substância, assim como Espinosa escreve que o entendimento percebe as coisas pelo aspecto da eternidade (cf. Corolário 2 da E2P44). O entendimento percebe o aspecto eterno da substância, assim como a imaginação percebe seu aspecto durável, mas eternidade e duração não se referem a duas substâncias numericamente distintas. Dessa forma, é o

entendimento que percebe os diferentes aspectos do ser (e não outro modo do pensamento – justamente porque é o entendimento que percebe as coisas verdadeiramente): os atributos não são algo imaginável. Note-se, nesse sentido, que podemos imaginar até três dimensões de um espaço geométrico, mas nada nos impede de conceber intelectualmente um plano de infinitas dimensões ortogonais, cada uma delas concebíveis por si.

Cada um dos infinitos pontos do espaço geométrico (e, portanto, cada figura, estática ou em movimento) pode ser concebido a partir dos valores que assumiria se fosse projetado num dos infinitos eixos ortogonais, sendo que a projeção assume valor zero nos demais eixos em que não foi projetada – é nesse sentido que dizemos que cada eixo nada informa sobre os demais. Pensando inicialmente em um espaço bidimensional, temos que um ponto qualquer encontra sua projeção no eixo das ordenadas quando o seu valor no eixo das abscissas é tomado como zero (ou seja, a projeção no eixo das ordenadas nada nos informa a respeito de sua projeção no eixo das abscissas; o conhecimento acerca da ordenada de um ponto em nada depende de sua abscissa; ou ainda, a posição vertical de um ponto nada informa sobre sua posição horizontal). O ponto pode ser concebido por sua ordenada ou por sua abscissa, uma concepção sem a ajuda da outra, mas existe apenas como uma composição das duas dimensões. O ponto não é suas projeções, mas pode ser concebido como a composição das dimensões correspondentes a tais projeções²⁸.

A esse ponto no espaço geométrico corresponde, em nossa leitura do sistema espinosano, um modo da substância, ou, usando a terminologia proposta por Deleuze, a uma *modificação da substância* (cf. DELEUZE, 1968, p. 79), ou seja, a composição de todos os modos de uma mesma coisa singular nos diferentes atributos. Isso porque, segundo o autor, modos de uma mesma coisa em diferentes atributos possuem uma “identidade de ser ou unidade ontológica” (*ibid.*, p. 95). Sendo assim, os modos em atributos diferentes possuem

²⁸ Generalizando, temos que um ponto qualquer no espaço pode ser representado pelo vetor de infinitas dimensões $[x_1, x_2, \dots, x_n, \dots]$. A projeção p_i de cada um dos pontos em cada eixo i é um vetor linearmente independente dos vetores que correspondem às demais projeções, isto é, cada projeção p_i é representada por um vetor $[x_1, 0, 0, \dots, 0, \dots]$, $[0, x_2, 0, \dots, 0, \dots]$ e assim até o infinito, de forma que uma projeção não pode ser obtida por combinação linear das demais. Nesse sentido, cada projeção nada informa sobre as demais. Num espaço de três dimensões, por exemplo, as projeções do ponto $[5, 2, 4]$ nos eixos x , y e z seriam $[5, 0, 0]$, $[0, 2, 0]$ e $[0, 0, 4]$ – a dimensão x nada informa sobre as dimensões y e z , a dimensão y nada sobre a dimensão x e a z , e a dimensão z , nada sobre a x e a y (a altura nada informa sobre a largura e a profundidade e assim por diante).

“o mesmo ser; são as *mesmas coisas* que se distinguem apenas pelo atributo cujo conceito elas envolvem” (*ibid.*, p. 96). Dessa forma,

Os modos de atributos diferentes são uma só e a mesma modificação que difere apenas pelo atributo. Através dessa identidade de ser ou unidade ontológica, Espinosa recusa a intervenção de um Deus transcendente que poria em acordo cada termo de uma série com um termo da outra ou, ainda, que harmonizaria as séries uma sobre a outra em função de seus princípios desiguais [*qui accorderait les séries l'une sur l'autre en fonction de leurs principes inégaux*]. (*Ibid.*, p. 96)

Destarte, cada modo exprime em cada atributo uma *forma* diferente do *ser* divino:

uma só e mesma modificação se encontra, portanto, expressa na infinidade de atributos sob ‘uma infinidade de modos’, que só diferem pelo atributo [...] o modo é uma afecção de um atributo, a modificação uma afecção da substância. Um se compreende formalmente, o outro ontologicamente. Todo modo é a forma de uma modificação num atributo, toda modificação é o ser em si dos modos que diferem pelo atributo (o ser em si não se opõe aqui a um ser para nós, mas a um ser formal). Sua correlação se exprime assim: os modos que diferem pelo atributo exprimem uma única e mesma modificação, mas essa modificação não existe fora dos modos que se exprimem nos atributos diversos. (*Ibid.*, p. 98)²⁹

Assim como um ponto no espaço bidimensional pode ser concebido a partir de sua posição vertical e de sua posição horizontal, sendo cada uma dessas concepções independente da outra, uma modificação da substância pode ser concebida a partir de seus modos nos atributos, digamos, pensamento e extensão, sendo que cada uma dessas concepções é feita sem a ajuda da outra. Adiantando-nos um pouco, poderíamos afirmar, ilustrativamente, que é o que ocorre quando analisamos a Mente de um homem sem atentar para seu Corpo, ou seja, quando consideramos o homem apenas sob o atributo pensamento e vice-versa. É também o que ocorre quando consideramos o contato entre partes moles e partes fluidas do corpo como uma imagem ou quando consideramos a ideia dessa afecção do corpo como uma ideia de imagem.

Podemos também pensar uma modificação da substância como um sólido, um tetraedro, por exemplo, num espaço tridimensional. A largura desse tetraedro pode ser

²⁹ Na *Ética*, Espinosa refere-se às “modificações da substância” no Escólio 2 da E1P8, em contexto que não desautoriza a interpretação deleuziana (mas tampouco a confirma). Lemos nesse escólio: “Por modificações, porém, [os homens que prestassem atenção à natureza da substância entenderiam] aquilo que é em outro e cujo conceito é formado a partir do conceito da coisa em que são.” Já nas E1P22 e 23, a modificação é dita de um atributo, o que se repete na Demonstração da E1P28, na qual lemos ainda que “além da substância e dos modos nada é dado.” Já na E2, lemos no Corolário da E2P10 que “a essência do homem é constituída por modificações certas dos atributos de Deus”. O termo “modificação” não aparece no restante do texto da *Ética*. Notemos ainda que, na Definição 5 da E1, Espinosa define o modo como uma afecção da substância.

considerada independentemente da consideração de sua altura ou de sua profundidade, sendo que cada uma dessas considerações contém informações realmente distintas acerca desse mesmo objeto, mas cada uma dessas dimensões do objeto não existe fora dele. É um ponto de vista unidimensional sobre uma figura tridimensional? Sim, mas esse ponto de vista enxerga algo efetivamente existente – a altura do tetraedro não foi criada pelo ponto de vista; existe fora do intelecto. Assim como um tetraedro pode ser considerado por sua largura, sua altura e sua profundidade, cada modificação da substância pode ser considerada a partir de seus modos nos múltiplos atributos, sendo que cada modo nada informa sobre os modos em outros atributos, ainda que cada um desses modos não exista fora dessa modificação. O intelecto é capaz de perceber cada uma das dimensões do objeto no espaço separadamente, isto é, umas sem a ajuda das outras, sem que essas dimensões sejam meras criações intelectuais. Analogamente, o intelecto é apto a perceber as diferentes dimensões do ser de uma mesma coisa (os modos em cada atributo de uma mesma modificação substancial), mas isso porque essas dimensões ontológicas existem e são realmente distintas, ou seja, podem ser concebidas uma sem a ajuda das outras. Como já afirmamos, as dimensões do espaço existem fora do intelecto, assim como os atributos – as dimensões do ser – existem fora do intelecto. O intelecto apenas percebe as coisas como elas são. Sendo assim, uma modificação da substância pode ser concebida tanto como modo de um atributo como modo de outro, mas ambos são uma mesma coisa. “Por exemplo, um círculo existente na natureza e a ideia do círculo existente, que também está em Deus, são uma só e a mesma coisa, que é explicada sob atributos diversos” (Escólio da E2P7). Apreciar uma coisa singular como modo de um atributo implica considerar uma das dimensões de seu ser, dimensão essa que pode efetivamente ser concebida sem as demais. Voltando ao caso do homem, temos que sua Mente ou seu Corpo são aspectos de seu ser, que podem ser, cada um deles, intelectualmente apreciados sem levar em consideração o outro aspecto. Mas de modo algum foi cada um desses aspectos *criado* pelo intelecto. O intelecto apenas distingue aspectos de algo, seja esse algo Deus ou uma coisa singular.

Nesse sentido, afirmar que um modo é modo de um atributo envolve o *conceito* desse atributo (pois implica uma operação conceitual, a *percepção intelectual de um aspecto do ser*, distinta da percepção de seus demais aspectos), assim como afirmar que um tetraedro possui uma certa altura envolve o *conceito* de altura (sendo a afirmação da altura uma operação

conceitual, uma *percepção intelectual de um aspecto do espaço geométrico*, distinta da percepção de seus demais aspectos). *Considerar* algo como um modo de um atributo é, portanto, uma operação intelectual, e, nesse sentido, um modo envolve o *conceito* de seu atributo. Assim, cada modo, enquanto considerado modo de um atributo (para usar a terminologia das E2P5 e 6), envolve o conceito de seu atributo, e não o de outros atributos, assim como cada projeção ortogonal de um ponto envolve o eixo em que está projetado e não os demais eixos, assim como a altura de um tetraedro não envolve sua largura ou sua profundidade. Em todo caso, uma coisa singular existe sempre em todas as dimensões de seu ser, assim como um ponto no espaço existe sempre em todas as suas dimensões³⁰, assim como um objeto tridimensional possui sempre altura, largura e profundidade. *Considerar* uma coisa por uma das dimensões ou aspectos de seu ser, assim como um ponto por uma de suas projeções no espaço, é uma operação conceitual, ainda que cada uma das dimensões do ser de uma coisa, ou dos eixos do espaço, contenha informações realmente distintas acerca da coisa singular ou do ponto sendo considerado. O atributo é uma percepção intelectual de um dentre os diversos aspectos do ser (da substância), um de seus diferentes gêneros realmente distintos, sem que isso signifique que o ser da substância seja divisível, ou seja, que um atributo possa existir sem o outro. Significa apenas que o ser da substância pode ser intelectualmente percebido de maneiras que podem ser concebidas, nos termos do Escólio da E1P10, umas sem a ajuda das demais. Isso não implica, porém, “que eles constituem dois entes [*entia*], ou seja, duas substâncias diversas” (Escólio da E1P10). A substância (ou Deus) é o *ente* único, expresso em seus infinitos gêneros (que apesar de serem múltiplos, não deixam de constituir um só *ente* – assim como as diferentes dimensões do espaço não deixam de constituir um só espaço). Tanto corpos como ideias *existem* (*são*) na substância, expressam o *ser* de uma mesma substância, ainda que o façam de *forma* distinta. Como escreve Deleuze (1968), “os atributos em Espinosa são realmente distintos, ou concebidos como realmente distintos. Com efeito, eles têm razões formais irreduzíveis; cada atributo exprime uma essência infinita como sua razão formal ou sua quiddidade” (p. 56). Os atributos se distinguem formalmente. Sendo assim, ainda segundo o comentador, cada um deles atribuiria sua

³⁰ Ainda que em certas dessas dimensões espaciais o ponto possa assumir valor zero quando projetado no eixo correspondente.

essência à substância como se a atribuísse a “outra coisa”. No entanto, isso é apenas uma “maneira de se dizer”, pois à distinção formal entre os atributos não corresponde nenhuma divisão do ser, pois

todos os atributos formalmente distintos são relacionados pelo entendimento a uma substância ontologicamente una [*ontologiquement une*]. Mas o entendimento apenas reproduz objetivamente a natureza das formas que ele apreende. Todas as essências formais formam a essência de uma substância absolutamente una. [...] Tanto é assim que os próprios atributos têm ao mesmo tempo a identidade no ser, a distinção na formalidade; ontologicamente um, formalmente diversos, tal é o estatuto dos atributos. (*Ibid.*, p. 56)

Os modos *são* no pensamento, *são* na extensão, *são* em qualquer outro atributo. O *ser* abarca todas as suas formas. Sendo cada uma dessas formas infinitamente perfeita, “elas devem sem limitação pertencer a Deus como a um Ser absolutamente infinito” (*ibid.*, p. 60).

Tudo isso posto, ressaltamos que nossa leitura dos atributos não pode ser alinhada ao que M. Gueroult (1969³¹, Apêndice III, p. 428 *et seq.*) classifica como interpretação idealista ou subjetivista dos atributos (ainda que possamos aceitar a designação “formalista”, agrupada indistintamente pelo comentador com as duas anteriores). Guérout afirma que, segundo essa interpretação, “os atributos, não sendo realmente na substância [*n’étant pas réellement dans la substance*], não se deduzem dela, mas da forma do entendimento que os impõe” (*ibid.*, p. 429). Em oposição, nós entendemos os atributos como constituintes reais do ser da substância (assim como as dimensões são constituintes reais do espaço), podendo ser intelectualmente percebidos um sem os outros, e não como imposições do intelecto. Ainda que possamos interpretar os atributos como aspectos do ser (ou pontos de vista sobre o ser), não os entendemos como “idênticos na substância” (p. 429), pois não compartilhamos da visão que, segundo Guérout, é a dessa interpretação e que atribui ao ser divino simplicidade absoluta. Ao contrário, afirmamos que o entendimento percebe as múltiplas dimensões (ou aspectos ou gêneros) do ser porque percebe as coisas verdadeiramente: o ser tem infinitos atributos, cada um deles expressando uma essência eterna e infinita, isto é, uma existência necessária, como é a existência da substância, ou uma potência infinita, como é a potência da substância.

³¹ Spinoza – *I – Dieu* (Éthique, I). As traduções citadas são nossas.

Ademais, não dizemos que os atributos resultam do entendimento, como quer a interpretação subjetivista (cf. *ibid.*, p. 430), e sim que são *percebidos* pelo entendimento um sem a ajuda do outro. São realmente distintos (e não idênticos em Deus, como escrevem os idealistas, cf. *ibid.*, p. 430) na medida em que podem ser concebidos um sem a ajuda do outro (cf. Escólio da E1P10), mas isso não faz deles meros entes da razão (apenas significa que a razão pode conceber cada um deles independentemente dos demais – assim como o faz, insistimos, com as dimensões do espaço). Ainda nos termos do Escólio da E1P10, cada um dos atributos “exprime a realidade, ou seja, o ser da substância”. Se “a substância ou o ser” (cf. Carta 9 a de Vries, in SPINOZA, 2014) possui vários aspectos, cada um exprimindo sua existência necessária, deve necessariamente existir um único ser que possui todos esses aspectos (cf. E1P11). Cada atributo expressa a existência necessária sob uma forma diferente de um só *ser* que necessariamente *é*, ou seja, que tem existência necessária, e não pode ser fatiado. A multiplicidade dos atributos constitui a unidade do ser.

1.1.3 Ordem das causas, ordem das coisas: uma só ordem

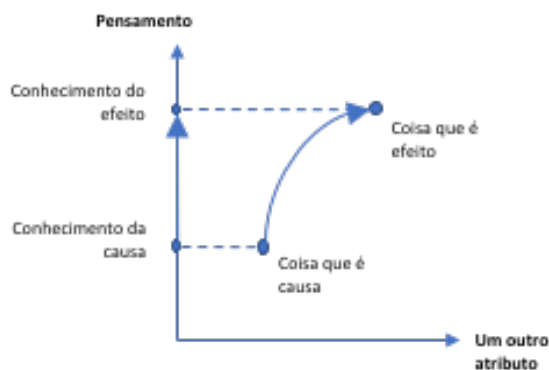
Segundo o Axioma 4 da E1, conhecer o efeito depende de conhecer a causa e, além disso, o conhecimento do efeito envolve o conhecimento da causa. Como já observamos, esse axioma não afirma que o conhecimento do efeito depende da causa, ou que o efeito depende do conhecimento da causa. E sim que conhecimento depende de conhecimento. Ideias dependem de ideias, ideias envolvem ideias.

É justamente o estabelecimento da equivalência entre conhecimento e ideia o único acréscimo que Espinosa faz ao Axioma 4 da E1 para demonstrar que “a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (E2P7). Com efeito, a equivalência entre essas ordens e conexões é dita patente porque, referindo-se a esse axioma, Espinosa afirma na Demonstração da E2P7 que “a ideia de qualquer causado depende do conhecimento da causa de que ele é efeito”. O conhecimento de um efeito é a ideia de um efeito, que depende do conhecimento, isto é, da ideia, da causa. Na medida em que são “ideia de um efeito” e “ideia de uma causa”, se conectam e se ordenam como os efeitos e causas de que são ideias. Ora, se só existe um ser, a substância, que se desdobra em seus diversos gêneros, a ordem e

conexão das causas nos diferentes atributos só pode ser a mesma, pois a ideia de um modo e esse mesmo modo em diferentes atributos são expressões distintas de uma mesma afecção da substância (ou modificação da substância, utilizando novamente o vocabulário deleuziano). Isso não significa que ideias e coisas (que não ideias) sejam perfeitamente idênticas: são distintas, na medida em que expressam diferentes dimensões de um ser, mas a distinção é conceitual (na medida em que não se referem a duas coisas separáveis, numericamente distintas, e sim a duas coisas que podem ser concebidas uma sem a ajuda da outra) – assim como, em nossa analogia com o espaço geométrico, a distinção entre largura e altura de um corpo é conceitual, pois é possível conceber-se apenas a largura de um corpo ou apenas sua altura, mas não conceber o corpo sem sua altura ou sua largura, isto é, conceber a altura ou a largura de um corpo como corpos numericamente distintos.

Seguindo em nossa analogia com o espaço geométrico, a *coisa* seria um ponto nesse espaço, enquanto a *ideia dessa coisa* corresponderia à sua projeção ortogonal no eixo referente ao atributo Pensamento. As projeções nos demais eixos corresponderiam aos modos nos demais atributos (Figura 1).

Figura 1: Atributos como dimensões do ser na E2P7



Mas o que significa ser “ideia de um efeito”, “ideia de uma causa” ou mesmo “ideia de uma coisa”? Vejamos a seguir.

Coisas: de objetos de ideia a ideados

A partir do que vimos expondo até agora, a ideia de uma coisa seria algo inseparável da própria coisa. Inseparável como é o objeto de uma ideia de sua ideia, mas não como é um ideado de sua ideia. Propomos aqui que, no texto espinosano, sobretudo da *Ética*, existe diferenciação no uso dos termos “ideado” e “objeto de ideia” para marcar a distinção entre algo que é externo a uma mente finita, do qual essa mente tem uma ideia (nesse caso, o algo externo é ideado) e o objeto do qual há em Deus uma ideia, ideia e seu objeto ocupando uma mesma posição na rede infinita de causas e efeitos, ou, de acordo com a interpretação que acabamos de apresentar, ideia e seu objeto como expressões de duas dimensões do ser de uma mesma coisa (ou, seguindo Deleuze, duas dimensões do ser de uma modificação da substância), sendo que, para essa situação, o texto reserva a expressão “objeto de ideia”.

Essa diferenciação, no entanto, só será notada quando se trata de ideias enquanto referidas a uma mente finita, e não quando se trata de ideias referidas a Deus enquanto infinito. Como demonstra a E2P3, em Deus, é dada a ideia de sua essência e de tudo o que dela segue. Nesse sentido, cada ideia tem um objeto, que é o “objeto dessa ideia” – ser objeto de uma ideia não é exclusividade do Corpo humano. Ora, uma vez que tudo o que é, é em Deus (cf. E1P15), não faz sentido falar de ideias externas a Deus enquanto absolutamente considerado. De cada objeto há uma ideia, da qual, do ponto de vista divino, esse objeto é também o ideado. Assim, sempre que o texto trata de ideias consideradas do ponto de vista do pensamento absoluto, ideado e objeto de ideia são usados sinonimicamente.

Entretanto, quando as ideias são formadas por uma mente finita (isto é, em Deus enquanto tem a ideia de algum objeto), o texto faz a seguinte distinção:

- O objeto de uma ideia é um modo que corresponde a uma determinada afecção da substância, afecção da qual a ideia é a expressão quando a afecção é considerada sob o atributo pensamento. É precisamente esse o uso que aparece no Corolário da E2P9 (“O que quer que aconteça no objeto singular de uma ideia qualquer, disso é dado o conhecimento em Deus apenas enquanto tem a ideia desse objeto”), sendo também um exemplo claro encontrado na E2P13³², em que se demonstra que o Corpo, modo certo da extensão,

³² E2P13: “O objeto da ideia que constitui a Mente humana é o Corpo, ou seja, um modo certo da Extensão, existente em ato, e nada outro”.

existente em ato, é objeto da Mente (e não ideado da mente). Nesse sentido, a Mente é o aspecto pensante do homem, cujo aspecto extenso é seu corpo.

- Já o termo ideado, num contexto de coisas que, em sua finitude, convivem com outras coisas que lhes são externas, tem uma conotação de representação, referindo-se assim a algo externo a uma coisa finita do qual essa coisa finita tem ideia³³. Com efeito, é o termo ideado que aparece no Axioma 6 da E1³⁴, que versa sobre verdade de uma ideia, que, como leremos na explicação que segue a Definição 4 da E2³⁵, é uma propriedade extrínseca sua. Sob a diferença que propomos, não faria sentido falar em conveniência de ideia com seu objeto (o que, de fato, nunca aparece no texto da *Ética*). Já a adequação, como lemos no enunciado dessa Definição 4 da E2, como propriedade intrínseca, deve ser verificada sem se levar em consideração qualquer coisa além da ideia. Note-se, assim, que essa definição trata da ideia “enquanto considerada em si, sem relação ao objeto” [*sine relatione ad objectum*] – sem relação com qualquer objeto, e não apenas com *seu* objeto.

Para além do seu uso no Axioma 6 da E1, o termo “ideado” figura na *Ética* diretamente ou indiretamente (por meio da referência ao Axioma 6 da E1) em algumas outras ocasiões, todas elas compatíveis com nossa leitura proposta:

- Na Demonstração da E1P5³⁶, em que o Axioma 6 da E1 intervém para tratar da substância verdadeiramente considerada, ou seja, considerada em conveniência com seu ideado, não podendo ser concebida distinguida de outra de mesmo atributo.

- Na Demonstração da E1P30³⁷, ao citar o Axioma 6 da E1 para embasar a afirmação de que “o que está contido objetivamente no intelecto deve necessariamente ser dado na Natureza”, ou seja, de que o intelecto, ao compreender, forma ideias que convém com seus ideados.

³³ O ideado pode ser representado, numa mente, por uma ideia de imagem, ideia de uma propriedade comum ou ideia que narra a gênese da essência singular desse ideado. Nos dois últimos casos, como veremos em mais detalhes no capítulo seguinte, que trata da E3, o ideado não seria exatamente externo à mente que forma sua ideia.

³⁴ Axioma 6 da E1: “A ideia verdadeira deve convir com seu ideado.”

³⁵ Definição 4 da E2: “Por ideia adequada entendo a ideia que, enquanto é considerada em si, sem relação ao objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas da ideia verdadeira.”

³⁶ E1P5: “Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo.”

³⁷ E1P30: “O intelecto, finito em ato ou infinito em ato, deve compreender os atributos de Deus e as afecções de Deus, e nada outro.”

- Na E2P5, com conotação de representação (“[...] as ideias, tanto dos atributos de Deus quanto das causas singulares, reconhecem como sua causa eficiente não os seus ideados, ou seja, as coisas percebidas, mas o próprio Deus, enquanto coisa pensante”, grifo nosso).

- No Corolário da E2P6 (“as coisas ideadas se seguem e se deduzem de seus respectivos atributos, da mesma maneira, conforme mostramos, que as ideias se seguem do atributo do pensamento, e com a mesma necessidade”, grifo nosso), em contexto em que ideias são tratadas do ponto de vista absoluto (e não das ideias formadas por uma mente finita), mas que ainda assim poderia ser entendido com conotação de representação.

- Na Demonstração da E2P29³⁸, na explicação de que a ideia de uma afecção do Corpo humano, por não envolver conhecimento adequado do Corpo, não exprime adequadamente sua natureza, ou seja, não convém com a natureza da Mente. Em outros termos, o Corpo não é “ideado adequadamente por essa ideia” - não convém com natureza da Mente, e, portanto, pelo Axioma 6 da E1: “a ideia dessa ideia não exprime adequadamente a natureza da Mente humana”. Dado o contexto de discussão entre adequação e inadequação, a ideia em questão deve estar referida à Mente humana, pois em Deus, enquanto considerado coisa absolutamente pensante, seria adequada. De qualquer forma, o objeto da ideia de uma afecção seria a própria afecção, que pode representar a imagem do Corpo, ideado dessa ideia.

- Na Demonstração da E2P32³⁹: “todas as ideias que estão em Deus convêm totalmente com seus ideados (*pelo Corolário da Prop. 7 desta parte*) e, por isso, (*pelo Axioma 6 da Parte 1*), são todas verdadeiras”. Assim como na E2P6, trata-se de ideias referidas a Deus absolutamente considerado, ponto de vista desde o qual ideados e objetos de ideias coincidem.

- No Escólio da E2P43⁴⁰ (sobre questões que Espinosa pensa ter respondido), é usado duas vezes. Na primeira, fazendo referência à problemática de se tomar a verdade como propriedade extrínseca da ideia:

se a ideia verdadeira distingue-se da falsa apenas enquanto a primeira é dita convir com seu ideado, então a ideia verdadeira nada tem de perfeição ou de realidade a

³⁸ E2P29: “A ideia da ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado da Mente humana.”

³⁹ E2P32: “Todas as ideias, enquanto referidas a Deus, são verdadeiras.”

⁴⁰ E2P43: “Quem tem uma ideia verdadeira sabe simultaneamente que tem uma ideia verdadeira e não pode duvidar da verdade da coisa.”

mais do que a falsa (visto que se distinguem só por uma determinação extrínseca) [...]?
(Escólio da E2P43, grifo nosso)

Na segunda, referindo-se às ideias tidas por alguém (e não por Deus absolutamente considerado) de algo que lhe é externo (“E, enfim, donde alguém pode saber certamente que tem ideias que convêm com seus ideados?”).

- Na Demonstração da E2P44, ao afirmar que é da natureza da razão perceber as coisas verdadeiramente, quer dizer (pelo Axioma 6 da E1), como são em si (esse uso é repetido na Demonstração do Corolário 2 dessa proposição). Ou seja, trata da razão percebendo coisas externas a si em conveniência com seus ideados⁴¹.

O texto da *Ética* nos apresenta, ainda, outro exemplo de diferenciação entre um ideado e o objeto de uma ideia, ainda que não explicitamente nesses termos (mas sem tampouco negá-la, o que, de fato, não ocorre em nenhum trecho do livro). Trata-se do Escólio da E2P17, que evidencia a “diferença que há entre uma ideia, por ex. a de Pedro, que constitui a essência da Mente do próprio Pedro, e a ideia do próprio Pedro que está em outro homem, digamos Paulo.” Isto é, a diferença entre Pedro como objeto da ideia que constitui a essência da Mente de Pedro e Pedro como ideado da ideia formada pela Mente de Paulo. Nesse sentido, em nenhum momento a *Ética* trata do Corpo como ideado de sua própria Mente (nem de um corpo qualquer ou de um modo qualquer como ideado de sua mente – mesmo no caso da ideia da ideia, fala-se da ideia unida ao seu objeto, e não ao seu ideado, cf. Demonstração da E2P21).

Ideados e objetos de ideia no Escólio da E2P7

Vejamos, pois, como a distinção proposta nos auxilia na compreensão do Escólio da E2P7. Nele, Espinosa escreve que “a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob este, ora sob aquele atributo”. Como vimos interpretando, só há um ser, o da substância ou ente, que pode, todavia, ser intelectualmente percebido por seus diferentes aspectos, isto é, por seus atributos, uma vez que cada um deles

⁴¹ Como já notamos brevemente, no caso da razão, as coisas percebidas não são exatamente externas à Mente, pois uma Mente é constituída mediante noções comuns a diversas coisas. A Mente pode reconhecer uma noção comum a partir de seu contato com corpos externos, mas essa noção lhe é, *também*, interna. Esse assunto será discutido no próximo capítulo, quando tratarmos da diferença entre ação e paixão.

expressa a essência eterna e infinita da substância, ou seja, sua existência necessária ou sua potência infinita. E, assim, segue o escólio, “um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e a mesma coisa, expressa todavia de duas maneiras”, ou seja, uma mesma coisa é expressa em diferentes atributos, e, portanto, por mais de um modo⁴². O intelecto é capaz de perceber uma mesma coisa pelo seu aspecto pensante ou pelo seu aspecto corpóreo (ou por seus outros infinitos aspectos). É, como já citamos, o caso do círculo existente na natureza e a ideia desse círculo, “uma só e a mesma coisa, que é explicada por atributos diversos” (Escólio da E2P7).

Antes de mais nada, notemos que, nesse último exemplo, o círculo existente na natureza não é necessariamente o círculo apenas enquanto considerado coisa extensa, ou apenas como modo de algum atributo específico, e sim o círculo tal como ele existe (pois a ideia do círculo existe na natureza tanto quanto o círculo extenso). Seria, em nossa analogia, como um ponto no espaço geométrico, que existe tanto em seu valor horizontal como em seu valor vertical, como em seus demais valores nos demais eixos. De qualquer forma, pela E2P3, do círculo referido no Escólio da E2P7 há em Deus uma ideia, que o exprime enquanto considerado sob o atributo pensamento. Note-se que não estamos afirmando que uma ideia exprime uma coisa extensa, e sim, que uma ideia exprime uma coisa na natureza (uma afecção da substância, ou uma modificação sua, no vocabulário deleuziano) enquanto considerada sob o atributo pensamento. Estando a “ideia do círculo” em Deus, tratamo-la aqui como sendo a ideia que tem um círculo como objeto, em oposição à ideia que uma mente finita teria de um círculo que lhe fosse externo, ou, como estamos propondo, em oposição à ideia formada por uma mente singular que teria um círculo como seu ideado. Quando formo a ideia A não de um círculo abstrato, e sim de um círculo *existente na natureza*, isto é, formado a partir do movimento específico de um segmento de reta certo em torno de um ponto certo, determinado a esse movimento por uma causa certa que lhe é externa, ou seja, de um círculo externo à minha mente, essa ideia A tem como ideado esse círculo. No entanto, como ainda veremos em mais detalhes, essa ideia A formada pela minha Mente, isto

⁴² L. C. Oliva, em seu *Existência e eternidade em Leibniz e Espinosa*, observa justamente que a tradução literal desse trecho, sem temor à redundância, diria que ‘um modo da extensão e a ideia deste modo são uma e a mesma coisa, expressa todavia de dois modos.’ (Cf. OLIVA, 2016, p. 147)

é, formada pela ideia que tem como objeto *o meu Corpo*, deve ter como objeto *algo em meu Corpo*, que podem ser afecções ou propriedades suas ou mesmo sua potência de agir.

Sendo indissociáveis ideias e seus objetos como aspectos de uma mesma coisa singular, assim como são indissociáveis a ideia da natureza e a natureza, “quer concebamos a natureza sob o atributo Extensão, quer sob o atributo pensamento [...] encontraremos uma só e mesma ordem, ou seja, uma só e a mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguirem umas das outras.” (Escólio da E2P7, grifo nosso). As mesmas coisas seguem umas das outras, a despeito do atributo sob o qual são consideradas. “Por isso Deus, enquanto consiste em infinitos atributos, é verdadeiramente causa das coisas como são em si” (*id.*), isto é, das coisas em seus infinitos aspectos, modos nos infinitos atributos. Não encerremos a leitura do escólio sem notar, finalmente, que ele trata de como devemos explicar a ordem da natureza inteira, ou seja, a ordem das causas, ou pelo só atributo Pensamento, ou pelo só atributo Extensão, ou por qualquer outro atributo *considerado* em si só (cf. *id.*).

A partir daqui, analisaremos o restante da E2 sempre levando em conta essa diferenciação entre objeto de ideia e ideado, e apontando-a quando necessário, como será destacadamente o caso quando da apreciação das proposições 11 a 13 da E2, além do escólio da E2P17. A diferenciação também nos será útil nos demais capítulos, como será oportunamente ressaltado.

1.2 Percebendo a natureza, entendendo a natureza

Sigamos, pois, em nosso caminho, através do qual queremos entender como diferentes homens podem chegar a ideias semelhantes e, então, a um consenso comum. O próximo passo será acompanhar como Espinosa define a Mente humana, entender a física por trás da formação de ideias e o funcionamento da razão.

1.2.1 A ideia que a mente é e as ideias que a mente tem

Apesar de a E2 tratar da natureza e origem da mente, a mente não é objeto de uma definição, como é amplamente notado entre os comentadores⁴³. Até esta altura da *Ética*, o termo só foi utilizado na Definição 3 da E2, em que aparece como sendo a coisa pensante que forma ideias, ou seja, seus conceitos. No entanto, examinando o uso que entendemos Espinosa reservar para a fórmula “objeto de ideia” em geral e particularmente no caso do Corolário da E2P9, propomos considerar a *mente* como a ideia que tem como objeto uma afecção da substância expressa em algum atributo que não o pensamento, isto é, a ideia que corresponde, no atributo pensamento, a essa afecção de Deus expressa como modo de algum de seus demais atributos. Com efeito, ecoando o Corolário da E2P9, a Demonstração da E2P12 afirma que

o que quer que aconteça no objeto [e não no ideado] de uma ideia qualquer, dessa coisa é dado necessariamente o conhecimento em Deus (*pelo Corolário da Prop. 9 desta parte*) enquanto considerado afetado pela ideia do objeto, isto é (*pela Prop. 11 desta parte*), enquanto constitui a mente de alguma coisa (Demonstração da E2P12, colchetes e grifo nosso).

Ressaltemos, no entanto, que o termo *mente* não se refere à expressão, no atributo pensamento, de uma certa afecção da substância. Em vez disso, o termo se refere à ideia dessa modificação enquanto considerada ideia de um dos modos dessa modificação. Expliquemos.

Segundo a Demonstração da E2P3, Deus pode pensar infinitas coisas em infinitos modos [*infinita infinitis modis*], o que interpretamos como equivalente a afirmar que cada uma das infinitas afecções da substância em seus infinitos modos pode ser pensada por Deus. Se o homem, por exemplo, é uma coisa, em Deus é dada ao menos a ideia de seu Corpo (ou seja, a ideia que tem como objeto o Corpo, isto é, a Mente humana) e a ideia de sua Mente (ideia que tem como objeto a Mente humana) – a questão é saber se essas ideias são ou não o mesmo modo do atributo pensamento. Vejamos como isso é tratado por Espinosa em sua correspondência com Tschirnhaus, nas Cartas 65 e 66.

⁴³ Ver, por exemplo, Chaui (2016), p. 108 *et seq.*. Nas referências à Nervura do Real II, de M. Chaui, são indicadas as páginas na edição Kindle, utilizada na elaboração deste trabalho. Para facilitar a localização em outras edições, serão fornecidas em notas de rodapé a Parte, Capítulo e seção do livro em que se encontram. Neste caso: Parte I, Capítulo 2, 1. Da natureza naturante à natureza naturada: a abertura da *Ética* II.

Na Carta 65, Tschirnhaus pede a Espinosa uma demonstração da afirmação de que a Mente não percebe outros atributos de Deus a não ser a Extensão e o Pensamento, uma vez que o mundo, apesar de único,

se exprime numa infinidade de maneiras e, por consequência, que cada coisa singular se exprime também em uma infinidade de maneiras. [Assim, à modificação que constitui o corpo e à modificação que constitui a mente,] deve-se juntar uma infinidade de outros modos [...] pois que há uma infinidade de atributos de Deus, e que a ordem e conexão dos modos são os mesmos em todos (Carta 65 a Espinosa, in SPINOZA, 2014, p. 256).

Acompanhemos o que responde Espinosa, na Carta 66⁴⁴:

vos diria que embora uma e toda coisa esteja expressa em uma infinidade de modos no entendimento infinito de Deus [*quamvis unaquaeque res infinitis modis expressa sit in infinito Dei intellectu*] essa infinidade de ideias ou de expressões não pode, entretanto, constituir a mente de uma mesma e única coisa singular, mas infinitas; [*illae tamen infinitae ideae, quibus exprimitur, unam eandemque rei singularis mentem constituere nequeunt, sed infinitas;*] uma vez que cada uma e todas essas infinitas ideias não têm nenhuma conexão umas com as outras [*quandoquidem unaquaeque harum infinitarum idearum nullam connexionem cum invicem habent*], assim como expliquei no mesmo escólio da proposição 7, parte II da *Ética*, e que é evidente pela proposição 10, parte I. [*ut in eodem schol. prop. 7. P. 2. ethic. explicui, et ex prop. 10. P. 1. patet.*] (Carta 66 a Tschirnhaus, in SPINOZA, 2014, p. 256).

Uma e toda coisa está expressa em uma infinidade de modos no intelecto infinito de Deus. De uma coisa há infinitas ideias no intelecto infinito de Deus. Mais uma vez, a questão é saber se essas infinitas ideias de uma mesma coisa singular são modos numericamente distintos no atributo pensamento. Se esse fosse o caso, o atributo pensamento possuiria um privilégio sobre os restantes, por possuir infinitos modos a mais que os demais. Uma maneira de evitar esse privilégio é tratar a ideia como um modo multidimensional, ou seja, como um modo de múltiplos aspectos, analogamente a como tratamos a substância.

Vejamos o que exatamente isso significa. Como já notamos, Espinosa usa sem diferenciação o termo *modo* para “afecções da substância” (Definição 5 da E1, ver também Demonstração da E1P15) e para “afecções dos atributos de Deus” (Corolário da E1P25). De acordo com a interpretação que vimos propondo, no texto da *Ética*, *modo* pode referir-se tanto a algo multidimensional (nas linhas da *modificação* da substância proposta por Deleuze,

⁴⁴ A tradução das cartas 65 e 66 como encontrada na edição da Editora Perspectiva (SPINOZA, 2014) foi utilizada como ponto de partida para nossa tradução, que aqui apresentamos modificada e cotejada com o original em latim, citado entre colchetes.

1968) como a uma de suas dimensões, o modo em um atributo (ou ainda, o modo enquanto considerado sob um atributo, para usar a terminologia das E2P5 e P6). Analogamente, propomos que o termo ideia pode ser utilizado para referir-se tanto à ideia de uma afecção da substância (sua expressão no atributo pensamento – nesse caso a ideia seria multidimensional, assim como uma afecção da substância, como já detalharemos) como a essa ideia enquanto considerada ideia que tem como objeto essa afecção enquanto considerada afecção de algum atributo específico (nesse caso, o termo ideia enquanto ideia de um modo é uma das dimensões da ideia enquanto ideia de uma afecção da substância – essa seria a interpretação compatível com o exposto por Espinosa na resposta a Tschirnhaus, de acordo com a qual as infinitas expressões de uma coisa no intelecto divino seriam as infinitas dimensões da ideia dessa coisa). Vejamos como isso pode ficar mais claro nos próximos parágrafos.

A ideia, enquanto considerada expressão no pensamento de uma afecção da substância, refere-se aos infinitos modos dessa afecção nos infinitos atributos. Já a ideia dessa afecção enquanto essa afecção é considerada coisa extensa, por exemplo, é uma dimensão (ou aspecto) dessa ideia. Similarmente, a ideia dessa coisa enquanto essa coisa é considerada coisa pensante é outra dimensão dessa ideia e assim por diante nos demais atributos. Cada dimensão dessa ideia corresponde à ideia de uma coisa enquanto considerada como ideia de um modo que expressa essa coisa num diferente atributo. Em suma, cada ideia de uma modificação da substância (no sentido deleuziano) pode ser considerada em suas infinitas dimensões, sendo que essa ideia considerada numa dimensão pode ser concebida sem a ajuda das demais dimensões dessa ideia (assim como a ideia do atributo pensamento pode ser concebida sem a ajuda da ideia do atributo extensão, e assim por diante para as ideias dos demais atributos, todas elas constituindo a ideia de Deus).

Sendo assim, a estrutura do pensamento reproduz a estrutura da substância: assim como os diferentes modos de uma modificação substancial, que, por serem uma só modificação, não se relacionam causalmente, as diferentes mentes de uma modificação, por serem uma só e a mesma ideia, não se relacionam causalmente. Assim como uma coisa considerada extensa nada informa sobre essa coisa considerada em outro atributo, ainda que sejam dimensões de uma mesma coisa, a ideia dessa coisa considerada extensa nada informa sobre a ideia dessa coisa considerada modo de outro atributo (ou, nos termos da Carta 66,

essas ideias não têm nenhuma conexão umas com as outras), ainda que constituam a mesma ideia de uma mesma modificação da substância (ou justamente por serem uma mesma ideia). Em outros termos, uma mesma ideia de uma modificação da substância se desdobra (se explica) em ideias de seus diferentes modos. Mas todas essas ideias de diferentes modos constituem uma mesma ideia em suas diferentes dimensões, ou seja, não se trata de ideias numericamente distintas (no mesmo sentido em que veremos, mais adiante, no Escólio da E2P21, uma ideia e a ideia dessa ideia serem a mesma ideia)⁴⁵. No entanto, ainda seguindo a Carta 66, cada uma das dimensões das ideias, ou seja, a ideia de uma modificação enquanto considerada ideia de um modo, é uma diferente mente de cada um desses modos. Uma mesma ideia seria, assim, constituída pelas infinitas mentes de infinitos modos em que está expressa uma mesma coisa.

Daí, e levando em consideração a Carta 66 a Tschirnhaus, podemos propor a diferença entre o uso dos termos ideia e mente. Enquanto o termo ideia é usado tanto para ideia de uma afecção da substância como para ideia dessa afecção num atributo específico, o termo mente é utilizado apenas para referir-se a uma das dimensões dessa ideia, ou seja, a ideia dessa afecção enquanto considerada ideia dessa afecção considerada sob algum atributo. Em outros termos, a mente é uma das dimensões de uma ideia, dimensão de uma afecção da substância no atributo pensamento que corresponde a essa afecção enquanto considerada sob um atributo específico.

Aplicando nossa interpretação dos atributos ao texto dessa Carta, temos que cada dimensão de uma ideia, por exemplo, uma ideia enquanto considerada ideia que tem como objeto um corpo (mente de um corpo) pode ser concebida independentemente da dimensão dessa ideia que corresponde a essa ideia enquanto considerada ideia que tem como objeto o modo em outro atributo (mente desse modo em outro atributo), ainda que esse corpo e o

⁴⁵ A analogia com o espaço geométrico fica aqui mais complexa, porém ainda possível. Temos que pensar uma modificação da substância como um ponto no espaço de ∞ (infinitas) dimensões. Um modo em um atributo seria uma projeção desse ponto num espaço de $\infty-1$ dimensões (as infinitas dimensões do espaço menos a dimensão que recebe a projeção). Essa modificação projetada no atributo pensamento, isto é, a ideia dessa modificação, seria então um ponto no espaço de $\infty-1$ dimensões (as n dimensões do espaço substancial menos a dimensão do pensamento, que é a que recebe a projeção), sendo essas $\infty-1$ dimensões as dimensões da ideia referentes aos demais $\infty-1$ atributos (a ideia da ideia seria a ideia que se refere à todas essas $n-1$ dimensões simultaneamente, ou a ideia da ideia de cada uma dessas dimensões e assim por diante).

modo em outro atributo sejam modos da mesma coisa, apenas considerados sob atributos diversos.

Em suma, propomos que a mente é a ideia de uma afecção da substância, sendo essa ideia considerada ideia de um modo de um certo atributo. Essa é a ideia que uma mente é. Essa ideia enquanto considerada como ideia de modo em outro atributo é outra mente. Como vimos, embora tais mentes sejam apenas aspectos (ou dimensões) de uma mesma ideia, não se relacionam causalmente uma com a outra. Adicionalmente, uma mente pode ser ideia de um objeto composto, desde que a composição seja de modos de um mesmo atributo. Pode ser, por exemplo, a ideia de um corpo composto de corpos. Nesse caso, a mente é ideia composta pelas ideias de todos esses corpos, composição que se dá mediante regras fixas, as leis da natureza. Como veremos em mais detalhes ao examinar a formação de ideias de segundo gênero, essas regras são noções comuns, no caso do pensamento, ou propriedades comuns aos corpos, no caso da extensão. Sendo assim, a “ideia que a mente é” pode ser composta por várias outras ideias, desde que *mediante* noções comuns a todas elas, as leis imutáveis do pensamento.

Passemos então às ideias que uma mente tem (ou melhor, que ela forma). Uma mente é uma *ideia que concebe ideias* (cf. Definição 3 da E2), a saber, as ideias de tudo o que acontece em seu objeto. Nesse sentido, podemos, a partir do corolário da E2P9, pensar uma mente e as ideias que ela forma como uma certa circunscrição da cadeia infinita de ideias, abrangendo não só a ideia de seu objeto (a ideia que a mente é, que pode ser composta de muitas ideias de muitos objetos) como também a ideia do que acontece em seu(s) objeto(s), isto é, as ideias de suas afecções, as ideias que a mente forma. Outrossim, veremos que, uma vez que as afecções da mente, correspondentes às afecções de seu objeto, isto é, as ideias do que acontece em seu objeto, ocorrem mediante as regras do pensamento que acabamos de mencionar. Logo, na medida em que tais afecções envolvem noções comuns, a mente será capaz de identificá-las quando formar ideias de múltiplas afecções em simultâneo. Em outros termos, além de formar ideias do que acontece em seu objeto, a mente é capaz de formar ideias das regras mediante as quais esses acontecimentos se dão. Similarmente, uma vez que as ideias de afecções só se dão porque a mente tem a potência de formar essas ideias, resulta que as ideias de afecções envolvem também essa potência, da qual a mente é capaz de formar ideia. Essas ideias (i) das afecções de seu corpo, (ii) das regras mediante as quais essas

afecções ocorrem e (iii) da potência de formar essas ideias, bem como as ideias que seguem dessas ideias listadas de (i) a (iii) são as ideias que uma mente tem.

As ideias de tudo o que acontece numa pedra, por exemplo, são dadas em Deus. Mas uma pedra não é apenas seu modo extenso. A pedra extensa é essa pedra enquanto considerada sob a extensão, e as ideias (ou o conhecimento) do que acontece na pedra extensa são dadas em Deus enquanto Deus tem a ideia da qual a pedra extensa é objeto, ou seja, em Deus enquanto constitui a mente da pedra extensa. Não existem afecções da pedra extensa sem que haja ideias dessas afecções, ou teríamos objetos sem ideias. Embora uma mente humana, por exemplo, possa formar ideias dessas afecções da pedra, tais afecções seriam ideados e não objetos das ideias dessa mente humana. Não sendo um império num império, o homem é tão dotado de mente quanto os demais indivíduos, “os quais, embora em graus diversos, são entretanto todos animados”, como nos lembrará o Escólio da E2P13. A Mente humana seria não mais do que um tipo específico de mente, a ser deduzido a partir da E2P11.

1.2.2 A Mente humana

Com efeito, nessa E2P11 Espinosa demonstra que “o que primeiramente constitui o ser atual da Mente humana é nada outro que a ideia de uma coisa singular existente em ato”. Logo em seguida, trata de inserir essa Mente na rede infinita de causas e efeitos enquanto considerada sob o atributo pensamento. Assim, no Corolário da E2P11, lemos que “a Mente humana é parte do intelecto infinito de Deus”. Nesse sentido,

quando dizemos que a Mente humana percebe isto ou aquilo, nada outro dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado pela natureza da Mente humana, ou seja, enquanto constitui a natureza da Mente humana, tem esta ou aquela ideia. (Corolário da E2P11)

Ideia de uma coisa singular, uma Mente humana abarca uma circunscrição específica da natureza naturada enquanto considerada como coisa pensante. Outras mentes abarcam outras circunscrições – ou outras partes do intelecto infinito de Deus, ainda que tais circunscrições, como já sugerimos, não sejam totalmente diferentes, pois algumas de suas

ideias são comuns a todas as mentes, ou pelo menos a um grupo delas (poderíamos dizer que as noções comuns são ideias que perpassam tais circunscrições).

De qualquer forma, considerar as ideias que mentes têm como circunscrições de um encadeamento infinito de ideias nos ajuda a entender a noção de inadequação, que aparece ao final do Corolário da E2P11. Se uma ideia X dada em Deus estiver totalmente contida nessa circunscrição que se refere a uma Mente humana, isto é, se essa Mente abarcar essa ideia enquanto explicada por sua gênese, essa ideia X, enquanto referida apenas a essa Mente, será dita adequada. Mas se apenas parte dessa ideia X estiver contida nessa circunscrição, isto é, se essa Mente não der conta da gênese dessa ideia, essa Mente humana é dita perceber a coisa parcial ou inadequadamente (cf. Corolário da E2P11). A parte dessa ideia X, sua gênese, não contida na circunscrição de ideias abrangida pela Mente humana, está contida em outra(s) mente(s). Essa(s) outra(s) mente(s) são a “ideia de outra coisa” (*id.*) que Deus tem em simultâneo com a Mente humana quando nele é dada a ideia X.

A Mente encerra a circunscrição do intelecto infinito onde certas ideias, que Deus tem, são concebidas, relacionando-se todas entre si: estejam elas inseridas em redes causais infinitas como as descritas na E1P28 e na E2P9, regulando essas redes causais ou ainda exprimindo a potência de formação dessas redes, a *ideia que a Mente é causa* e é causada pelas *ideias que Mente tem*. Com efeito, escreve Chaui (2016),

o corolário dessa proposição [11] oferece o fundamento ontológico de todo o conhecimento efetuado pela mente humana, ou seja, sua inserção numa ordem de redes causais de ideias das quais ela é um efeito determinado e nas quais ela também opera como uma causa determinada ou singular. (p. 160⁴⁶)

Uma vez que a E2P11 nos permitiu considerar a Mente humana como uma certa circunscrição de uma rede causal infinita de ideias, por ser parte do intelecto infinito de Deus, pode agora a E2P12⁴⁷ começar a definir os limites dessa circunscrição a partir da relação entre a Mente e seu objeto.

Tendo o Corolário da E2P11 estabelecido que uma percepção da Mente nada mais é do que uma ideia dada em Deus enquanto constitui a essência da Mente, podemos ler a

⁴⁶ Parte I, Capítulo 2, 3. A gênese do modo humano.

⁴⁷ E2P12: “O que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a Mente humana deve ser percebido pela Mente humana, ou seja, dessa coisa será dada necessariamente na Mente a ideia; isto é, se o objeto da ideia que constitui a Mente humana for corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela Mente.”

E2P12, que trata de certas ideias que a Mente forma, a saber, as ideias do que acontece em seu objeto (e não em seu ideado), quase que como um eco do Corolário da E2P9, particularizando para o caso humano o que havia sido constatado de maneira geral. De fato, como vimos na subseção anterior, a Demonstração da E2P12 se baseia justamente nesses dois corolários, deixando inclusive transparecer que a Mente humana não é nada além de um caso particular de mente, na qual se formam as ideias do que acontece em seu objeto.

No Escólio da E2P12, lemos que essa proposição é mais facilmente entendida pelo Escólio da E2P7. Por certo, se revisitarmos nesse escólio o exemplo do círculo (“um círculo existente na natureza e a ideia do círculo existente, que também está em Deus, são uma só e a mesma coisa, que é explicada por atributos diversos”, grifos nossos), podemos agora pensar na “ideia do círculo” como a “mente do círculo”. Sendo o círculo extenso e sua mente uma só e a mesma coisa, explicados por atributos diversos, o que acontece no círculo é também um acontecimento na mente do círculo. Analogamente, sendo o objeto da ideia da Mente e a Mente uma só e a mesma coisa, explicados por atributos diferentes, o que acontece nesse objeto é também um acontecimento na Mente humana que, nesse sentido, percebe o que acontece nesse seu objeto.

E como podemos saber qual é o objeto da ideia que constitui nossa Mente? Recorrendo, mais uma vez, à percepção ou à experiência, agora aquela que temos de sua união ao nosso Corpo. Deveras, para comprovar que “o objeto da ideia que constitui a Mente humana é o Corpo, ou seja, um modo certo da Extensão, existente em ato, e nada outro” (E2P13, grifo nosso), Espinosa terá que recorrer, em última instância, ao Axioma 4 da E2 (“sentimos um corpo ser afetado de muitas maneiras”) e ao Axioma 5 da E2 (“não sentimos nem percebemos nenhuma coisa singular além de corpos e modos de pensar”). Como explica Chauí (2016), a chave para a compreensão da relação entre Corpo e Mente está no uso do verbo *sentir*, “afirmação de que a relação da mente com seu corpo ou com as afecções corporais é direta e imediata; é uma *experiência*” (p. 165⁴⁸).

Nossas percepções são a fonte fundamental de aquisição de conhecimento. Só podemos conceber o homem mediante aquilo que percebemos. Como escreve Macherey (1997), “é bastante surpreendente que o processo demonstrativo iniciado com a proposição

⁴⁸ Parte I, Capítulo 2, 3. A gênese do modo humano.

1 do *De Mente* [...] termine apelando assim para a experiência, sem a qual a natureza da mente [*âme*] humana seria verdadeiramente inconcebível” (p. 117).

A partir de nossa experiência de Mente e Corpo, podemos entender que a primeira está unida ao segundo, união apontada logo no início do Escólio da E2P13. Como anota Chaui (2016), “*experimentamos* a união de nossa mente e de nosso corpo [...]. A separação entre eles, imaginada nas metafísicas e teologias, decorre, portanto, do abandono dessa experiência originária (p. 189⁴⁹). Ademais,

se nos lembrarmos do exemplo do círculo e sua ideia como a mesma coisa sob duas perspectivas distintas, compreenderemos que mente e corpo são o mesmo sob duas perspectivas distintas e, portanto, sua união é realmente uma *unidade* percebida diversamente. (*Ibid.*, p. 167, grifo nosso⁵⁰)

Estando unidos Corpo e Mente, “ninguém poderá entender [a Mente ⁵¹] adequadamente, ou seja, distintamente, se primeiro não conhecer a natureza de nosso corpo adequadamente” (Escólio da E2P13). Sendo a ordem e conexão das ideias a mesma que a ordem e conexão das coisas, conhecer a Mente é conhecer o Corpo objeto (e não ideado) dessa Mente. Em outros termos, sendo Mente e Corpo uma mesma coisa, o funcionamento da primeira deve ser compatível com o conhecimento que temos do funcionamento do segundo. E, não sendo o homem império num império, o Corpo humano deve operar mediante as mesmas leis que os demais corpos. Por conseguinte, para conhecer o que acontece no Corpo, é necessário entender as leis que guiam a ordem e a conexão das coisas no atributo do qual é modo, a Extensão. Assim se justifica a apresentação de uma “Pequena Física” a essa altura da *Ética*.

Antes de a explorarmos, retomemos as principais etapas do percurso dedutivo que acompanhamos até agora. Levando em consideração a diferenciação que fizemos entre o uso dos termos “ideado” e “objeto de ideia”, vimos que, pela E2P7, toda ideia é ideia de um objeto, sendo a ordem e conexão das ideias a mesma que a ordem e conexão de seus objetos – é uma só ordem. Ideias e seus objetos referem-se à mesma coisa considerada sob dois aspectos distintos (assim como, em nossa analogia com o espaço geométrico, a largura e a altura de um retângulo referem-se a uma mesma coisa, o retângulo) – dois aspectos de uma mesma

⁴⁹ Parte I, Capítulo 2, 4. A ontogênese dos seres singulares como complexidade.

⁵⁰ Parte I, Capítulo 2, 3. A gênese do modo humano.

⁵¹ Ou a união entre corpo e Mente, dada a elipse no texto em latim.

rede causal infinita, que é a natureza naturada. Isso posto, o Corolário da E2P9 permitiu estabelecer que uma determinada circunscrição da rede causal infinita de ideias equivale a uma determinada circunscrição da rede causal infinita de objetos – é uma mesma circunscrição sob duas perspectivas intelectuais distintas. Nesse sentido, a E2P12 e a E2P13 nos permitiram compreender a Mente, ideia do Corpo, como a circunscrição da rede infinita de ideias equivalente, isto é, que tem como objeto a circunscrição da rede infinita de corpos que é o Corpo humano, e, em linha com o Axioma 5 da E2, nada mais. Ora, se não há ideias sem objetos, e se a Mente percebe apenas os acontecimentos em seu objeto (o Corpo) e não em outros⁵², as ideias que temos são, em última instância, ideias que tem como objeto algo de nosso Corpo. O que precisamos ainda detalhar são as condições mediante as quais a Mente forma essas ideias, a saber, (i) quando seu Corpo é afetado por um corpo externo que determina partes específicas suas a afetarem umas às outras, no caso das ideias de primeiro gênero, (ii) quando percebe as propriedades comuns mediante as quais ocorrem esses acontecimentos, no caso de ideias de segundo gênero, ou (iii) quando percebe a própria potência de formar essas ideias, no caso de ideias do terceiro gênero, além das ideias que seguem dessas ideias obtidas em (i) a (iii). A compreensão do processo de formação de ideias por uma Mente humana é basilar em neste trabalho. Estamos a tratar da formação de um consenso comum mediante o qual cidadãos discernem o que é bom ou mau numa Sociedade. Em outros termos, estamos a verificar como diferentes homens estabelecem da mesma maneira certas coisas como boas e outras como más. É verdade que ainda precisamos compreender o que significa considerar algo como bom ou mau, o que faremos a partir do próximo capítulo. Em todo caso, essa consideração, porque comum a diferentes cidadãos,

⁵² Na Demonstração da E2P12, somos lembrados de que, pelo Corolário da E2P9, o conhecimento do que acontece no objeto de uma ideia qualquer é dado em Deus enquanto considerado afetado pela ideia de tal objeto, isto é, enquanto constitui sua mente. Pela E2P13, o objeto da ideia que constitui a Mente humana é apenas o Corpo humano. Sendo assim, se a Mente percebesse o que acontece em corpos fora do Corpo de que é ideia, seria Mente também de algo além do Corpo. Por isso, podemos afirmar que a Mente percebe apenas o que acontece em seu Corpo (além de, como já sugerimos, perceber aquilo que está igualmente em todos os corpos, regulando suas composições). Com efeito, a Demonstração da E2P13 segue esse caminho: “se o Corpo não fosse objeto da Mente humana, as ideias das afecções do Corpo não seriam em Deus enquanto constituísse a nossa Mente, mas enquanto constituísse a mente de outra coisa [...] Ademais, se além do Corpo houvesse também um outro objeto da Mente, visto que não existe nada de que não siga algum efeito, então em nossa mente deveria dar-se necessariamente uma ideia de algum efeito dele. Ora, nenhuma ideia dele é dada. Logo, o objeto da nossa Mente é o Corpo existente, e nada outro” (grifo nosso, omitimos dessa demonstração as referências a outras proposições).

implica a formação de ideias semelhantes em diferentes Mentes. É preciso, portanto, compreender como essa quase-coincidência de ideias em diferentes Mentes se forma, o que só é possível se antes entendermos como ideias se formam em cada uma das mentes e, depois, como os homens comunicam suas ideias uns aos outros, o que faremos a seguir.

1.2.3 Uma anatomia da Mente: duas lições extraídas da Pequena Física.

Mediante a interpretação de que a formação de ideias tem sempre algum equivalente corpóreo, vejamos como a intervenção de uma “Pequena Física” na E2 desvela certas propriedades do encontro de corpos que nos esclarecerão propriedades das conexões entre ideias. Entre tais propriedades, destacaremos uma sobre como os corpos externos afetam o Corpo humano e outra sobre como as partes do próprio Corpo humano afetam-se umas às outras. Isso nos possibilitará avaliar em que medida nosso conhecimento tem como ponto de partida as afecções por corpos externos, para afirmarmos que ideias se dão em Mentes de acordo com seu histórico de afecções, inclusive as adequadas, para então concluirmos que a formação de um consenso comum será sempre um processo.

Praticamente todos os axiomas, lemas, postulados e definição que constam da Pequena Física apresentada logo após o Escólio da E2P13 são explicitamente referidas nas demonstrações seguintes, não apenas da E2, mas também das demais partes da *Ética*. No entanto, dois desses itens não voltarão a ser mencionados no restante do livro, apesar de trazerem lições que muito nos ajudarão a ler as próximas proposições do *de Mente*, merecendo aqui um comentário. São eles o Lema 3 e o Axioma 3 (esse último lido em conjunto com os postulados 2 e 5⁵³).

O Lema 3⁵⁴ trata da necessidade de o movimento ou o repouso de um corpo ter sido transmitido por outro corpo, que o recebeu de outro, e assim até o infinito, de certa forma reverberando o que a E2P9 havia estabelecido para ideias de coisas singulares e a E1P28, para singulares em geral. Por certo, é a mesma E1P28, que já fundamentara a E2P9, a embasar a

⁵³ Tampouco serão referidos no restante da *Ética* o Axioma 2 e o Lema 6, que não comentaremos nesta tese.

⁵⁴ Lema 3: “Um corpo em movimento ou em repouso deveu ser determinado ao movimento ou ao repouso por outro corpo, que também foi determinado ao movimento ou ao repouso por outro, e este por sua vez por outro, e assim ao infinito.”

demonstração desse lema, ressaltando a impossibilidade de autodeterminação de um modo finito extenso, em combinação com a E2P6, para enfatizar a impossibilidade de causação de movimento ou repouso por um modo de outro atributo que não a extensão.

Um corpo nunca determina a si próprio ao movimento ou repouso, nem pode ser determinado por um modo de outro atributo. O movimento ou repouso de nosso Corpo deveu ser determinado por outro corpo e não pode ter sido determinado por si mesmo e menos ainda pela nossa Mente. Ainda que consideremos partes internas do Corpo movendo-se e afetando-se umas às outras, em algum momento há de ter havido uma determinação externa desse movimento. E se as ideias que temos sempre encontram equivalentes no Corpo, em algum instante a formação de ideias na Mente referentes ao movimento ou repouso de seu Corpo (ou de suas partes) foi determinada por algo externo à Mente. Ainda que em um dado momento a Mente possa se dispor internamente, como leremos no Escólio da E2P29, essa disposição só terá sido possível após (ou concomitantemente a) ter havido uma determinação externa, ou, como lemos nesse mesmo escólio, “a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo”, seja porque estamos sendo afetados por essas coisas no momento da contemplação, seja porque nos lembramos dessas coisas. Afinal de contas, a determinação interna refere-se à apreciação das relações, isto é, às “conveniências, diferenças e oposições” (Escólio da E2P29) entre as coisas, que só podem ser percebidas quando coisas convêm, diferem ou se opõem umas às outras, e não abstratamente. Em outros termos, essas relações só podem ser percebidas quando manifestas em afecções de nosso Corpo, necessariamente determinadas por corpos externos, como acabamos de ver. É nesse sentido que dizemos que o conhecimento, mesmo o adequado, tem origem na imaginação. Voltaremos a esse escólio no momento apropriado.

O Axioma 3 da Pequena Física, por sua vez, trata do grau de facilidade com que partes de um corpo composto (ou indivíduo) podem ser coagidas a mudar sua situação, de acordo com a aderência de umas às outras. Sendo assim, Espinosa define nesse axioma os corpos *duros* como aqueles “cujas partes aderem umas às outras segundo grandes superfícies; *moles*, aqueles cujas partes aderem umas às outras segundo pequenas superfícies; e, enfim, *fluidos*,

aqueles cujas partes se movem umas por entre as outras.” Pelo Postulado 2⁵⁵, sabemos que o Corpo humano é composto por esses três tipos de corpos. E, no Postulado 5, lemos que “quando uma parte fluida do Corpo humano é determinada por um corpo externo a atingir amiúde uma outra mole, ela muda a superfície desta última e como que imprime nela vestígios do corpo externo que a impeliu”. A partir do que veremos na Demonstração do Corolário da E2P17, e levando em conta a equivalência que estabelecemos entre ideias e seus objetos, argumentaremos que, em última instância, o objeto das ideias que compõem a Mente relaciona-se ao contato entre essas partes do corpo, seja porque as partes fluidas foram determinadas por um corpo externo que pode ser o ideado de uma ideia (cujo objeto, seu equivalente corpóreo, é o contato da parte fluida com a mole), seja porque a Mente é capaz de se dispor internamente e formar ideias adequadas de ideados internos ou externos ao corpo (cujos objetos são ou bem as propriedades mediante as quais ocorrem os contatos entre partes fluidas e moles ou bem a potência do corpo de afetar e ser afetado envolvida nesse contato), além das ideias que seguem dessas ideias. Como propusemos há pouco, o conhecimento se origina com as ideias das afecções do Corpo. Nesse sentido, precisamos ainda investigar em que medida poderemos afirmar que o conhecimento racional vai se desvelando a partir dessas ideias das afecções do corpo, desentranhando-se do conhecimento imaginário que o envolve. Para que possamos detalhar esses pontos, vejamos como as próximas proposições da E2 abordam essa relação entre afecções corporais e formação de ideias.

1.2.4 Corpos externos e suas imagens

Reforçando a equivalência entre formação de certas ideias pela Mente e afecções do Corpo, a E2P14⁵⁶ estabelece a correlação entre afecções corporais e percepções mentais, justamente porque, pela E2P12, “a Mente deve perceber tudo o que acontece no Corpo humano”. Já a E2P15, que afirma ser “a ideia que constitui o ser formal da Mente humana [...]

⁵⁵ Postulado 2: “Dos indivíduos de que o Corpo humano é composto, alguns são fluidos, alguns moles e, por fim, alguns duros.”

⁵⁶ E2P14: “A Mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu Corpo de muitíssimas maneiras.”

composta de muitíssimas ideias”, tem em sua demonstração a intervenção da E2P7, para estabelecer a equivalência entre os muitos corpos compostos que compõem o Corpo humano e as ideias dessas partes, que compõem a Mente. Como já mencionamos, é justamente por essa composição do Corpo e da Mente humanos, composição essa que se dá mediante as leis que regulam seus atributos, que a Mente poderá perceber as relações de conveniência, diferença e oposição entre as coisas: percebendo as regras de seu funcionamento, a Mente percebe as regras do funcionamento das coisas externas, pois são as mesmas regras.

Chegamos então ao conhecimento dos corpos externos, conhecimento cujo ponto de partida se dá justamente no encontro desses corpos com o Corpo humano. Desse encontro haverá uma ideia que, de acordo com a E2P16⁵⁷, deve envolver a natureza do Corpo humano em simultâneo com a natureza do corpo externo. Mas é no segundo corolário dessa E2P16 que encontraremos as informações mais relevantes para este trabalho. Nele lemos que “as ideias que temos dos corpos externos indicam mais a constituição do nosso próprio corpo do que a natureza dos corpos externos”, o que pode ser interpretado em acordo com o que destacamos ao comentar o Axioma 3 e os Postulados 2 e 5 da Pequena Física, levando-se também em consideração a diferença que propusemos entre “objeto de ideia” e “ideado”.

Formamos as ideias dos corpos externos a partir de como afetam nosso corpo. Se a Mente percebe a circunscrição da rede infinita de ideias referente ao que acontece no Corpo, as ideias das afecções são as ideias de como nosso corpo é afetado pelo corpo externo. Quando o Corpo humano e um corpo externo se afetam, a Mente humana forma uma ideia que tem como objeto a afecção no Corpo humano, isto é, o choque entre partes fluidas e moles do Corpo, originado por esse seu contato com o corpo externo, mas não o corpo externo efetivamente, sendo o corpo externo apenas o ideado dessa ideia. Com efeito, é precisamente pelo mecanismo de movimentação e contato de partes fluidas e moles do Corpo que Espinosa explica a “capacidade do Corpo de contemplar, como se estivessem presentes, os corpos externos pelos quais o Corpo humano foi afetado uma vez, ainda que não existam nem estejam presentes” (Corolário da E2P17), isto é, a imaginação.

⁵⁷ E2P16: “A ideia de cada maneira como o Corpo humano é afetado por corpos externos deve envolver a natureza do Corpo humano e simultaneamente a natureza do corpo externo.”

Macherey (1997) associa com a representação essa ideia que formamos de um corpo externo a partir de uma afecção:

Uma ideia pode, portanto, implicar a natureza de uma coisa sem explicá-la, isto é, sem dar a conhecer a natureza dessa coisa por suas causas. É esta relação ambígua que se exprime pelo termo "indicar" (*indicare*) utilizado por Espinosa no segundo corolário da proposição 16 do *de Mente*: indicar é dar, de maneira necessariamente confusa, um conhecimento dos efeitos na ausência de um conhecimento claro da causa da qual dependem esses efeitos. A ideia de representação, subjacente a todo esse desenvolvimento, exprime essa função puramente indicativa da percepção, que "implica" a natureza da coisa percebida sem fazê-la conhecida. (p. 173, nota de rodapé, grifos nossos).

Nesse sentido, lemos no Escólio da E2P17: "chamaremos imagens das coisas as afecções do Corpo humano cujas ideias representam os corpos externos como presentes a nós, ainda que não reproduzam a figura das coisas". A afecção no Corpo humano, resultante de seu contato com o corpo externo, é a imagem do corpo externo (cf. Escólio da E2P17). A ideia que tem como objeto essa imagem tem como ideado o corpo externo. Como resume Macherey (1997),

nós nunca percebemos as coisas, mas as "imagens das coisas" (*rerum imagines*). O que são essas imagens? Puras impressões corporais e nada mais: e são as ideias dessas impressões, ou afecções, que "representam os corpos externos como estando presentes para nós" (*corpora externa velut nobis praesentia repraesentant*). (p. 182)

A imaginação segue da natureza do Corpo e da Mente, e, portanto, as imaginações, "consideradas em si mesmas, nada contêm de erro" (Escólio da E2P17). O erro está em considerar como verdadeiramente presentes coisas que não existem, mas que a Mente e o Corpo, dadas as suas constituições e modo de funcionamento, contemplam como se presentes a si estivessem. Há algo de positivo na imaginação, tão real quanto o choque entre dois corpos. E é justamente por conta dessa positividade que erros de julgamento (afirmar como presentes coisas efetivamente ausentes) podem se perpetuar: porque sentimos essa positividade; porque possuímos a virtude de imaginar, ainda que esta faculdade da mente, como finaliza o escólio, não seja livre.

Como veremos a partir da E2P18, sequências de afecções corporais semelhantes em diferentes indivíduos, quando repetidas frequentemente, podem fazer com que tais pessoas encadeiem ideias de maneira semelhante, ainda que esse encadeamento não siga a ordem e conexão necessárias das coisas. Essa coincidência de encadeamentos será um dos

fundamentos da gênese dos costumes, que proporemos, por sua vez, sustentar a formação de consensos comuns imaginários. Por dependerem do encontro de corpos de acordo com a ordem de suas afecções, os costumes serão instáveis. Além disso, poderão induzir os homens a comportamentos que não lhes sejam necessariamente úteis diretamente, ou seja, que não necessariamente aumentem, por si só, sua potência para permanecer em seu existir (ainda que o façam indiretamente, por propiciar a concórdia entre os homens). Contudo, justamente por se respaldarem em algo positivo, terão certa resiliência, mesmo se não forem inequivocamente benéficos. Nas próximas seções deste capítulo, abordaremos a formação de costumes a partir dos mecanismos da memória apenas. No próximo capítulo, veremos como tais mecanismos se articulam com o esforço humano para perseverar em seu ser, e como tal articulação favorece a resiliência dos costumes.

1.2.5 A memória e a linguagem

Conforme demonstrado na E2P18⁵⁸, a partir do modelo de fisiologia humana apresentado na Pequena Física, a Mente é capaz de concatenar a ideia das imagens impressas em seu Corpo, sendo, portanto, capaz de memorizar sequências de acontecimentos que tenha percebido. Com efeito, na demonstração dessa proposição lemos que, não apenas pode a Mente imaginar um corpo externo porque o Corpo do qual é ideia “é afetado e disposto pelos vestígios de um corpo externo da mesma maneira que foi afetado quando algumas de suas partes foram impulsionadas pelo próprio corpo externo”, mas também que pode imaginar uma sequência de corpos por ser capaz de ser afetada simultaneamente por mais de um corpo. Sendo assim, quando o Corpo é afetado por dois corpos externos em simultâneo, o vestígio deixado pela determinação externa inicial corresponde à imagem de dois corpos em simultâneo, ou, como escreve Espinosa, “o Corpo foi então disposto de modo que a Mente imaginasse dois corpos em simultâneo [...] e quando a mente imaginar um dos dois, imediatamente se recordará do outro” (Demonstração da E2P18, grifo nosso) – eis a concatenação de imagens não na ordem necessária, mas na ordem comum da natureza.

⁵⁸ E2P18: “Se o Corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois ou mais corpos em simultâneo, quando depois a Mente imaginar um deles, imediatamente se recordará dos outros.”

Mas é no escólio dessa proposição que encontramos aquilo que realmente nos importa. É nele que vemos aparecer no texto da segunda parte da *Ética* ideias se concatenando da mesma maneira em diferentes homens. O que primeiramente torna isso possível é a virtude humana da memória, “concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, a qual ocorre na Mente segundo a ordem da concatenação das afecções do Corpo humano” (Escólio da E2P18). É verdade que as afecções podem ser concatenadas em ordens diferentes por cada pessoa, e, na medida em que a ordem das afecções não necessariamente se dá na ordem e conexão das causas dadas na natureza, a Mente de cada uma “a partir do pensamento de uma coisa, incide de imediato no pensamento de outra coisa que nenhuma semelhança possui com a primeira” (*id.*). Não obstante, isso não impede que diferentes indivíduos concatenem imagens da mesma maneira, ou pelo menos, de maneira semelhante. É o caso da linguagem: “a partir do pensamento da palavra *pomum*, um Romano imediatamente incide no pensamento de um fruto que não possui nenhuma semelhança com aquele som” (*id.*) – todo Romano que tiver tido seu Corpo afetado pelo som da palavra *pomum* enquanto via este fruto associará as duas imagens – “e assim, cada um, a partir de um pensamento incide em outro, conforme o costume [*consuetudo*] de cada um ordenou as imagens das coisas no corpo” (*id.*). A reiterada exposição de um indivíduo a uma certa sequência de afecções é um dos fundamentos da formação de um costume (sendo que os demais fundamentos, referentes aos aspectos afetivos dessa sequência de afecções, serão abordados no próximo capítulo). Nesse sentido, a associação entre a palavra *pomum* e um fruto é um costume que não se restringe a um indivíduo: vale para todo Romano, podendo ser considerado, portanto, um *costume comum*. Finalmente, por conta desse costume comum entre os Romanos, podemos dizer que chamar um fruto de *pomum* é um consenso comum: qualquer Romano consente em associar a imagem do fruto à palavra *pomum*. É verdade que ainda precisamos elucidar a que se refere o ‘pensamento de um fruto’ mencionado nesse Escólio da E2P18, e em que medida o ‘pensamento de um fruto’ num Romano se equivale ao ‘pensamento de um fruto’ em outro Romano, o que faremos ao comentarmos o Escólio 2 da E2P40, que introduz a noção de “imagem universal”, fundamental à compreensão da linguagem como um costume comum.

A memória é um registro da história de nossas afecções. Um determinado grupo de indivíduos que compartilha uma história – incluindo linguagem, educação, religião, entre

outros – concatena imagens de maneira similar, como detalharemos nos próximos capítulos. Por ora, ressaltamos que é a memória, conforme descrita na E2P18 e seu Escólio, o mecanismo mental e corpóreo viabilizador de um costume comum, forma de consenso comum baseado em ordenações semelhantes de imagens em diferentes indivíduos.

Na medida em que se fundamenta na imaginação, um costume, como a associação de certas palavras a certas coisas, é algo instável, é verdade. Como ressalta Macherey (1997),

esses encadeamentos são relativamente fixados no interior do sistema de uma dada língua, pelo qual essas associações, em vez de estarem ligadas a encontros fortuitos, são convencionalmente aceitas e transmitidas: mas essa permanência só se impõe nos limites desse sistema, fora do qual ela deixa de ser reconhecida. [...] isso revela o escasso valor racional que Espinosa consente em reconhecer a esses encadeamentos verbais da linguagem, cujo significado é sempre circunstancial, e não pode ser fixado de forma definitiva, devendo cada um sempre entender o significado das palavras à sua maneira, de acordo com sua própria experiência individual (p. 191, grifos nossos).

Com efeito, se por um lado a linguagem não existiria se diferentes indivíduos não fossem capazes de concatenar imagens de maneira semelhante, por outro lado é ela que explica a origem de uma série de desentendimentos, como veremos mais à frente, ainda na segunda parte da *Ética*. Ainda assim, a positividade dessas associações ajuda a compreender sua permanência, compreensão que será complementada pelos mecanismos afetivos a serem apresentados no próximo capítulo. Não surpreendentemente, a imaginação tem papel fundamental na filosofia política espinosana, que nunca cessará de nos lembrar da impossibilidade de uma política exclusivamente racional.

De todo modo, esse outro tipo de conhecimento – a razão – será fundamental para estabilizar os costumes e também a política. Com efeito, esse mesmo Escólio da E2P18 também nos informa que os homens, além de memorizar as coisas de acordo com a ordem das afecções de seu corpo, também podem concatenar as ideias “segundo a ordem do intelecto, pela qual a Mente percebe as coisas por suas causas primeiras e que é a mesma em todos os homens”. Percebendo as coisas por suas causas necessárias, os homens as percebem na mesma ordem, sem que tenham motivo para dela duvidar, concordando sempre com outros que também assim ordenarem as coisas. No entanto, em que medida a ordenação intelectual das afecções de um homem pode contribuir para a construção de um consenso comum numa Sociedade em que a maior parte de seus concidadãos é guiada pela imaginação? Para que possamos responder a essa questão, é necessário compreender primeiro o que

significa, precisamente, perceber as coisas segundo a ordem do intelecto, o que requer, por sua vez a compreensão dos fundamentos da razão, isto é, do processo de formação das noções comuns.

1.2.6 Vivendo e aprendendo: conhecendo o mundo pelas afecções do Corpo

Como exporemos agora, para que as pessoas possam perceber as coisas por suas causas primeiras, é preciso que antes percebam as coisas. Veremos em que medida o conhecimento parte da imaginação, a começar pelas imagens que a Mente forma de seu próprio objeto, o Corpo.

O corpo, ao existir, afeta e é afetado (cf. E1P36), e a Mente forma ideias dessas afecções (cf. E1P12). Se não há afecções no Corpo, a Mente não *forma* ideia nenhuma, ainda que não deixe de *ser* uma mente, isto é, uma ideia, dotada de potência de formar ideias, mediante leis certas do pensamento, as noções comuns a todos os homens. Mas, enquanto não forma ideias de afecções de seu Corpo, não é capaz de conhecer nem ao seu Corpo, nem a si mesma, nem aos corpos externos (cf. E2P19⁵⁹, E2P23⁶⁰ e E2P26⁶¹). Enquanto eterno, o corpo é uma proporção de movimento e repouso constituída mediante propriedades comuns aos corpos, proporção essa que lhe confere potência para afetar e ser afetado, e a Mente, enquanto eterna, é ideia que exprime a essência do Corpo sob o aspecto da eternidade (cf. Escólio da E5P23). Enquanto dura, o Corpo afeta e é afetado, e a Mente forma ideia dessas afecções a partir das quais pode formar ideias de suas propriedades comuns e de sua potência de existir, como veremos nas próximas subseções. As ideias das afecções corporais são a origem do conhecimento. Como escreve Chaui (2016), “a mente humana é uma mente encarnada: seu acesso ao mundo e a si mesma é seu corpo próprio” (p. 189⁶²). No entanto, enquanto forma ideias desta ou daquela afecção apenas, a Mente tem um conhecimento desordenado, ou melhor, ordenado, como vimos no Escólio da E2P18, de acordo com a ordem

⁵⁹ E2P19: “A Mente humana não conhece o próprio Corpo humano nem sabe que ele existe senão pelas ideias das afecções pelas quais o Corpo é afetado.”

⁶⁰ E2P23: “A Mente não conhece a si própria senão enquanto percebe as ideias das afecções do Corpo.”

⁶¹ E2P26: “A Mente humana não percebe nenhum corpo externo como existente em ato senão pelas ideias das afecções do seu Corpo”.

⁶² Parte I, Capítulo 2, 4. A ontogênese dos seres singulares como complexidade.

das afecções de seu Corpo, a qual varia de indivíduo a indivíduo. Em todo caso, as ideias das afecções envolvem muito mais do que imagens, como veremos nas próximas subseções.

Inadequação: as ideias que escapam à rede da Mente

No Corolário da E2P11, Espinosa assinala que a Mente humana percebe algo inadequadamente quando essa percepção é parcial, ou seja, quando “Deus tem esta ou aquela ideia não apenas enquanto constitui a natureza da Mente humana, mas enquanto, em simultâneo com a Mente humana, tem também a ideia de outra coisa”. Sendo assim, a E2P16, ao enunciar que a ideia de uma afecção do Corpo envolve não apenas sua natureza, mas também a do corpo externo, parece sugerir que tal ideia será sempre inadequada. Atenemos, porém, para o fato de que a ideia da afecção tratada nessa E2P16 não é referida especificamente à Mente humana, e, assim, não poderia, a essa altura, ser considerada ou não como uma ideia parcial.

Enquanto referidas à Mente humana, que percebe as apenas afecções que ocorrem em seu objeto (cf. E2P12), o Corpo extenso existente em ato, e nada mais (cf. E2P13), podemos tratar essa ideia como parcial. Pois a Mente só percebe a parte da afecção que ocorre em seu Corpo: o contato entre partes fluidas e moles determinado pelo corpo externo, ainda que perceba que esse contato tenha como origem um corpo externo. Nesse sentido, não forma a ideia do próprio Corpo ou de suas partes em si (apenas do contato entre elas), e tampouco da parte da afecção que acontece no Corpo externo, que, fora de sua circunscrição, não é diretamente percebida pela Mente humana. Como resume Deleuze (1968),

percebemos os corpos externos apenas na medida em que eles nos afetam, percebemos nosso corpo apenas na medida em que é afetado [...]. O que chamamos de “objeto” é apenas o efeito que um objeto tem sobre nosso corpo; o que chamamos de “eu” [moi] é apenas a ideia que temos de nosso corpo e de nossa mente [âme] enquanto eles sofrem um efeito. O [conhecimento que nos é] dado se apresenta aqui como a relação mais íntima e vivida, também a mais confusa, entre o conhecimento dos corpos, o conhecimento do corpo e o conhecimento de si. (p. 131, colchetes e grifo nossos)

É por isso que “as ideias que temos dos corpos externos indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos” (Corolário 2 da E2P16), ainda que ambas as naturezas estejam envolvidas numa afecção. Nesse sentido, conclui Deleuze (1968),

o primeiro “indicado” nunca é nossa essência, mas um estado momentâneo de nossa constituição variável; o indicado secundário (indireto) nunca é a essência ou a natureza de uma coisa externa, mas a aparência que só nos permite reconhecer a coisa a partir de seu efeito, portanto, afirmar sua simples presença, certa ou errada. (p. 132)

Não que essas ideias das essências de nosso Corpo, dos corpos externos ou mesmo da rede causal que levou a uma dada afecção não existam – elas se dão em Deus, assim como as ideias de tudo que segue da essência divina (cf. E2P3), mas não em Deus enquanto constitui apenas a Mente humana enquanto essa Mente humana percebe tal afecção. Outrossim, a ideia de uma dada coisa singular se dá em Deus enquanto considerado afetado pelas ideias das coisas que são anteriores, na ordem da natureza, a essa dada coisa (cf. E2P9), ordem que deve ser a mesma em que essas coisas se causam, (cf. E2P7). Esse é o caso das ideias que a Mente forma de seu Corpo, de suas partes ou de corpos externos, ideias que foram causadas por ideias de coisas singulares que lhes são anteriores, e assim até o infinito, e são, por isso, inadequadas na mente que as forma (cf. E2P19, E2P24⁶³, E2P25⁶⁴).

Se conhecer é conhecer pela causa (eficiente), conhecer adequadamente uma afecção é conhecer todo o enredamento infinito de causas que a antecedem na natureza⁶⁵. Na medida em que a Mente humana é capaz de formar a ideia da parte da afecção que acontece em seu corpo, mas não as partes que acontecem em outros corpos, conhece apenas parcialmente esse enredamento infinito. Se, mais uma vez, pensarmos nas ideias que a Mente forma como circunscrição do encadeamento infinito de ideias abrangendo apenas as ideias que encontram alguma equivalência em seu objeto, o Corpo, entendemos a parcialidade ou inadequação do conhecimento de corpos envolvida nas ideias de afecções⁶⁶.

Sendo assim, a Demonstração da E2P28⁶⁷ poderá afirmar que “as ideias das afecções, enquanto referidas à só Mente humana, são como consequências sem premissas”, ou seja,

⁶³ E2P24: “A Mente humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o Corpo humano.”

⁶⁴ E2P25: “A ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo externo.”

⁶⁵ É possível, no entanto, formar um conceito claro e distinto de qualquer afecção, na medida em que podemos conhecer as propriedades comuns a todas elas, como demonstrará a E5P4, mas isso não significa que conheceremos por sua causa eficiente próxima cada uma dessas afecções.

⁶⁶ Ou, nos termos da demonstração da E2P25, da inadequação do conhecimento de corpos externos em Deus enquanto tem apenas a ideia de uma afecção do Corpo humano.

⁶⁷ E2P28: “As ideias das afecções do Corpo humano, enquanto referidas apenas à Mente humana, não são claras e distintas, mas confusas.”

ideias confusas. Ideias de afecções são causadas pelo infinito enredamento de ideias que as antecedem na natureza. Porém, enquanto referidas apenas à Mente humana, são ideias apenas de parte desse enredamento, pois são ideias apenas do que ocorre em seu objeto (o Corpo) e, portanto, ideias de efeitos sem ideias de suas causas, as consequências sem premissas. A chave da adequação será, assim, encontrar em meio a essas ideias de afecções aquilo cuja ideia é a mesma, considere-se o enredamento infinito, considere-se apenas a parte dele restrita à Mente humana.

A saída da inadequação se inicia no Escólio da E2P29. Nele, lemos que a Mente percebe as coisas na ordem comum da natureza “toda vez que é determinada externamente, a partir do encontro fortuito das coisas, a contemplar isso ou aquilo”. Como explica Oliva (2016),

perceber por ideias das afecções é ser determinado externamente a contemplar um singular. O encontro fortuito das coisas, ou seja, a causalidade externa que nossas afecções atestam, mas que a Mente não pode conhecer adequadamente, nos faz perceber algo e afirmá-lo como existente, porém tal existência afirmada não pode ir além do imaginário. (p. 236)

Em outros termos, ao perceber a ordem comum da natureza, afirmamos a existência presente das coisas a partir da afirmação da existência de suas imagens. Além disso, afirmamos essas existências concatenando-as de acordo com a ordem fortuita em que as encontramos. Erramos por afirmar como necessário o encadeamento de uma ideia de imagem com outras ideias de imagens com as quais não se encadeia necessariamente, mas assim o fazemos porque esse concatenamento falso tem algo de positivo: a simultaneidade ou sequência de afecções de nosso corpo. No entanto, seguindo o Escólio da E2P29, lemos que a Mente pode “a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo, [...] entender as conveniências, diferenças e oposições entre elas”, sempre que for determinada internamente. “Com efeito, toda vez que é internamente disposta desta ou daquela maneira, então contemplará as coisas clara e distintamente”, como conclui o escólio.

É a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo que a Mente passa a entender as conveniências, diferenças e oposições entre elas. Mas a Mente só pode afirmar a relação entre coisas porque em algum momento, em sua duração, o Corpo foi por elas afetado. É nesse sentido que afirmamos ser a imaginação a origem ou o ponto de partida também do conhecimento por noções comuns. Ao ser afetada por muitas coisas, a Mente

passa a entender as conveniências, diferenças e oposições entre elas. Analisando a questão em termos físicos, como na demonstração do Corolário da E2P17, podemos dizer que cada afecção por um corpo externo implica um choque entre as partes fluidas e moles do corpo, choques que se repetem de acordo com o movimento espontâneo dessas partes fluidas. A Mente seria capaz de perceber a regularidade nesses choques: as conveniências, diferenças e oposições entre eles, ou seja, suas propriedades necessárias⁶⁸. Como se as ideias das afecções, acompanhando o movimento espontâneo das partes fluidas do corpo (cf. Demonstração da E2P17), saltassem na Mente, que seria capaz de identificar, numa aparente desordem, relações determinadas e constantes. Nesse sentido, diríamos que a Mente teria a habilidade de filtrar nas ideias de afecções a regularidade das correspondentes movimentações e choques internos no corpo, ou seja, as propriedades mediante as quais esses choques ocorrem – assim entenderíamos que a Mente se *dispõe* internamente, no sentido físico mesmo do verbo. A Mente reconhece, percebendo as propriedades de seu corpo, propriedades comuns a todos os corpos – são as mesmas propriedades, as regras mediante as quais os corpos se conectam⁶⁹. Como antecipa Macherey (1997),

nas proposições 37 a 39, [Espinosa] examina as condições de uma forma muito particular de conhecimento, que é o conhecimento por noções comuns, em outros termos, o conhecimento abstrato que extrai da realidade as relações suscetíveis de serem racionalizadas *a priori*. (p. 249, grifo nosso)

Em última instância, a Mente pode se determinar internamente porque foi antes (ou simultaneamente) externamente determinada. Para que suas propriedades comuns possam ser percebidas, os movimentos internos das partes do corpo tiveram que ser desencadeados por corpos externos, em linha com o Lema 3 da Pequena Física (ainda que as propriedades comuns, as regras desse movimento, sejam eternas). O ponto aqui é que o conhecimento adequado, a formação de ideias verdadeiras em homens que nascem ignorantes acerca das causas das coisas (cf. ESPINOSA, 2015, p. 111), tem como origem suas experiências, seus

⁶⁸ Ainda que essas conveniências, diferenças e oposições estejam envolvidas em cada ideia de afecção, sua regularidade só pode ser entendida a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo.

⁶⁹ O exemplo mais direto pode ser encontrado, não surpreendentemente, na Pequena Física: percebendo o movimento ou repouso em nosso Corpo, percebemos o movimento ou repouso nos demais e concluímos que “todos os corpos ou se movem ou repousam” (Axioma 1), ora mais lentamente, ora mais rapidamente (cf. Axioma 2) e assim por diante. Da relação entre meu corpo e outros corpos deduzo a noção de movimento (ou de repouso). A partir dela posso formar a ideia de um ponto (unidade mínima de movimento ou repouso), a ela acoplo a ideia de movimento e chego à ideia de reta, e por aí em diante, até a ideia do círculo, da esfera etc.

encontros com corpos externos, e, portanto, o desvelamento das ideias adequadas a partir das ideias de afecções não se dá necessariamente na mesma ordem em diferentes homens (ainda que o encadeamento das ideias adequadas, na ordem do intelecto, seja a mesma em todos eles). Afecções semelhantes em diferentes indivíduos (e seu impacto afetivo, como veremos no próximo capítulo) podem levar ao acordo no nível imaginário, mas o reconhecimento do que há de comum nessas afecções (e, em última instância, como veremos nos capítulos seguintes, o reconhecimento da utilidade mútua de um homem a outro) podem levar esse acordo a um nível mais estável, o racional. De qualquer forma, a interação entre os conhecimentos racionais e imaginários e os possíveis acordos entre homens que dessa interação resultarão dependerão do histórico de encontros desses homens entre si e com o resto da natureza.

Resta agora investigar como indivíduos podem reconhecer as regularidades eternas em meio às imagens fugazes. E então, como fazer compartilhar essas ideias, comunicando-as, num processo que envolve a transposição de ideias adequadas a imagens (através da linguagem, por exemplo) e sujeito, portanto, ao erro e ao desentendimento.

O conhecimento do comum

A Mente humana, percebendo apenas o que se passa em seu objeto, ou seja, numa certa circunscrição da rede causal infinita de ideias, forma as ideias das afecções de seu Corpo inadequadamente, como conseqüências sem premissas, ou seja, mutiladas e confusas (cf. E2P35). No entanto, pode formar uma ideia adequada dessas afecções se formar uma ideia que se dá igualmente em Deus tanto enquanto constitui a natureza da Mente humana como enquanto constitui apenas outra mente qualquer. Isso se, a partir de múltiplas afecções que contempla, identificar algo que perpassa *todo* o enredamento infinito de ideias de coisas singulares (e, conseqüentemente, identificar algo que perpassa todo o enredamento de coisas singulares que são os objetos dessas ideias), estando igualmente em cada uma delas e em todas elas. Pois, nesse caso, a ideia formada a partir de todo o enredamento infinito ou a partir de apenas uma circunscrição dela (como são as ideias da Mente humana) é a mesma: *essa ideia do comum não é passível de mutilação*. Ou, como enuncia a E2P38: “O que é comum

a todas as coisas e está igualmente na parte e no todo não pode ser concebido senão adequadamente”. Como sintetiza Oliva (2016),

aquilo que é comum a todos os corpos será objeto de uma ideia adequada em Deus tanto enquanto constitui a ideia do Corpo humano (ou seja, enquanto constitui a Mente humana), como enquanto tem as ideias das afecções dele (pelas quais a Mente conhece a si e aos corpos), afecções que envolvem a natureza do Corpo humano e dos corpos externos. Ora, o que nas prop. 25 e 27 era motivo de conhecimento inadequado, dado que o conteúdo das ideias das afecções não esgotava o conteúdo de conhecimento do corpo humano e dos corpos externos, aqui aponta para a inevitabilidade do conhecimento adequado. (p. 237)

Para demonstrar a adequação da ideia do que está na parte e no todo de todas as coisas, Espinosa parte de um certo A que é comum a todos os *corpos*, ou seja, a todos os modos da extensão. Assim como a compreensão de certas propriedades da Mente (a imaginação e a memória) fundamentou-se na compreensão de propriedades físicas do Corpo, a explicação da adequação das *ideias* se fundamenta na existência de algo comum a todos *corpos*. A realidade mental e a realidade das coisas são uma mesma realidade. Mas o parâmetro para o saber parece ser buscado no mundo extenso. O conhecimento adequado não parte da percepção do nexa e conexão das ideias que participam do entendimento infinito, e sim do reconhecimento das relações entre os corpos que participam da extensão. Nesse sentido, o Corolário da E2P38 afirmará “serem dadas certas ideias, ou seja, noções, comuns a todos os homens” – exatamente porque corpos convêm em certas coisas (pelo Lema 2). Como nos ensina Chauí (2016), o fundamento da capacidade da Mente em distinguir o comum de imagens aleatórias

se encontra na física e na dedução da *convenientia*, *cohaerentia* e *constantia* dos corpos: o que há de comum entre todos corpos e se encontra igualmente nas partes e no todo de cada corpo são relações de concordância, comunicação e constância entre seus movimentos, portanto, *propriedades universais necessárias* deduzidas da natureza dos corpos e que determinam as afecções corporais, cujas ideias podem ser conhecidas adequadamente pela mente de cada um e de todos os seres humanos. (p. 264⁷⁰)

Em todo caso, retornando à Demonstração da E2P38, temos que a Mente humana percebe necessariamente de maneira adequada aquilo que é comum ao seu corpo e a qualquer corpo externo tanto enquanto percebe o seu corpo como enquanto percebe

⁷⁰ Parte II, Capítulo 3, 2. A mente internamente disposta, a. O conhecimento do comum.

qualquer corpo externo (cf. Demonstração da E2P38). Mas a Mente só percebe quaisquer corpos pelas ideias das afecções do seu Corpo (cf. E2P25, E2P27), que são, de certa forma, as ideias das “conexões em ato” entre o seu e os demais corpos. Ora, a conexão entre corpos, ou seja, a maneira como corpos determinam uns aos outros a operar segue, de maneira certa, da necessidade da natureza e não de maneira contingente (cf. E1P28, E1P29). É aquilo que há de certo nessa determinação recíproca de corpos e que a mente só pode conceber adequadamente a partir das ideias de suas afecções. A ideia de uma afecção na Mente humana envolve necessariamente alguma noção comum, sendo que essa ideia (a noção comum), por expressar a necessidade, e não a contingência, de tudo o que segue da essência de Deus (cf. E1P29), prescinde do conhecimento da rede causal que antecede a afecção. Dessarte, a só potência da Mente é apta a explicar essa ideia, que, portanto, segue de sua só potência. A Mente, ao conceber uma ideia que depende apenas de si mesma (Mente), contempla sua própria potência (cf. Demonstração da E3P58⁷¹): a noção comum exprime sua causa total, sendo, também nesse sentido, adequada.

A Mente forma ideias quando o Corpo é afetado, ideias que envolvem a natureza tanto do próprio Corpo como do corpo externo. A própria percepção da afecção nos permite conceber que há algo de comum entre o nosso e os demais corpos, conduzindo-nos à ideia mesma do comum, sendo, de tais noções, a primeira e a mais ampla, a que nos permite perceber que há relações entre as coisas. É o que nota Deleuze (1968):

não tínhamos nem a ideia de nós mesmos nem a ideia de corpos externos, mas apenas as ideias das afecções, indicando o efeito de um corpo externo sobre nós. Mas precisamente a partir desse efeito podemos formar a ideia do que é comum a um corpo externo e ao nosso. Levando em conta as condições de nossa existência, esta é para nós a única via capaz de nos conduzir a uma ideia adequada. *A primeira ideia adequada que temos é a noção comum, a ideia desse “algo em comum”*. (p. 259)

Uma vez tendo percebido a existência de relações, no sentido amplo, entre os corpos, torna-se a Mente apta a posteriormente perceber suas conveniências, diferenças e oposições. No entanto, insistimos: isso se dá a partir do que ocorre em seu Corpo. Mais do que reconhecer as relações constantes entre corpos externos, a Mente reconhece essas relações a partir da percepção de seu próprio Corpo (conforme já propusemos, é a partir das afecções de seu Corpo que a Mente pode perceber que corpos estão ora em movimento, ora em

⁷¹ Voltaremos à contemplação da própria potência de agir pela Mente em nosso próximo capítulo.

repouso, cf. Axioma 1 da Pequena Física, por exemplo). Justamente porque o Corpo é uma parte do todo extenso e um todo de suas partes, a Mente pode *experimentar* as relações existentes entre suas partes e o todo, ou mesmo *senti-las*, se pensamos na união da Mente e do Corpo. Enquanto formamos noções comuns, estamos conhecendo, ao longo de nossa duração, nossa própria mente e nosso próprio corpo: as eternas leis de nosso funcionamento. Saímos gradualmente da ignorância em que nascemos para reconhecermos as causas que, desde esse nascimento, regem nossa operação. Como formula Deleuze (1968),

mesmo que [as noções comuns] sejam assimiladas às ideias inatas, o inatismo nunca prescindiu de um esforço de formação, de uma *causa fiendi* necessária para nos fazer redescobrir o que é dado apenas por direito. O fato de as noções comuns estarem em nós como estão em Deus significa apenas que, se as formamos, as *temos* como Deus as *tem*. (p. 260)

Ou ainda, segundo Chauí (2016),

as afecções corporais são condição necessária do conhecimento tanto inadequado (a percepção fragmentada das propriedades dos corpos) quanto adequado (a concepção ordenada da comunidade de propriedades entre os corpos). (p. 268⁷²)

Tudo isso nos traz de volta à importância do histórico de nossas percepções na aquisição de conhecimento. Ainda que regulem a constituição de nossa Mente, as noções comuns não são por ela percebidas todas em bloco, pois a Mente só conhece a si própria enquanto percebe as ideias das afecções do Corpo (cf. E2P23). Outrossim, ao sermos afetados por outros corpos, percebemos a existência de coisas que, se por um lado têm alguma coisa em comum conosco, por outro lado em alguma medida de nós se diferenciam; por percebermos alegria ou tristeza associada a certas afecções (cf. E3P11), somos capazes de formar as noções de conveniência ou de oposição entre coisas distintas. Podemos até não saber de imediato quais corpos nos são convenientes e quais se nos opõem, mas a reiterada percepção da conveniência e da oposição, de maneira geral, nos permite formar essas noções.

As demonstrações não só da E2P38, mas também da E2P39, que restringe o conhecimento do comum àquilo que o Corpo humano compartilha com certos outros corpos, mas não todos eles, referem-se precisamente à capacidade de a Mente extrair de uma ideia de afecção um conhecimento adequado – a parte dela que envolve a propriedade comum a

⁷² Parte II, Capítulo 3, 2. A mente internamente disposta, a. O conhecimento do comum.

todos os corpos, ou ao corpo humano e alguns corpos que o costumam afetar - nesse sentido, falamos do *desvelamento* do que é verdadeiramente comum dentre as ideias de afecções. Como afirma o Escólio da E2P29, a Mente contempla as coisas clara e distintamente a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo. Sendo assim, depende de que o Corpo tenha sido multiplamente afetado. Ainda que esse conhecimento seja necessariamente adequado (e contenha algum aspecto eterno), seu desvelamento baseia-se na experiência de um corpo na duração. Como ilustra Macherey (1997),

a vida da mente começa pelas formas mais complicadas, mais confusas, e é somente à custa de um trabalho considerável sobre si mesma que ela pode passar às formas mais simples, como aquelas que correspondem à produção de ideias claras e distintas. (p. 165, nota de rodapé)

Fruto de um trabalho considerável, o desvelamento das noções comuns a partir das afecções do corpo não se dá necessariamente na mesma ordem em todos os indivíduos. As noções comuns, e as ideias adequadas que delas seguem (cf. E2P40) referem-se aos mesmos ideados em todos os homens, mas os homens chegam às ideias adequadas por caminhos diferentes, dependendo do histórico de afecções por que passa cada um deles (isto é, a depender da inserção de cada homem na ordem comum da natureza). Alguns homens formam certas ideias adequadas antes de outros – eis o convívio de ideias inadequadas e adequadas entre indivíduos. Um indivíduo que leu, digamos, a *Ética*, ou seja, foi afetado por esse objeto, formará certas ideias adequadas, ideias que serão diferentes daquelas de quem, sem conhecimento da obra espinosana, leu, digamos, os *Elementos* de Euclides. Uma pessoa pode saber que a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a dois retos sem conhecer a verdadeira importância da conveniência entre homens. Como adianta Macherey (1997),

à ordem do conhecimento aplica-se também o lema *video meliora proboque deterioraque sequor* que o *de Servitude* aplicará às condutas humanas: fazer da racionalidade um corte absoluto das condições naturais do funcionamento da mente é ao mesmo tempo conferir-lhe o status de um ideal inacessível e, assim, condenar-se a seguir apenas os caminhos da imaginação, cuja inclinação só pode, nessas condições, parecer fatal. (p. 293, nota de rodapé)

Mas como esse processo de formação de ideias adequadas intervém em nossa compreensão da formação do consenso comum?

Como exploraremos nos capítulos seguintes, o discernimento daquilo que é bom ou mau numa Sociedade, fruto do consenso comum (cf. Escólio 2 da E4P37), não é, em muitos

casos, objeto da razão e deve, portanto, fundamentar-se em conhecimentos inadequados (cf. Escólio da E4P52). O que a razão ensina é que é útil consentir a isso que a Sociedade estabelece como sua lei civil, pois tal consentimento fomenta a conveniência entre os homens, conveniência essa que o homem que se guia pela razão necessariamente busca pois, como demonstrará o Corolário da E4P35 “na natureza das coisas não é dado nada de singular que seja mais útil ao homem do que o homem que vive sob a condução da razão”. Mas tal afirmação só foi possível após três partes e mais outras 35 proposições da *Ética*, isto é, após um longo encadeamento de ideias. Percebemos (adequadamente) que alguns corpos convêm com os nossos e que outros se opõem. Percebemos ainda que corpos humanos ora convêm e ora se opõem. Aqueles que assim o percebem, podem começar a se perguntar o que fazer para que a relação seja mormente de conveniência e não de oposição, para concluir, após um longo trajeto, que isso acontecerá quanto mais os homens se guiarem pela razão.

Além de anunciar aqui o que iremos detalhar adiante, o que queremos com essa discussão é mostrar que a utilidade verdadeira da conveniência entre homens racionais é uma ideia adequada que segue de uma longa sequência de outras deduções, todas elas apresentadas no percurso demonstrativo da *Ética*. Sendo assim, não será imediatamente compreendida por todos. Talvez alguns homens percebam que pode haver conveniência entre corpos. Outros, que pode haver conveniência entre corpos humanos. Mas daí a entender, no sentido forte do termo, a importância da situação ótima de plena conveniência e as limitações desse ótimo há uma longa distância, que certos homens percorrerão em maior grau, outros em menor. O processo de formação das ideias adequadas num homem enquanto dura se reflete no processo que é a formação do consenso comum entre homens enquanto duram.

Outrossim, o estudo dos afetos, também requerido para que se compreenda a importância da conveniência entre os homens, também informará que raramente a condução pela razão será efetivamente observada. Sendo assim, como conviverão os homens com diferentes ideias acerca da importância da sociedade? Como aqueles guiados pela razão se esforçarão para que aqueles submetidos aos afetos não apenas aceitem a existência da sociedade, por medo ou esperança, mas também que efetivamente *compreendam* sua importância? Essas questões serão objeto dos próximos capítulos. Mas, antes de tratá-las, queremos introduzir, com os elementos encontrados na E2, uma das vias pelas quais ideias

adequadas podem ser formadas por indivíduos, viabilizando seu entendimento da importância do consenso comum racional: a comunicação de ideias entre indivíduos e a possibilidade de aprendizado, sem deixar de levar em conta que a mesma comunicação que pode propiciar a propagação de ideias adequadas pode também fomentar acordos no nível imaginário.

1.3 A comunicação e as imagens

Muitos dos homens nunca chegam a entender as causas de seus comportamentos. Ainda assim, logram chegar a acordos que condicionam suas vidas em comum. Outros homens, por outro lado, entendem não apenas a importância de se chegar a um consenso comum, mas também a de propagar esse entendimento (cf. E4P37). No entanto, como podem, uns e outros, comunicar a seus pares suas percepções acerca do que julgam bom ou mau numa Sociedade? De maneira mais abrangente, como pode um homem transmitir a outrem as ideias que forma em sua Mente, sejam elas adequadas ou não? Essa é uma questão que nos acompanhará até o fim desta tese. Por ora, apenas introduziremos o tema a partir da leitura das últimas proposições da E2.

A Mente, enquanto desconhece o funcionamento de seu próprio Corpo, pode errar ao equiparar ideias de imagens a seus ideados, afirmando a presença de algo apenas porque assim o imagina (cf. Escólio da E2P17). Também pode, por desconhecer as limitações do seu Corpo, errar ao afirmar a presença de algo que não é nem um singular, nem algo verdadeiramente comum a singulares, e sim apenas uma confusão de imagens que é incapaz de imaginar distintamente. Assim como o desconhecimento do funcionamento do Corpo pode levar a Mente a afirmar a existência de um sol que não existe (um sol que de nós dista duzentos pés, cf. Escólio da E2P35), o desconhecimento de uma das limitações do Corpo, a saber, a sua impossibilidade de imaginar infinitas coisas em simultâneo, pode levar à afirmação de essências que não existem, as quais Espinosa denomina, no Escólio 1 da E2P40, *noções universais*: o homem, o cavalo, o cão. Não tendo potência suficiente para imaginar em suas singularidades todos os corpos externos que um dia afetaram seu Corpo, a Mente não terá a capacidade de afirmar, a partir dessas afecções, o que realmente há de universal entre

eles, afirmando, em vez disso, apenas aquilo em que suas imagens se confundem, isto é, aquilo em que todas as imagens que foram agrupadas num certo universal convieram enquanto afetaram seu Corpo. Sendo assim, essas noções variam de indivíduo para indivíduo, pois cada um atribuirá a uma dada imagem universal aquilo que afetou maximamente seu corpo quando contemplou os diferentes singulares e que, por isso, sua Mente mais facilmente imagina. Como resume Oliva (2016), essa “maneira de organizar estes singulares não é rigorosamente universal, e sim dependente do tipo de afecção sofrida por cada indivíduo, ou seja, depende da ordem comum da natureza” (p. 241).

Todavia, ainda que a imagem de um universal nunca seja exatamente a mesma em diferentes indivíduos, pode se assemelhar naqueles que foram frequentemente afetados de maneira semelhante: “os que mais frequentemente contemplaram com admiração a estatura dos homens entendem sob o nome de *homem* o animal de estatura ereta; os que, porém, se acostumaram a contemplar outra coisa formarão outra imagem comum dos homens” (Escólio 1 da E2P40, grifos nossos). A estatura ereta é marca do universal ‘homem’ no *grupo* de indivíduos que contemplou essa característica com admiração (é o traço mais relevante da imagem comum de ‘homem’ entre os indivíduos desse grupo), sendo outras características como a risada ou a ausência de penas as características marcantes das imagens comuns de ‘homem’ formadas em outros grupos (cf. *id.*). Entretanto, uns e outros se referirão a indivíduos humanos como *homem*, reconhecendo, nessa noção universal, algo que tanto uns como outros a ela atribuem. Se por um lado o desconhecimento das limitações de seus Corpos leva os homens a tomarem como verdadeiras algumas imagens que são falsas (pois uma imagem universal não convém com nenhum ideado), por outro lado o fato de essas imagens serem confusas permite que os universais formados por um ou por outro homem possuam algum grau de sobreposição, sendo, em alguma medida, *imagens comuns* a ambos. Sendo assim, a imagem universal que um homem associa a um determinado som, ainda que não seja exatamente a mesma imagem universal que outro homem associa a esse mesmo som, possui algo em comum a ela, comunidade que justifica precisamente o fato de tanto um como o outro homem terem associado suas respectivas noções universais a um mesmo som.

Em uma palavra, em que pese a falsidade teórica das noções universais, a confusão inerente a elas viabiliza, na prática, a linguagem⁷³.

Com efeito, como vimos no Escólio da E2P18, indivíduos que foram frequentemente afetados numa mesma ordem associarão ideias da mesma maneira: diferentes homens poderão ter ideias semelhantes *por costume*. O exemplo da palavra *pomum* entre os Romanos ilustrava o costume que é a linguagem. Ainda que a imagem comum de um fruto nunca seja exatamente a mesma para um Romano ou para outro, possuem algo em comum suficiente para que qualquer um deles que tenha sido exposto ao latim associe o que imagina como um “fruto universal” à palavra *pomum*. Sendo assim, podemos ler o Escólio 1 da E2P40 como uma generalização aos demais universais do que ocorria com os frutos e a palavra *pomum*, avançando mais um degrau em nossa compreensão da linguagem como um costume⁷⁴. Assim como um Romano se acostumou a associar um fruto universal a essa palavra, diferentes indivíduos vivendo sob um mesmo idioma se acostumam a associar outros universais a outras palavras. Embora as noções universais não sejam formadas por todos da mesma maneira, variando conforme o histórico de afecções individuais, essas afecções podem ser, em diferentes indivíduos, semelhantes o suficiente para que eles possam se comunicar – caso contrário, não haveria uma linguagem fixando, ainda que precariamente, os termos universais – uma linguagem consensualmente utilizada por um grupo de indivíduos, um exemplo de consenso comum baseado na imaginação.

Os homens não chegam a um consenso comum apenas porque são racionais. Pelo contrário, o consenso comum pode surgir porque, na ausência de um conhecimento adequado das coisas, buscamos imaginá-las da maneira mais fácil possível. Como explica Macherey (1997),

as representações mentais que a experiência vaga oferece de maneira completamente desordenada, de certa forma em estado bruto, e sem inicialmente atribuir-lhes nenhum valor claramente definido, parecem ordenadas segundo um fio elaborado pelo hábito e pela tradição que lhes confere um sentido identificável e comunicável. (p. 313, grifos nossos)

⁷³ Aqui e no restante desta tese, utilizamos o termo “linguagem” sempre em referência à linguagem discursiva, isto é, à linguagem constituída por palavras.

⁷⁴ Voltaremos a ambos os Escólios no próximo capítulo, em que os abordaremos também sob a perspectiva do *conatus*.

Por isso, além dos universais que designam “imagens comuns” (Escólio da E2P40), criaram os homens também os conceitos de Tempo, para delimitar a duração, a Medida, para delimitar a Grandeza, e o Número, para auxiliar a imaginar a substância em classes o mais facilmente possível, como escreve Espinosa na Carta 12 a Meyer (Cf. SPINOZA, 2014, p. 80). A despeito de seu caráter imaginário, esses conceitos foram adotados consensualmente por ajudarem os homens a imaginar o que ainda não entendiam.

Entretanto, os consensos comuns imaginários, por dependerem da maneira como cada um é afetado, não estão livres de discórdia, a começar pelo nosso exemplo da linguagem. Se, por um lado, a linguagem permite que indivíduos comuniquem suas ideias uns aos outros, por outro lado, porque fundada em “ideias confusas em sumo grau” (Escólio da E2P40), frequentemente o faz de modo a gerar também desentendimentos. Com efeito, as limitações das palavras, enquanto baseada em universais, estão por trás dos erros de comunicação de ideias entre os homens: “não é de admirar que, entre os Filósofos que quiseram explicar as coisas naturais só pelas imagens das coisas, tenham nascido tantas controvérsias”, finaliza o Escólio da E2P40⁷⁵. Nesse sentido, lemos ainda, no Escólio da E2P47, que “a essência infinita de Deus e sua eternidade são conhecidas por todos”, conhecimento do qual podemos deduzir muitas coisas que conheceremos adequadamente. No entanto, os homens não têm de Deus conhecimento tão claro quanto o das noções comuns por não poderem imaginar Deus como aos corpos. E também por “terem ajuntado o nome *Deus* às imagens das coisas que costumam ver; o que os homens mal podem evitar, porque são continuamente afetados pelos corpos externos”. Sendo assim, “a maioria dos erros consiste só em não aplicarmos corretamente os nomes às coisas”. Os erros não estão nas ideias, e sim na confusão de ideias com imagens (as palavras, no caso), pois

quando alguém diz que as linhas traçadas do centro do círculo até sua circunferência são desiguais, ele decerto entende por círculo, ao menos nessa ocasião, outra coisa que os Matemáticos [...]. Pois, se prestar atenção a suas mentes, decerto não erram [...] E disso se origina a maioria das controvérsias, a saber, porque os homens não explicam corretamente seu pensamento ou interpretam mal o pensamento de outrem. (Escólio da E2P47, grifo nosso)

O conhecimento adequado que as ideias de afecções envolvem está encoberto pelas ideias de imagens dos corpos que nos afetam e, entre elas, as ideias das palavras e as ideias

⁷⁵ Reassoando o que Espinosa havia escrito no TIE, §88 e §89.

universais a elas associadas, ideias que diferem em maior ou menor grau entre os homens. Além disso, alguns homens podem ter sido mais afetados por um certo encadeamento de palavras (e, conseqüentemente, memorizado esse encadeamento de ideias) do que outros – por terem recebido diferentes educações, por frequentarem diferentes cultos religiosos, ou por qualquer outro aspecto cultural, o que pode dificultar sua comunicação com outros homens que tenham sido expostos a outros conjuntos de palavras, como detalharemos a partir da próxima subseção.

1.3.1 Imagens e transmissão de ideias

Ignorante das causas de seus desejos, o homem é inserido na natureza: nasce fazendo parte de uma rede infinita de causas e efeitos. Afeta e é afetado. Em alguns desses encontros com as demais coisas, sua existência é favorecida. Em outros, ao contrário, é prejudicada. A reiterada exposição a uns e outros ensina esse homem a diferenciá-los. Com efeito, como já concluímos, o conhecimento da ordem necessária da natureza é algo que se adquire gradualmente. Para que o homem possa formar ideias adequadas a partir das ideias das afecções de seu corpo, é preciso que seja afetado de múltiplas maneiras (cf. E2P14) para que reconheça nessa multiplicidade aquilo que há de comum (cf. E2P38 e E2P39). Nesse sentido, o conhecimento racional não se dá sem que tenha havido alguma imaginação. Isso inclui as ideias adequadas que se tenta adquirir pelo contato com *outros homens*, isto é, o conhecimento racional que um homem busca receber de outro com o qual se comunica.

Com efeito, já detalhamos que a Mente forma ideias de imagens a partir das afecções que se dão em *seu* corpo, isto é, a partir daquilo que acontece em *seu* Corpo, e não a partir de afecções que se dão em *outros* corpos, isto é, dos acontecimentos nos *outros* corpos, ainda que estes tenham determinado o seu, ou o seu a eles (cf. E2P12, 13 e 16). Assim, se um homem procura transmitir uma ideia a outro, ou seja, se visa a que o outro produza uma ideia cujo ideado é o mesmo (ou ao menos similar) ao de uma ideia sua, precisa convertê-la em signos extensos, como sons ou imagens visuais, que a simbolizem e que sejam capazes de,

ultrapassando os limites de seu Corpo, afetar o Corpo do outro com quem se comunica⁷⁶. Esse outro então percebe esses modos da extensão que lhe foram comunicados pelas imagens que se formam em seu Corpo, ou seja, imagina um som ou um outro signo de que forma uma ideia (cf. Escólio da E2P40), a partir da qual se recorda das ideias das coisas às quais associou esse signo (cf. Escólio da E2P18). Ademais, mesmo que o receptor dos signos raciocine a partir das recordações associadas à ideia da imagem que recebeu, de modo que em sua Mente se forme uma ideia adequada, o processo não se dá sem essa imaginação inicial do signo recebido. Na medida em que cada Mente só conhece aos corpos externos como existentes em ato (e, portanto, pela E2P7, às mentes externas e suas ideias) pelas afecções de seu Corpo (cf. E2P26), é preciso que Corpos humanos afetem outros corpos ou que produzam modos extensos capazes de afetar os outros Corpos humanos para que suas Mentes se comuniquem, isto é, para que um homem transmita suas ideias a outro.

No entanto, os signos, por mais que simbolizem ideias, não são ideias. São, no mais das vezes, palavras e outros símbolos que envolvem as limitações implicadas pelo aspecto imaginário da linguagem, como as que vimos Espinosa apontar, por exemplo, nos Escólios das E2P40 e 47. A linguagem, de acordo com o que acabamos de descrever, não é a comunicação de ideias, e sim uma mediadora na comunicação de ideias por meio de imagens, tais como as imagens que formamos das palavras. Sendo assim, comunicar ideias não é exatamente o mesmo que comunicar palavras ou quaisquer outras imagens. “Com efeito”, escreve Espinosa no Escólio da E2P48, “por ideia não entendo imagens tais quais as que se formam no fundo do olho e, se quiseres, no meio do cérebro, mas conceitos do Pensamento”, cuja natureza, nos lembra o filósofo no Escólio da E2P49,

não envolve de jeito nenhum o conceito de extensão, e por isso [quem prestar atenção à natureza do pensamento] entenderá claramente que a ideia (visto que é modo de pensar) não consiste nem na imagem de alguma coisa nem em palavras; pois a essência das palavras e das imagens é constituída só por movimentos corporais, que não envolvem de jeito nenhum o conceito de pensamento. (colchetes e grifos nossos)

Sabemos que, quando um homem tiver uma ideia adequada, todas as ideias que dela se seguirem *em sua Mente*, isto é, em Deus “apenas enquanto constitui a essência da Mente

⁷⁶ Ressaltemos mais uma vez distinção entre o uso de “objeto da ideia” e de “ideado” na leitura da *Ética*. O primeiro é o modo que ocupa, na rede infinita de causas e efeitos do atributo de que é modo, a mesma posição que sua ideia (a ideia que o tem como objeto) ocupa na rede do pensamento, enquanto o ideado seria o conteúdo representacional de uma ideia.

humana” (Demonstração da E2P40) serão adequadas. Mas apenas em sua Mente, e apenas enquanto ideias. Na medida em que comunicar essas ideias a outros indivíduos é um processo mediado pelos signos, se o indivíduo que forma ideias adequadas quiser propagá-las, precisará encontrar as imagens não apenas que as simbolizem em acordo com seu próprio pensamento, mas também que o façam de maneira que os demais as compreendam.

Vejamos, pois, em mais detalhes o que queremos dizer com tudo isso acompanhando as principais etapas envolvidas na comunicação de uma ideia. Como já sugerimos, o processo se inicia com o indivíduo posicionado na ponta transmissora da comunicação de uma ideia representando-a em signos extensos. Esses signos, por via sonoras, visuais ou qualquer outra via imaginativa, afetam seu interlocutor. Assim sendo, *esse interlocutor, enquanto posicionado na ponta receptiva da comunicação de ideias*, seja ouvindo, lendo ou através de qualquer outro ato que envolva a afecção por tais signos, *é externamente determinado e necessariamente imagina*. Pode, a partir daí, simplesmente recordar outras imagens às quais havia associado tais signos (como o Romano que imagina um fruto ao ouvir a palavra *pomum*). Mas também pode, a partir do que lhe foi comunicado, ou seja, a partir de uma determinação externa, formar uma ideia adequada e determinar-se internamente, desvencilhando-se, então de qualquer determinação externa (como uma pessoa que lê e então entende uma demonstração, como ainda iremos detalhar). A partir desse momento em que se deu seu entendimento, no sentido forte do termo, suas ideias adequadas, ainda que se refiram a ideados externos, são sua disposição interna, isto é, tem como objeto algo de seu Corpo, apenas por ele determinado. Seguindo adiante no processo de comunicação, se esse homem quiser retransmitir a outrem essa ideia adequada que chegou a formar, terá que produzir novos modos extensos fora de si que afetem seu interlocutor, que inicialmente os imaginará, eventualmente formando, a partir dos signos recebidos, uma ideia adequada sua, repetindo-se o processo caso esse homem queira passar o conteúdo dessa ideia adiante. Em suma, para comunicar uma ideia adequada, um homem tem forçosamente que se valer de signos extensos, que serão *imaginados* por seu interlocutor, ou seja, signos cujas imagens serão parcialmente determinadas nesse interlocutor por algo que lhe é externo, até que esse interlocutor seja capaz de determinar-se internamente. Por isso, a comunicação de ideias de

um indivíduo a outro não existe sem a imaginação⁷⁷. Entende-se, então, o apreço de Espinosa pela matemática e pela geometria, não apenas por se ocupar das essências das coisas ou do entendimento da causa para o efeito, mas pela precisão de suas definições, precisão essa que as tornam valiosos auxiliares não apenas na dedução, mas também na comunicação de ideias adequadas. No entanto, nem mesmo a exposição geométrica é capaz de eliminar por completo as dificuldades envolvidas na transmissão de pensamentos, uma vez que não é suficiente para eliminar, de uma vez por todas, a imaginação da comunicação de ideias, como agora exporemos.

1.3.2 Ideias adequadas e sua comunicação

De fato, poderíamos considerar a *Ética* como um conjunto de ideias adequadas sendo transmitidas aos leitores à maneira que apresentamos: na forma de signos inicialmente decifráveis apenas pela imaginação, isto é, na forma de signos que devem, antes de mais nada, afetar nossos olhos para que as ideias dessas afecções sejam assimiladas por nossa Mente na forma de ideias de imagens, para que então, posteriormente, nossa Mente seja capaz de, por si só, formar as ideias adequadas referentes às definições apresentadas e estabelecer, também já independentemente das imagens recebidas, as relações necessárias entre essas definições e condizentes com o texto das proposições do livro; relações essas que então afirmaremos não por termos memorizado as imagens que compõem seu texto, mas sim por termos formado, em nossa Mente, um encadeamento necessário de conceitos verdadeiros.

Pois uma coisa é a ideia adequada, conceito da Mente. Outra coisa é a transposição de uma ideia em palavras, que têm como essência o movimento corporal (cf. Escólio da E2P49). Com efeito, seguindo a formulação da *Ética*, a formação de uma ideia adequada por

⁷⁷ É mantida aqui nossa leitura de atributos, apresentada na seção 1.1, como diferentes ordens de realidade de uma única substância e sua implicação para o caso humano, qual seja, a de que todos os processos mentais encontram correspondência indissociável em processos corporais, e vice-versa, sejam eles afecções entre partes do Corpo, suas propriedades comuns envolvidas nessas afecções ou sua potência de afetar e ser afetado. Partes internas de um Corpo não podem afetar corpos externos e, nessa medida, o Corpo é o limite da comunicação direta de ideias. Em outras palavras, apenas as partes mais superficiais do Corpo são capazes de afetar corpos externos e, mediante a unidade entre Corpo e Mente, apenas as ideias dessas partes se comunicam diretamente com as ideias das partes superficiais de outros corpos. Em última instância, a comunicação de ideias entre homens é também comunicação de movimento e repouso entre seus corpos, ainda que indireta, ou seja, intermediada por corpos não humanos.

uma Mente humana é a percepção intelectual ou bem de uma noção comum ou bem de uma essência por sua causa (cf. Escólio 2 da E2P40), sendo também adequadas as ideias que seguirem dessas percepções (cf. E2P40), todas elas em Deus apenas enquanto constitui a essência dessa Mente humana e não enquanto é afetado pelas ideias de muitíssimas coisas singulares, estando entre essas últimas as ideias cujos objetos são as palavras de um texto ou mesmo as ideias que a Mente humana forma das imagens dessas palavras, ideias de afecções do Corpo, que não são claras e distintas, mas confusas (cf. E2P28). Uma ideia adequada, ainda que possa ser *representada* por palavras, não é a mesma coisa que essa representação. A formulação dessa ideia em palavras corresponde a sua associação a signos extraídos da linguagem comum, signos esses que são necessariamente imaginados tanto por quem formula a representação como por quem a percebe, visual ou auditivamente. Ideias e palavras não são substitutas perfeitas umas das outras. É verdade que a linguagem pode ser trabalhada para se afastar de suas origens imaginárias de maneira a se tornar *auxiliar* do intelecto, mas nunca chegará a tomar o seu lugar. Para esclarecermos como isso ocorre, acompanharemos a questão conforme abordada pelo minucioso trabalho de C. Hervet, *De l'imagination à l'entendement : la puissance du langage chez Spinoza*, de 2012, sem deixarmos de apontar as divergências que sua leitura possui em relação à nossa.

De acordo com a comentadora, há uma heterogeneidade entre a formação de ideias verdadeiras, expressão da atividade do intelecto, e “a linguagem, que, dada a natureza e a gênese das palavras na imaginação, é uma expressão de nossa passividade” (*ibid.*, p. 19). A verdade de uma ideia adequada, na medida em que é “norma de si e do falso” (Escólio da E2P43), não pode ser garantida por palavras. A verdade espinosana é uma adequação interna, enquanto as palavras “são concebidas como elementos exteriores e extrínsecos” (HERVET, 2012, p. 20). Sendo assim, a comentadora identifica uma tensão na obra de Espinosa, “entre a inadequação teórica das palavras aos conceitos que designam, os perigos da abstração inerente à linguagem, por um lado, e a necessidade prática, ética, de compreender o funcionamento da linguagem e da fala para transmitir o bem verdadeiro, por outro lado” (*ibid.* p. 13).

É fato que o verdadeiro bem, como lemos logo no início do *Tratado da Emenda do Intelecto* (TIE)⁷⁸, deve ser “capaz de comunicar-se” (TIE, §1), mas essa comunicação deve ser entendida no sentido de compartilhamento, de tornar comum, uma vez que o sentido de comunicação associado à linguagem não existe em latim (cf. HERVET, 2012, p. 30). Todavia, para a comentadora, é impossível compreender como essa transmissão e compartilhamento podem existir fora da linguagem (cf. *ibid.*, p. 30). Há que se notar, porém, que essa impossibilidade não é intrínseca à comunicação do verdadeiro bem, mas decorre da maneira como Hervet entende a relação entre ideias e linguagem, a saber, considerando a segunda como a única manifestação possível das primeiras, ou seja, que não há pensamento sem linguagem (pelo menos pensamento verdadeiro, cf. *ibid.*, p. 93). Porém, julgamos ser possível considerar o compartilhamento do verdadeiro bem por outros meios. Ilustrativamente, podemos cogitar a situação em que um indivíduo, motivado por sua razão, é caridoso a alguém em situação de indigência, doando-lhe, por exemplo, alimentos. Essa caridade aumenta a potência de entender de quem a recebe e, nessas condições, a caridade é um esforço para que a pessoa que a recebe frua do sumo bem, sem que a linguagem (discursiva) esteja necessariamente envolvida. No limite, até uma distribuição de sorrisos pode ajudar⁷⁹.

De qualquer forma, seguindo a exposição da comentadora, a resolução da tensão entre a inadequação da linguagem e a necessidade de comunicar a verdade passa pelo processo de redefinição das palavras efetuado por Espinosa, por meio do qual o filósofo atribui a termos de uso corrente seu verdadeiro sentido, organizando-os de modo a conduzir o leitor a se livrar de significados previamente associados a esses signos, ou de tudo o que puder levar à inadequação (cf. *ibid.*, p. 81-2). Sendo assim, Hervet afirma que as palavras usadas pelo discurso filosófico de Espinosa não são “nada mais [...] do que uma descrição da realidade: o sentido [*sens*] é então confundido [...] com a verdade, aquela que formula a ‘verdadeira filosofia’” (*ibid.*, p. 32). Porém, a questão que agora apontamos é que, ainda que a exposição em ordem geométrica parta de tal processo de redefinição vocabular, isto é, pela construção de definições perfeitas, como as que serão utilizadas nas deduções da *Ética*, e

⁷⁸ Apesar de tratarmos a obra por seu título em português mais difundido entre os comentadores atuais, os parágrafos e a tradução (de Carlos Lopes de Mattos) são citados conforme o *Tratado da Correção do Intelecto* constante do Volume XVII da coleção *Os Pensadores*, de agosto de 1973.

⁷⁹ O esforço daqueles que se guiam pela virtude para que todos fruam do sumo bem (cf. E4P37) será tratado no quarto capítulo desta tese.

ainda que essas definições só possam ser (verdadeiramente) compreendidas se remeterem univocamente ao ideado definido, esse procedimento pelo qual vocábulos são redefinidos para bem *representar* uma ideia adequada corresponde apenas à *primeira metade do processo de comunicação* (agora no sentido de transmissão via linguagem) dessa ideia, qual seja, a transposição de ideias verdadeiras formadas por uma mente para uma sequência de palavras. Contudo, essa transposição *não garante* a eliminação da imaginação e do erro na *segunda metade do processo de comunicação*, qual seja, a compreensão dessas ideias por seu receptor. Pois a pessoa que recebe a comunicação terá que, necessariamente, pelo menos num primeiro momento, imaginar as palavras lidas ou ouvidas, e associá-las aos significados que já possui em seu repertório, para então, *por um trabalho de seu entendimento*, formar a partir do que leu ou ouviu ideias adequadas, isto é, ideias que podem ser reconhecidas como verdadeiras por essa Mente enquanto internamente determinada, ou seja, independentemente de qualquer signo ou sinal externo de verdade, e, portanto, sem recurso a imagens, mesmo as das palavras que lhe foram comunicadas. Esse entendimento por parte do receptor da comunicação está além de qualquer esforço por parte do transmissor da ideia. É verdade que, *uma vez que essa ideia adequada se formou na Mente do receptor*, ele pode associá-la ao texto recebido (e inclusive concordar que essa associação é a única, ou pelo menos a melhor possível, na linguagem), e memorizar a associação entre tal ideia adequada e tal texto. Em todo caso, antes de detalharmos como essa associação entre ideia adequada e signos pode se dar, não negligenciemos esse esforço do intelecto do receptor da mensagem, sem o qual o texto que lê nunca deixará de ser apenas uma imagem.

Com efeito, num primeiro momento, um texto ou qualquer tipo de mensagem recebida de outrem é, nos termos do TIE, conhecimento por ouvir dizer ou por sinais (TIE, §19) ou, na formulação da *Ética*, conhecimento “a partir de signos, por exemplo, de que, ouvidas ou lidas certas palavras, nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas”, que nessa obra é classificado como conhecimento de primeiro gênero e não de segundo, sendo este último o conhecimento que formamos porque “temos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas” (cf. Escólio 2 da E2P40). Fica clara a diferença do primeiro e do segundo gêneros de conhecimento conforme exposição da *Ética*: o primeiro é obtido pelos sentidos enquanto afetados pelos corpos externos, inclusive enquanto afetados por palavras lidas; o segundo é formado pela

existência, *em nossa Mente*, de noções comuns referentes a algo igualmente presente no todo e na parte dos corpos, incluindo o nosso. Notemos que não há ressalva nesse Escólio 2 da E2P40 para qualquer tipo de texto (ou seja, Espinosa não faz distinção entre as palavras lidas num texto vulgar ou num texto filosófico, tampouco entre palavras expostas na ordem da linguagem corrente ou em ordem geométrica). O conhecimento a partir de signos, quaisquer que sejam esses signos, mesmo aqueles referentes a uma exposição em ordem geométrica, enquanto forem signos apenas lidos, mas não interpretados pelo leitor, é conhecimento de primeiro gênero, pois a ideia, já sabemos, não consiste nem em imagens de alguma coisa, nem em palavras (cf. Escólio da E2P49). Somente *o trabalho do intelecto* possibilita a passagem do conhecimento de primeiro gênero, a imaginação do texto lido, para o segundo, a formação de ideias adequadas *na Mente*, às quais se referem as definições e as relações necessárias *representadas* por esse texto. O texto, enquanto percepção por ouvir dizer, não se dissocia da possibilidade de erro. Ao ser recebido, deve ser fruto de questionamento quanto a sua aderência à verdade (cf. HERVET, 2012, p. 40). Entre aquilo que ouvimos ou lemos e aquilo que inteligimos está a capacidade da Mente de reproduzir “pelo exercício e atividade do intelecto a realidade causal e a complexidade das coisas que estão contidas no discurso” (*ibid.*, p. 57). O texto não garante, por si só, sua verdade. Essa garantia está na Mente de quem tem ideias verdadeiras (cf. Escólio da E2P43).

Não basta que memorizemos, por exemplo, que os signos pelos quais lemos “causa de si” possuem correspondência com os signos pelos quais lemos “aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente” (Definição 1 da E1) para podermos afirmar que possuímos uma ideia adequada de “causa de si”. Em outros termos, não basta, para que saibamos verdadeiramente o que é “causa de si”, que sejamos capazes de reproduzir o texto de sua definição. Possuir uma ideia adequada da “causa de si” significa podermos reproduzir, pela só potência de nossa Mente, sua gênese, sem recurso a imagens ou palavras, ou, como escreve Rezende (2004), significa poder construir a ideia “que dá a conhecer as articulações internas de *todas* as condições necessárias” de sua existência (p. 80), o que não se resume ao conhecimento das palavras que Espinosa usou no início da *Ética*. Com efeito, é a dificuldade envolvida no *entendimento* dessa definição que motivou a escrita de bibliotecas a seu respeito. Não é de admirar que uma pessoa que a lê pela primeira vez enxergue apenas símbolos sobre um papel,

conseguindo decifrar os sons a que estão associados esses símbolos ou, na melhor das hipóteses, associá-los a algum significado já existente em sua Mente.

Compreender um texto, uma ação do intelecto, é diferente de memorizar um texto, um efeito de nossa capacidade de imaginar. Um aluno pode memorizar palavras ou frases que lhe foram ditas, mas isso não implica que esse aluno tem ideias adequadas. Por maiores que sejam os esforços de seu professor, o aluno pode não ser capaz de nada além do que repetir, como um papagaio (cf. KV⁸⁰, Cap. 1, §3), as palavras que lhe foram ensinadas sem que saiba, sem recorrer às lembranças de suas aulas, se está proferindo algo que corresponda, na linguagem, a ideias verdadeiras ou falsas. O aluno pode repetir *ad nauseam* que “um está para dois, assim como dois está para quatro”, assim como fazem os negociantes que “ainda não cederam ao esquecimento o que escutaram do mestre sem nenhuma demonstração” (Escólio 2 da E2P40), que, como descreve Hervet (2012),

acreditam conhecer a regra matemática, quando se trata apenas de uma lição que eles não esqueceram porque o interesse econômico lhes veio estimular a memória. Eles ‘não hesitam’ (*non dubitant*) ao efetuar essa simples operação: esse saber por ouvir dizer ressurgiu mecanicamente, com a rapidez que a urgência do ‘bom negócio’ exige. É o mestre que fala através deles, é a palavra aprendida passivamente que se repete e se reproduz. (p. 62)

Com efeito, é apenas quando a Mente desse aluno ou desses comerciantes entende a relação necessária entre os pares de números significada pelo ‘está para’, a “propriedade necessária universal dos números proporcionais” (*ibid.*, p. 63) que ele se torna capaz de produzir tal relação apenas por sua razão, e não pelo que ouviu dizer, aplicando-a a outros números quaisquer⁸¹. Aquele que, em vez disso, funda seu conhecimento sobre o que ouviu sem compreender, ou seja, sem se apropriar daquilo que ouviu “pode se encontrar domesticado pelo discurso alheio, que só repete estupidamente [*bêtement*]” (*ibid.* p. 67).

Olhos da Mente

⁸⁰ Abreviação para *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. A tradução utilizada é a de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva, de 2012.

⁸¹ Para uma detalhada análise do processo de entendimento da quarta-proporcional, ver também Rezende (2004).

Levando em conta o que vimos sobre a diferença entre ideias, imagens e palavras, analisemos agora a metáfora das demonstrações como olhos da Mente, presente no Escólio da E5P23, o mesmo escólio que afirma que “sentimos e experimentamos que somos eternos”, justamente porque “a Mente não sente menos aquelas coisas que concebe entendendo do que aquelas que tem na memória”.

Ainda que o Corpo seja destruído junto com todos os seus vestígios, entre os quais as palavras que um dia aprendeu (pois as palavras não fazem parte do conjunto de verdades eternas que a Mente concebe sem relação com o tempo), aquilo que a Mente concebe sob o aspecto da eternidade permanece (cf. E5P23). As demonstrações enquanto “olhos da Mente” não são signos que se escrevem no papel, e sim concatenações de conceitos claros e distintos em sua ordem eterna e necessária. A demonstração, enquanto ideia, é uma ideia adequada. Enquanto palavras no papel, é a representação de uma ideia adequada. A demonstração no papel está para o encadeamento necessário de ideias assim como a palavra *pomum* está para um fruto (cf. Escólio da E2P18). O que formamos, em primeiro lugar, ao lermos uma demonstração, são ideias de imagens. A mente pode, após reflexão motivada pelo encadeamento de imagens que leu no texto de uma demonstração, formar uma ideia adequada que corresponda ao conteúdo de tal texto. Mas essa ideia não mais é a ideia das imagens das palavras lidas, e sim um conceito da mente; caso contrário, não será adequada (cf. Corolário da E2P11 e E2P28). A leitura é algo que fazemos enquanto duramos. Já a concepção de uma ideia adequada, enquanto somos eternos.

Alguém que entendeu a ordem e conexão necessária das ideias contidas numa demonstração pode até expressá-las por signos no papel, mas aquele que lê tais signos pela primeira vez, para efetivamente compreendê-los, terá que perceber, por si só (sem o auxílio da demonstração escrita) a necessidade de tal ordem e conexão. Tomemos como exemplo a resolução de uma equação de primeiro grau, na qual lemos que, se (a) $8 + 2x = 12$, então (b) $4 + x = 6$. Essa concatenação, isto é, a relação segundo a qual (b) segue de (a) é necessária, o que está indicado pelos operadores lógicos ‘se... então...’, mas cabe ao leitor perceber que, de um passo ao outro, ambos os lados da equação foram divididos por dois (além disso, o leitor também deve saber o que significam os operadores ‘se’ e ‘então’, os algarismos e os demais sinais grafados, mas pressuponhamos aqui esse conhecimento e concentremo-nos na operação de divisão). É verdade que essa divisão poderia até estar indicada explicitamente

no papel, como uma explicação auxiliar. De qualquer maneira, para efetivamente *entender* a passagem, ou seja, perceber adequadamente a relação que rege a concatenação de (a) a (b), o leitor precisa saber o que significa ‘dividir por dois’, isto é, possuir uma ideia adequada dessa operação. Seria preciso que formasse uma ideia clara e distinta de ‘todo’ e então uma outra de ‘metade’ e então uma da relação entre ambos, a saber, que a composição de duas metades iguala um todo. É verdade que tais ideias seriam “forjadas” ou “fingidas” (*fictae*), entes da razão ou da imaginação, que não tratam de coisas que existem na realidade. Mas esse não deixa de ser um exemplo didático, como todos aqueles relacionados a entes geométricos que Espinosa usa para ilustrar suas demonstrações (com efeito, não deixemos de ressaltar que as noções de todo e parte são usadas precisamente nas proposições que tratam da formação das noções comuns, as E2P38 e 39). Nesse sentido, o estudante da referida equação de primeiro grau precisa entender, entre as demais operações, a razão pela qual 8 unidades correspondem a dois conjuntos de quatro unidades. Em outros termos, precisa saber por que ‘8 dividido por 2 é igual a 4’, não apenas por ter decorado que a metade de 8 é 4 como ouviu dizer, mas porque entende o sentido da operação de divisão por dois, ou seja, da relação entre um todo e suas metades.

Não são palavras o que a Mente “vê e observa” com seus olhos numa demonstração – os olhos da Mente enxergam justamente aquilo que não está escrito: as relações necessárias entre as passagens da demonstração⁸². A Mente decifra os passos necessários normalmente representados pelos operadores “logo”, “isto é” entre tantos outros termos recorrentes na lógica, além dos sinais gráficos correspondentes, transformando as imagens de um texto numa concatenação necessária de ideias, o que não ocorre *apenas pela leitura* de palavras como “logo”, “isto é” *et al.* A não ser que tais signos fossem de alguma maneira *confundidos* com seus significados. Mas seria isso possível? Vejamos na próxima subseção.

Uma ideia para cada imagem

P. F. Moreau, em seu *Spinoza – L’expérience et l’éternité*, de 1994, encontra nas palavras, em sua relação com a memória, um tipo particular de imagem, ainda que reconheça

⁸² Tais relações podem também ser consideradas como uma interligação de ideias, isto é, uma inteligência de ideias.

que isso não seja dito por Espinosa em nenhum lugar de sua obra-prima, “pois seu objetivo na *Ética* não é edificar uma teoria específica da linguagem” (p. 320). Segundo o comentador, a memória, como qualquer mecanismo da imaginação, supõe a relação entre uma imagem (uma afecção do corpo modificado por uma coisa exterior) e uma ideia (a ideia dessa afecção, que não é a ideia adequada da coisa exterior). Sendo assim, a memória, ao concatenar duas imagens de duas coisas distintas, concatena, simultaneamente, duas ideias de coisas distintas, de acordo com a ordem das afecções do corpo (cf. MOREAU, 1994, p. 320-1). No entanto, há, para Moreau, uma diferença no caso dessas imagens envolverem uma palavra, o que é perceptível nos exemplos apresentados no Escólio da E2P18. Para o comentador, quando um Romano associa a imagem sonora constituída pela palavra *pomum* à imagem visual do fruto, esse Romano está encadeando “duas imagens que para ele não são diferentes e correspondem a uma ideia única” (*ibid.*, p. 321). Ou seja, Moreau entende que o Romano que associa a imagem sonora *pomum* à imagem visual do fruto encadeia duas imagens e uma só ideia (como se a ideia de *pomum* não fosse a ideia que a mente forma dessa imagem sonora em seu corpo, e sim já a ideia do fruto, que, para o comentador, seria também a mesma ideia que é a ideia da imagem visual desse fruto, ainda que essa ideia do fruto, como observou o comentador, não seja adequada e sim uma ideia imaginativa). De modo mais amplo, o comentador entende que a palavra tem o papel de concatenar duas imagens e uma só ideia (cf. *ibid.*, p. 321).

Antes de seguirmos com a exposição do comentador, não podemos ignorar que esse encadeamento de uma imagem sonora à imagem de um fruto é justamente o exemplo que Espinosa dá para a concatenação de duas imagens que nada têm em comum a não ser o fato de terem afetado uma pessoa muitas vezes simultaneamente (cf. Escólio da E2P18). Sendo assim, é o hábito que fez com que uma imagem sonora (o som da palavra) tenha se associado à imagem visual do fruto (ou conjunto de imagens visuais de uma coisa, o “fruto universal”⁸³). Por conseguinte, pela E2P7, a ideia do som da palavra se associa à ideia da imagem visual

⁸³ Enfatizemos, em primeiro lugar, que, no Escólio da E2P18, a concatenação ocorre porque o Romano “muitas vezes ouviu a palavra *pomum* enquanto via este fruto” (grifo nosso), ou seja, o exemplo trata da concatenação entre uma imagem sonora e uma visual que nada tem em comum. Além disso, como já expusemos quando da leitura desse Escólio, devemos levar em consideração que a visão do fruto nas múltiplas vezes que o Romano a viu foram por ele associadas dada a sua semelhança – ou seja, pela incapacidade de sua mente de distingui-las em seus pormenores – a uma terceira, a imagem confusa de um “fruto universal” (cf. Escólio 1 da E2P40).

do fruto. Mas a ideia da imagem sonora da palavra *pomum* não é a ideia da imagem visual do fruto a ela associada⁸⁴: são duas ideias distintas, associadas apenas pelo hábito. Afirmar que uma palavra exerce o papel de concatenar duas imagens e uma só ideia implica afirmar que a Mente confunde a ideia da imagem sonora com a ideia da imagem visual (formando, nos termos do comentador, a “ideia única” da coisa representada). Contudo, à imagem sonora e à imagem visual correspondem duas ideias distintas, as ideias dessas duas diferentes afecções do corpo, que a Mente associa (mas não confunde) somente porque frequentemente foi levada a pensar em uma enquanto pensava na outra. Consequentemente, entendemos que uma palavra associa duas ideias e duas imagens.

O comentador antecipa uma objeção como a nossa e afirma que, ainda que essas imagens sejam distintas, por serem modificações distintas de nosso corpo, para nós não há essa distinção, já que associamos ambas as imagens a uma mesma coisa (cf. MOREU, 1994, p. 320). Contudo, como argumentamos, só conseguiríamos concordar com essa observação se concebêssemos o som da palavra *pomum* como algo que a Mente *confunde* com imagens visuais do fruto (como se esse som fosse uma das imagens a compor o fruto universal). Mas, conforme já destacamos, Espinosa não usa essa associação para ilustrar a formação de universais a partir da profusão de imagens semelhantes que se confundem na Mente (cf. Escólio 1 da E2P40), e sim para ilustrar a memória com o exemplo da formação da linguagem como mecanismo de associação entre imagens que não possuem semelhança entre si (cf. Escólio da E2P18) e, pela E2P7, as ideias dessas imagens.

Hervet (2012), seguindo Moreau (1994), diferencia os exemplos de associações mnemônicas listados no Escólio da E2P18, colocando de um lado as associações entre um cavalo e um arado e entre um cavalo e vestígios na areia, tratando ambas como associações de duas coisas e duas ideias, e colocando, de outro lado, a associação entre a palavra *pomum* e um fruto, essa sendo, para a comentadora, a associação de duas coisas e uma só ideia (cf. HERVET, 2012, p. 133). Todavia, considerando o que acabamos de expor, é fácil ver que todos os casos tratam de duas coisas e duas ideias, as ideias de cada imagem envolvida em cada associação. Com efeito, Espinosa não deixa dúvidas de que esse é o caso quando trata do caso

⁸⁴ E, menos ainda, a “ideia do fruto”, que só existiria se o concebêssemos adequadamente como um fruto singular, o que está longe do espírito do Escólio da E2P18.

da palavra *pomum*: “a Mente, a partir do pensamento de uma coisa, incide de imediato no pensamento de outra coisa que nenhuma semelhança possui com a primeira; como, por exemplo, a partir do pensamento da palavra *pomum*, um Romano imediatamente incide no pensamento de um fruto” (Escólio da E2P18). Duas coisas (palavra *pomum* e ‘fruto universal’) e duas ideias (a ideia da palavra *pomum* e a ideia visual do ‘fruto universal’).

Em todo caso, Hervet argumenta ainda que, enquanto a associação do que chama de dois signos materiais (o caso das associações com o cavalo) pode ser completamente diferente em cada indivíduo, o mesmo não ocorre no caso da palavra *pomum*, associada por todos a um fruto (cf. HERVET, 2012, p. 133). Entretanto, observemos que alguns pensarão, ao ouvir *pomum*, numa maçã, outros numa uva, outros ainda num conjunto de várias frutas e outros, finalmente, naquilo que com mais admiração contemplaram num fruto (cf. Escólio 1 da E2P40). Destarte, a particularidade que observamos no Escólio da E2P18 para o caso da associação envolvendo palavras é que ela é similar para todos os Romanos, mas simplesmente porque todos foram expostos a associações similares (a associação entre o som da palavra *pomum* e as imagens visuais universais de um fruto que cada um desses Romanos possuía em sua Mente, imagens que, apesar de diferentes em cada um deles, eram parecidas o suficiente para que todos pudessem, pela palavra *pomum*, referir-se a elas como se à *imagem comum* de um fruto), diferentemente dos vestígios de um cavalo na areia, que podem remeter um soldado a um cavaleiro ou um camponês a um arado. Todavia, a difusão da associação linguística entre os Romanos deveu-se apenas ao hábito, ou seja, à frequência com que o som de uma palavra afetou um conjunto amplo de pessoas simultaneamente a alguma imagem específica (se todos os membros de um povo associassem um cavalo a um arado, nada impediria que o arado fosse representado, na escrita, pelo ideograma de um cavalo, por exemplo). Analogamente, poderíamos considerar que a imagem de uma batata remete ao som *potato* para um britânico, mas ao de *pomme de terre* para um francês (pois o britânico e o francês, assim como o soldado e o cavaleiro, possuem costumes diferentes). Ou ainda, que a imagem sonora “propina” remete um brasileiro a um ato de corrupção, mas um espanhol a uma gorjeta. Em suma, a diferença entre os exemplos está na difusão do hábito associativo. Não podemos afirmar que a palavra associa duas imagens a uma mesma ideia.

O ponto aqui é que a interpretação de Moreau (1994), seguida por Hervet (2012), que considera a palavra como um tipo especial de imagem, acaba por levar a uma confusão entre

a ideia de uma palavra e a ideia de seu significado, o que, em última instância, permite que a comentadora confunda uma ideia com sua representação discursiva, isto é, confunda uma ideia com palavras. Com efeito, essa distinção entre a palavra e as demais imagens é o que a leva de volta à confusão que já vimos ser objeto de advertência por Espinosa no Escólio da E2P49: “os três termos da associação, imagem fônica, imagem visual e ideia, referem-se a uma e a mesma coisa que ora é ideia, ora imagem, ora palavra.” (HERVET, 2012, p. 133) – ainda que sejam, em nossa interpretação, três ideias de três imagens associadas pelo hábito, e não uma e a mesma coisa, até porque só teríamos certeza de que se trata de uma mesma coisa se a concebêssemos por sua essência singular, e não por imagens. Ademais, e isso é o mais importante, isso permite a Hervet (2012) interpretar a metáfora das demonstrações como “olhos da mente” levando em consideração a demonstração não apenas como ordenação de conceitos da mente, mas também como o texto dessa demonstração, uma vez que, para a comentadora, a ideia do texto da demonstração seria exatamente a ordenação dos conceitos (cf. *ibid.*, p. 135) – tanto o texto como os conceitos seriam “a mesma coisa”, ora expressa como palavras, ora como ideias. A ideia do texto de uma demonstração não seria, para a comentadora, a ideia de uma imagem, isto é, da imagem do texto que formamos ao lê-lo. Nesse sentido, afirma Hervet (2012) que “as demonstrações possuem elas mesmas uma espécie de reflexo imaginativo: tudo o que se passa na mente tem a sua tradução no corpo, pelo que qualquer demonstração deve poder se exprimir sob a forma de imagens, em particular sob a forma de palavras” (p. 173)⁸⁵. É verdade que o que ocorre na Mente possui correspondência no Corpo, mas isso não implica que ideias correspondem a palavras – podemos usar palavras para descrever o que ocorre no corpo, mas isso não é o equivalente, na ordem necessária das coisas, às ideias da Mente que equivalem a esses acontecimentos do Corpo. Palavras são, no melhor dos casos, uma transposição de ideias para a linguagem – como são as imagens que formamos após entendermos alguma coisa. Como veremos a seguir,

⁸⁵ Entendemos que essa afirmação teria como pressuposto uma certa interpretação da E2P7: sendo a ordem e conexão das ideias a mesma que a das coisas, e sendo, como interpreta a comentadora, as palavras a expressão extensa dos conceitos, palavras no texto de uma demonstração se concatenam conforme os conceitos que a Mente concatena enquanto entende algo. Discordamos dessa interpretação na medida em que entendemos que, em Deus, as ideias dos corpos que compõem o texto se concatenam na mesma ordem e conexão que os corpos que compõem o texto. Em nossa Mente (ou em Deus enquanto constitui a essência de nossa Mente), as ideias das imagens que formamos de um texto se concatenam na mesma ordem e concatenação que essas imagens afetam nosso Corpo, seja o texto referente a uma demonstração ou a qualquer outra forma de linguagem discursiva.

uma vez compreendida uma demonstração, podemos imaginar palavras que a traduzam da melhor forma para a linguagem, e concatená-las na ordem do intelecto. Mas essas palavras são apenas a representação, para a linguagem, de uma demonstração, o que não se dá sem dificuldades, como veremos em mais detalhes a seguir.

As ideias claras e distintas e as palavras

Assim como podemos associar ideias de imagens que nada têm em comum, como a do som da palavra *pomum* e a da visão de um fruto, podemos vislumbrar a associação da ideia de uma imagem (a de uma palavra) a um conceito claro e distinto da Mente. Mas devemos, para isso, prestar atenção a dois pontos. O primeiro deles é que, caso uma pessoa não tenha formado em sua Mente um conceito claro e distinto, digamos, de um círculo, obviamente não poderá associar esse conceito à ideia da palavra círculo. Associará, nesse caso, a ideia de imagens de palavras que transcrevem a definição de um círculo a, provavelmente, ideias de imagens de um círculo. O segundo ponto segue da diferença entre ideias e palavras (cf. Escólio da E2P49). Mesmo que uma pessoa leia uma definição perfeita de um círculo, enquanto não formar a ideia adequada desse ente geométrico em sua mente, apenas associará essa palavra “círculo” às demais palavras que leu na definição. Saberá definir um círculo textualmente, isto é, saberá, *por memória apenas*, ou seja, recorrendo às imagens cujos vestígios foram deixados em seu corpo, as palavras usadas para definir um círculo. Pois a ideia verdadeira do círculo não tem periferia nem centro (cf. TIE §33) e tampouco é composta por palavras (cf. Escólio da E2P49). É preciso que a Mente daquele que forma a ideia de círculo entenda o movimento da semirreta ao redor de um eixo sem recorrer a imagens, ou seja, por seu só raciocínio, para que se aproprie desse conceito, para então associá-lo (se for o caso) a palavras que transcrevam, para a linguagem, sua definição. Em suma, a mente primeiro precisa formar seu conceito clara e distintamente, para depois representá-lo por um discurso linguístico. A definição do círculo lida por alguém o auxilia a formar esse conceito, mas essa leitura não deixa de pertencer ao registro da imaginação, pelo menos até que sua mente forme, por um trabalho seu, a ideia adequada do círculo, passando então ao registro da razão.

Quando uma pessoa expõe algo em ordem geométrica, seu intelecto se apropria das palavras originadas na imaginação do vulgo (cf. TIE, §89) para que estas deixem de ser associações apenas entre imagens e se tornem associações entre imagens e conceitos claros e distintos. Todavia, um filósofo primeiro desenvolve os conceitos em sua Mente para em seguida poder expô-los na forma discursiva. Definir é, primeiramente, uma ação do intelecto. Quando Espinosa escreve que “por [...] entendo aquilo que [...]”, é porque já formou a ideia verdadeira – o conceito mental – daquilo que está definindo, tendo, provavelmente, reformulado o texto da definição várias vezes até chegar àquela que hoje figura no corpo da *Ética*.

Nesse ponto, afastamo-nos novamente da leitura de Hervet (2012). Pois, para a comentadora, em virtude de seu já mencionado entendimento acerca da impossibilidade de se pensar sem palavras, a composição de nosso discurso e a fabricação de nossos conceitos são equivalentes (cf. HERVET, 2012, p. 93) – o pensamento (pelo menos nossas ideias verdadeiras) seria exclusivamente pensamento discursivo. Ocorre que, por esta via, a autora acaba por encontrar na linguagem um “obstáculo epistemológico”, pois entende os conceitos da mente como uma sequência de palavras, o que implica construirmos conceitos “a partir de um encontro fortuito entre nosso corpo e uma coisa exterior” (*ibid.*, p. 106), dada a origem imaginária das palavras. Dessa forma, e sendo impossível que a Mente aja sobre o Corpo, questiona como a linguagem, que combina a potência do Corpo e a da Mente, é possível (cf. *ibid.*, p. 120). A solução, para a autora, estaria no fato de que tanto a definição como a dedução, operações intelectuais, “não podem evidentemente ser concebidas sem a linguagem e um reinvestimento do conhecimento por signos capazes de dar a conhecer as essências das coisas singulares” (*ibid.*, p. 121), ou seja, na requerida adaptação da linguagem vulgar para que esta produza termos que afastem a inadequação, tornando-se própria para a descrição da verdade.

É claro que a linguagem envolvida na representação de uma ideia adequada deve ser adaptada para evitar os erros envolvidos na comunicação vulgar. Mas isso não é tudo. Não é, na verdade, nem o mais importante. Como vimos debatendo, uma ideia, conceito da mente, não é sua formulação discursiva, essa sim investida de palavras, essencialmente corpóreas. Uma ideia adequada é uma percepção da mente (por exemplo, a percepção de que a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a dois retos, não porque memorizei essa

conclusão na forma desse texto, mas porque compreendo a natureza do triângulo e sou capaz de conceber, pela só potência de minha mente, as relações entre seus elementos capazes de demonstrar esse resultado). É verdade que, muito frequentemente, ao formarmos um conceito pelo intelecto, nossa imaginação forma, em seguida, alguma imagem que a esse conceito se relaciona (cf. Carta 17 a Balling, *in* SPINOZA, 2014, p. 100) – no caso da soma dos ângulos de um triângulo, a imagem das retas paralelas aos seus lados que permitem a visualização dessa propriedade, ou mesmo o texto descrevendo essa demonstração. Mas isso não significa que esse conceito da mente e a sua representação por palavras sejam indistinguíveis (ou mesmo expressões de uma mesma coisa, como o são o Corpo e a Mente – o texto da demonstração não é o corpo desse conceito; o texto é, sim, o corpo que constitui o objeto da ideia de suas palavras, cf. E2P3). Imaginar algo após a formação de um conceito pelo intelecto significa, após a formação de uma ideia clara e distinta pelo intelecto sem recurso a imagens, associá-la a uma imagem, como a de uma palavra. Não são as palavras que compõem uma definição, e sim a definição, conceito da Mente, que pode ser representada por palavras. O discurso por palavras pode ser um auxiliar do entendimento, mas não é o entendimento em si (cf. TIE, §96)⁸⁶.

Sendo assim, a fabricação de conceitos e a composição de discursos são dois processos distintos, ainda que o segundo possa auxiliar o primeiro. Em primeiro lugar, a Mente forma um conceito independentemente de palavras, apenas por perceber as coisas sob o aspecto da eternidade, e se assegura por si só da clareza e distinção, isto é, da adequação, desse conceito (seja ele uma noção comum ou a ideia de uma essência) e sente a alegria correspondente (alegria que certamente não é a mesma que sentimos apenas ao ler ou proferir palavras), para então, em segundo lugar, no esforço de fixar em sua memória ou de comunicar esses conceitos a outrem, associá-los a imagens, entre elas, as de palavras. O obstáculo epistemológico, que talvez preferamos chamar de dificuldade epistemológica,

⁸⁶ É interessante notar que, apesar de ter estabelecido a equivalência entre uma ideia e sua representação por palavras, Hervet afirma também que, levando em conta a distinção entre afirmação verbal e afirmação mental estabelecida no §96 do TIE, “uma ideia adequada pode, portanto, se exprimir verbalmente, mas ela deve corresponder, na mente [dans l’esprit] a uma afirmação não verbal. O movimento corporal que é a expressão verbal da ideia deve remeter a um ato do pensamento” (HERVET, 2012, p. 130-1). Concordamos com o trecho, desde que por exprimir se entenda representar e ressalvando que, no caso de uma ideia adequada, tal expressão verbal do texto apenas remete a um ato do pensamento se o intelecto do leitor for capaz de formar essa ideia adequada por si só, ou seja, sem recurso ao texto.

estaria, assim, não na *formação* dos conceitos (que antecede logicamente sua formulação discursiva), e sim na sua *comunicação*, na medida em que é ela que precisa do auxílio das palavras, estas invariavelmente carregadas de múltiplos sentidos, a depender da ordem das afecções do corpo de quem as recebe, que precisam ser raciocinadas por um intelecto. A primeira leitura de um texto, mesmo de um texto exposto em ordem geométrica, evocará no leitor eventuais memórias associadas às suas palavras, que dificultarão o entendimento. Daí a necessidade de múltiplas leituras e reflexões acerca do lido para depurar o falso, isto é, para depurar as eventuais imagens equivocadas presentes na memória do leitor, que obstruem a clareza e a distinção do conteúdo recebido, até que sua razão possa formar uma ideia adequada equivalente àquela concebida pelo autor do texto.

Aquele que se depara com um texto exposto à maneira dos geômetras pode até conseguir, após ler uma definição apenas uma vez, conceber o definido por seu próprio esforço. Porém, por um instante que seja, seu intelecto precisa se desvencilhar do texto e conceber essa ideia por si só. Só então pode associar essa concepção às imagens que compõem seu texto. E mesmo que tenha conseguido formar, pelo esforço de sua Mente, ideias adequadas das definições que leu, as dificuldades se mantêm quando passar a ler as proposições. Pois mesmo que cada elemento definido nesse texto já esteja associado a uma ideia clara e distinta, sua compreensão requererá um esforço do intelecto para perceber, por si só, as conveniências, diferenças e oposições entre esses elementos representadas no texto da demonstração de cada proposição, em cada uma de suas etapas (a verdadeira operação lógica das palavras “donde segue”, “logo” e afins). Enquanto não entendo a relação que faz com que uma conclusão siga de uma premissa, seu texto são apenas palavras vazias, assim como, enquanto não entendo o que é uma operação de derivação parcial, os símbolos $\delta f(x,y)/\delta x$ são apenas signos vazios. Apenas uma vez adequadamente percebidas as definições e as relações entre elas é que pode o intelecto fixá-las, associando às palavras lidas no texto.

Não se trata aqui de afirmar a impossibilidade da comunicação de uma ideia adequada, mas apenas de apresentar as dificuldades envolvidas no processo, a saber, a necessidade de que essa comunicação seja mediada por palavras que são, por essência, distintas dos conceitos que a Mente forma sem recurso a imagens. Posso associar uma ideia adequada a palavras – é o caso do texto de uma definição. E, ainda que, a partir da leitura de uma definição, forme a ideia adequada por ela representada, existe uma distância entre leitura e

concepção mental. Se apenas a leitura me determinasse a formar essa ideia, isso significaria que essa ideia não foi formada por minha Mente por si só (pois ela teria sido externamente determinada pelo texto da definição e dependeria, em alguma medida, desse texto, isto é, de uma afecção de meu Corpo por esse texto, e seria essa ideia, portanto, inadequada, cf. E2P28).

Noções comuns são comuns a todos os homens (cf. Corolário da E2P38), de modo que dois homens não podem conceber a mesma noção comum diferentemente. Nesse sentido, noções comuns são unívocas (cf. HERVET, 2012, p. 181). Contudo, uma coisa é a noção comum aos homens, outra coisa é a descrição dessa noção por palavras (cf. Escólio da E2P49). Um homem que ainda não percebeu essa noção em sua mente, ao se deparar com a transposição dessa ideia a um texto elaborado por outrem, não vai necessariamente compreendê-la de imediato, como já vimos. Só uma vez percebida a noção comum e estabelecida sua associação a um texto é que a descrição discursiva dessa propriedade comum evocará, por mecanismos de memória, esse conceito. É verdade que, quando esse leitor realmente entender a noção comum referente ao texto que leu, entenderá o mesmo que aquele que a escreveu. Voltamos à univocidade: a noção comum é a mesma em todas as Mentes humanas. Mas isso não retira a dificuldade da comunicação dessas ideias de um homem a outro, necessariamente mediada por signos e, conseqüentemente, pelo conhecimento de primeiro gênero (cf. Escólio 2 da E2P40).

O filósofo que pretende transmitir uma ideia adequada deve trabalhar a linguagem, afastá-la de sua origem imaginária e ordenar as palavras mediante a ordem do intelecto, para minimizar ambigüidades e facilitar a compreensão – torná-la “quase conceitual” (cf. HERVET, 2012, p. 188). Porém, não *plenamente* conceitual, o que seria impossível, dada a essência corpórea das palavras. Lembremos da diferença entre ler “dividir por dois” e a operação mental de dividir por dois. Não são exatamente a mesma coisa, ainda que uma possa remeter à outra. Como nos ensina o TIE, as ideias claras e distintas provêm da “pura mente e não de movimentos fortuitos do corpo” (§91). Dado que a natureza não é constituída por palavras e sim por aquilo que as palavras significam, uma coisa é a reprodução da natureza que se dá em nossa Mente, que “terá objetivamente tanto sua essência, como sua ordem e união” (§99); outra coisa é a descrição dessa reprodução, essa sim constituída pela linguagem. Quando o intelecto percebe, por exemplo, a ideia de quantidade, não é uma palavra que está percebendo, ainda que possa imaginar essa palavra após entender esse conceito. O mesmo

vale para o movimento de um plano que origina um corpo, ou de um ponto que origina uma linha, que dependem não da palavra quantidade e da palavra movimento, mas sim das ideias que essas palavras significam na mente de quem já as percebeu clara e distintamente (cf. TIE, §108).

Ordem geométrica: imprescindível para a compreensão, insuficiente para a compreensão

Ainda que a exposição da *Ética* esteja de acordo com o método geométrico sintético, que, como argumenta Ramos (2020), é “uma exigência da reprodução, no texto escrito, da ordem da natureza, bem como condição de possibilidade de comunicação unívoca da verdade” (p. 205), ou seja, é condição necessária para a comunicação unívoca da verdade, tudo que argumentamos nos leva a afirmar que não é esse método, entretanto, condição *suficiente* para tal comunicação. A simples leitura da *Ética* não garante sua compreensão, do que parece se dar conta Espinosa, por exemplo, ao interpolar a ordem geométrica com escólios (a *Ética* “vulcânica e descontínua”, como formulou Deleuze em seu *Spinoza Philosophie Pratique*⁸⁷) – inclusive aproveitando-os para antecipar objeções a sua doutrina (cf. Escólio da E2P49) ou para constatar o estarecimento do leitor (cf. Escólio da E2P11). Com efeito, esse estarecimento só será deixado para trás quando o leitor conseguir superar o primeiro gênero de conhecimento envolvido na leitura, o que não está ao alcance de muitos homens, ainda menos em temas conturbados, e que o vulgo certamente não logrará fazer a despeito dos esforços linguísticos do filósofo (cf. HERVET, 2012, p. 86). Enquanto o uso da linguagem se reduz às palavras, somos passivos. Apenas enquanto o entendimento, por uma ação sobre a linguagem, faz dela um instrumento do pensamento verdadeiro é que a Mente se torna ativa (cf. *ibid.*, p. 89).

Outro exemplo da percepção de Espinosa quanto à insuficiência das demonstrações para a compreensão por parte de alguém impregnado por preconceitos está em sua correspondência com Blyenbergh (cf. Carta 21 a Blyenbergh, *in* SPINOZA, 2014, p. 129). A exposição geométrica é a melhor maneira de se exprimir a verdade, mas pode não ser efetiva em fazê-lo, não por conta das limitações da linguagem, mas sim porque a mente do receptor

⁸⁷ DELEUZE, 2003, p. 42.

da mensagem pode não ser capaz de produzir em si e por si a verdade transmitida, ou seja, pode não ser capaz de entendê-la, o que, mais uma vez, não parece em nada ser desconhecido por Espinosa, dada sua resistência em compartilhar seus últimos escritos mesmo com pessoas cujo intelecto era por ele admirado (cf. HERVET. 2012, p. 82). Como escreve Hervet,

a advertência final de Espinosa aos amigos não é apenas uma recomendação de prudência quanto à divulgação de suas palavras, mas também de atenção e paciência com relação a essas “novidades”, das quais é preferível delongar [*différer*] a compreensão para fazer amadurecer os frutos. (*ibid.*, p. 204)

Com efeito, a real compreensão do texto requer um longo empenho da Mente, para que se aproprie dos conceitos que se visa transmitir, e não apenas de suas palavras. Segundo Hervet (2012),

o texto é uma ferramenta de transformação dos outros, as palavras, quando são compreendidas e não superficialmente ouvidas ou comunicadas de forma leviana [*légère*], exercem sobre o leitor uma ação que se desenrola ao longo do tempo. Vemos aqui que a compreensão de um texto filosófico não é concebida no imediatismo e na precipitação. A inteligência do texto vai além da simples leitura e exige meditação e reflexão. O discurso de Espinosa, para não permanecer um discurso exterior que os discípulos lerão sem apropriar-se dele e dar origem a um simples conhecimento por ouvir dizer, deve ser objeto de uma compreensão pessoal. (p. 83, grifo nosso)

Essa situação pode ser ilustrada pela correspondência entre Espinosa e um de seus amigos mais próximos. Na Carta 8 a Espinosa, Simon de Vries explica como está instituído entre seus colegas o estudo dos textos do filósofo:

um dos membros (em rodízio) lê o vosso texto e explica como o entende; após o que, retoma todas as demonstrações, seguindo a ordem das proposições enunciadas por vós. Se acontece de não podermos nos contentar, julgamos que vale a pena anotar a passagem e vos escrever para que vós nos esclareçais, se possível.” (p. 65, SPINOZA, 2014)

É essa a regra de estudo que Espinosa, em resposta na Carta 9 ao comerciante, julga “sabiamente instituída” (*ibid.*, p. 69). A apropriação do discurso exposto por ordem geométrica requer diversas etapas, partindo do estudo individual, passando pela discussão coletiva, chegando ao recurso ao autor (cf. HERVET, 2012, p. 83), pois “ler ou escutar o discurso de Espinosa não é suficiente para compreendê-lo”, ainda que o seja para condená-lo (cf. *ibid.* p. 84). Espinosa está ciente de que suas demonstrações precisam ser lidas e relidas

diversas vezes, passando por extensa meditação, para que sejam efetivamente compreendidas pelo leitor (ver, a esse respeito, a Introdução ao Apêndice da E4, por exemplo). É um caminho árduo, mas que pode ser descoberto (cf. Escólio da E5P42), esse caminho da passividade à atividade envolvido na leitura de seu livro, ainda que esteja escrito à maneira dos geômetras.

O que o texto exposto dessa maneira garantiria, como resume Tosel (1984)⁸⁸, é o acesso a seu conteúdo sem mediação de uma ajuda exterior sobrenatural, ou de algum tipo de iniciação elitista, esotérica ou religiosa (cf. TOSEL, 1984, p. 21). A exposição em ordem geométrica assegura que qualquer um possa entender uma demonstração apenas a partir dela mesma, mas não que qualquer um vá efetivamente compreendê-la no sentido forte do termo, ou seja, sendo capaz de produzir em sua Mente a verdade que se busca transmitir pelo texto, já sem recurso ao texto (ou à memória do texto). O método geométrico contorna as dificuldades esotéricas ou do argumento de autoridade de um texto hieroglífico, mas não as limitações da linguagem. Destitui, portanto, a comunicação de ideias de uma relação de poder, mas não torna ideias adequadas diretamente comunicáveis, ou seja, comunicáveis sem o intermédio das ideias inadequadas implicado pelo uso de signos na comunicação.

Sendo assim, o texto geométrico, escrito numa linguagem *quasi* transparente, neutralizando as virtudes retóricas da língua, busca se direcionar não aos afetos de seus leitores, e sim ao seu intelecto (cf. HERVET, 2012, p. 80) – ainda que, em alguma medida, o alcance do intelecto seja mediado por afecções corporais. Nesse sentido, ao leitor da *Ética* é solicitado um investimento mental, solicitação que não recorre a autoridade ou tirania, sem apelo à linguagem passional ou qualquer outro poder simbólico, ao contrário do que faz o estilo do pregador, que se vale não da potência de intelecção de seu público, mas de sua admiração (cf. *ibid.*, p. 81).

Aquele que tem uma ideia verdadeira sabe que está certo e não apenas porque reconhece a adequação de sua ideia (cf. E2P43), mas também porque a certeza é acompanhada de uma alegria (cf. E3P59 e E4P8) que independe de qualquer palavra que tenha sido lida. Como resume Hervet (2012), “a verdade como sentimento, como a

⁸⁸ A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, de 1984. Esse livro estará bastante presente em nosso terceiro capítulo.

experiência imediata, não exige nada além de si mesma, ela é a apresentação de si mesma a quem a possui” (p. 212). Ao longo da *Ética*, Espinosa progressivamente descreve o sentimento da certeza, e recorre à experiência do leitor para que este a reconheça junto ao seu próprio índice de verdade. Ao utilizar expressões como “é manifesto que” (*patet*), “o que qualquer um pode comprovar pela experiência” (*ut experimur*), Espinosa sinaliza não apenas o caráter imediato de um “saber-se certo” (Escólio da E2P43), “mas também uma conivência com o leitor, que experimenta ele mesmo esse saber e dispensa as explicações externas, por ouvir dizer, supérfluas e perigosas, pois remeteriam ao primeiro modo de percepção” (HERVET, 2012, p. 213). No entanto, enquanto são impedidos de meditar por si próprios pelos preconceitos, confusões e instabilidades da vida (cf. TIE §44-5), podem recorrer aos textos das demonstrações como auxiliares na conquista do verdadeiro bem – a essa passividade que pode levar à atividade. As palavras podem ser um instrumento da verdade, mas nunca são a garantia da verdade de uma ideia.

O pensamento não é apenas pensamento discursivo. Formamos ideias de tudo o que acontece em nosso Corpo (cf. E2P12). Quando operamos uma ferramenta, formamos ideias de nossos movimentos, mas não descrevemos mentalmente o que estamos fazendo. E quando dançamos? Obviamente não podemos dizer que não pensamos, mas certamente não pensamos de forma discursiva, ou seja, com a mediação da linguagem. A linguagem nos auxilia a fazermos todas essas coisas, assim como nos auxilia a pensar adequadamente. É a diferença entre aprender a dirigir e dirigir “sem pensar”. Ainda que as explicações mediadas pela linguagem sejam ferramenta indispensável na condução do leitor, como que pela mão, para que este forme suas ideias de segundo ou terceiro gênero, tais ideias são ações eternas da Mente, que vão além do discurso na duração que é o da linguagem. Lembremos que, do terceiro gênero de conhecimento, origina-se o sumo contentamento da Mente que pode ser dado, *summa Mentis acquiescentia* (cf. E5P27) – que poderia ser também traduzido como o sumo repouso ou a suma quietude da Mente, ainda que essas traduções não transmitam bem a felicidade relativa a esse afeto. De qualquer maneira, para descrever o sentimento de quem passa à suma perfeição por conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento, Espinosa escolheu justamente uma palavra cuja raiz *quies* não deixa de remeter ao silêncio.

Começamos a entender por que homens em consenso operam de tal maneira que os Corpos e as Mentes de todos compõem um só Corpo, mas *como que* uma só Mente (Cf. art. 13 do Capítulo 2 do TP e Escólio da E4P18). Enquanto a comunicação de movimento e repouso de um Corpo humano a outro é direta, a comunicação de ideias de uma Mente a outra envolve intermediários: só acontece por meio de *signos*, na maior parte dos casos externos aos Corpos e Mentes humanos, ainda que produzidos por eles⁸⁹. Ideias, mesmo as adequadas, não se comunicam de um indivíduo a outro diretamente. O indivíduo que busca transmitir a outrem uma ideia que é adequada em sua mente deverá transmiti-la a seu interlocutor não como uma ideia, mas como uma sequência de imagens. Caberá ao indivíduo receptor da mensagem – e só ele pode fazer isso – decifrar as imagens recebidas, isto é, formar em sua mente ideias adequadas codificadas por tais imagens⁹⁰.

Firmar uma Sociedade pelas leis e pelo poder de se conservar, ou seja, viver no estado civil, requer que os homens discirnam “sobre o bem e o mal” (Escólio 2 da E4P37) e, assim, que possam “estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e paz” (TP, Cap. 2, art. 17), tudo isso mediante o alcance de um *consenso comum*. Os homens precisam comunicar uns aos outros o que concebem como bom ou mau, o que requer que seus Corpos se encontrem, direta ou indiretamente, para que suas Mentes se componham e operem como que uma só. É preciso que se afetem mutuamente para que se façam entender. Nessa medida, o consenso comum não ocorre sem a imaginação, e, por isso, como veremos no próximo capítulo, sem algum grau de inadequação e de padecimento.

⁸⁹ Dizemos “na maior parte dos casos” para não excluirmos a viabilidade de se conceber uma comunicação inteiramente baseada no toque entre humanos, a exemplo do que ocorreu entre Helen Keller e Anne Sullivan (cf. KELLER, 2003).

⁹⁰ Retomaremos o assunto da comunicação de ideias nos dois próximos capítulos.

Capítulo 2 - Fazer porque os outros fazem – as paixões e os costumes na origem do consenso comum

2.1 A necessidade da paixão no consenso

2.1.1 Inadequação e exteriorização; adequação e internalização

Quando lemos as definições da E3 denominando causa adequada aquela “cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma” (Definição 1 da E3) e inadequada ou parcial aquela “cujo efeito não pode só por ela ser entendido” (Definição 1 da E3), queremos enfatizar a *percepção* ou *entendimento do efeito* por suas causas.

Na E2, a Mente, enquanto produtora de ideias inadequadas, foi considerada como ideia de um Corpo que forma, entre outras, ideias da interação desse Corpo com diferentes objetos singulares, ideias das quais, agora sabemos, pode ser denominada causa inadequada. As ideias inadequadas que a Mente forma, por envolverem ideias que lhe são externas, isto é, ideias de corpos que são externos ao seu Corpo, não podem ser entendidas apenas pela natureza da Mente.

Em todo caso, a Definição 1 da E3 não restringe a inadequação de causas ao campo das ideias. De fato, pela E2P7, a produção de ideias inadequadas pela Mente, ou seja, pela ideia do Corpo, interagindo com as ideias de outras coisas, só se dá mediante a produção de efeitos do Corpo em conjunto com outros corpos. Se a Mente é causa inadequada de uma ideia, seu Corpo é necessariamente causa inadequada do objeto dessa ideia⁹¹.

Nesse sentido, no Axioma 1 que sucede ao Lema 3 da Pequena Física, lemos que “todas as maneiras como um corpo é afetado por outro corpo seguem da natureza do corpo afetado e simultaneamente da natureza do corpo afetante”. Lembremos ainda que, pelo Axioma 4 da E1, o conhecimento de um efeito depende do conhecimento da causa e o

⁹¹ Lembremos da distinção entre “objeto de ideia” e “ideado” com a qual estamos trabalhando: se a Mente é causa inadequada da ideia de uma imagem, seu Corpo é causa inadequada do objeto dessa ideia, sendo esse objeto a imagem que nesse Corpo se forma, cujo ideado pode ser, por exemplo, um corpo externo.

envolve. Logo, não podemos compreender cada um dos efeitos de um encontro do Corpo humano com outros corpos apenas a partir de sua natureza. Consequentemente, o Corpo humano é causa inadequada ou parcial dos efeitos específicos de cada interação sua com corpos considerados distintos do seu. Assim, Corpo e Mente, ou, se preferirmos, o homem, são causas inadequadas ou parciais dos efeitos específicos que seguirem de cada encontro seu com outras coisas e esses efeitos não poderão ser clara e distintamente percebidos apenas pelo homem ou apenas por essas coisas. Por conseguinte, é apenas como causa inadequada que cada homem exterioriza sua potência, ou seja, produz efeitos externos a si. Aquilo que um homem produz fora de si enquanto dura, por envolver a natureza de outros corpos, nunca poderá ser clara e distintamente compreendido apenas por sua natureza⁹².

Entretanto, se a produção de um efeito não segue do encontro de um Corpo com um corpo externo, e sim apenas de sua natureza, de modo que esse Corpo produz apenas efeitos que lhes são imanentes, esse Corpo é causa adequada desse efeito, e a ideia (ou Mente) desse Corpo é causa adequada da ideia desse efeito. É o caso, e, dado o Axioma 1 que sucede ao Lema 3 da Pequena Física, apenas o caso da Mente humana formando ideias que podem ser entendidas apenas por sua natureza, e, simultânea e indissociavelmente, seus equivalentes corporais que podem ser clara e distintamente entendidos pela só natureza do Corpo.

Uma propriedade do Corpo humano que é também comum a todos os outros corpos, envolvida num efeito qualquer desse Corpo, pode ser compreendida a partir da natureza do Corpo apenas (cf. Demonstrações das E2P38 e E2P39). Nesse sentido, o Corpo pode ser dito *causa adequada das propriedades comuns* mediante as quais é constituído e produz efeitos. Porquanto a Mente é ideia do Corpo, as ideias dessas propriedades podem ser compreendidas apenas a partir da natureza da Mente: a Mente pode ser dita causa adequada das noções comuns mediante as quais é constituída e produz efeitos, sendo também causa adequada das ideias que seguem de tais noções (cf. E2P40). Pode, em suma, ser dita causa

⁹² Veremos, a seguir, que o Corpo humano poderá ser dito causa adequada de suas propriedades, inclusive daquelas que são comuns a outros corpos e, nesse sentido, é causa adequada de algo que lhe é não apenas interno, mas também externo. Mas isso não altera nossa leitura de que o homem não pode ser dito causa adequada de efeitos específicos que produza em corpos que lhe são externos. Sustentaremos, também, que mesmo um ato de um homem que tenha sido motivado por uma ideia adequada sua não pode ser considerado causa adequada dos efeitos produzidos mediante a interação com outros corpos. Em suma, argumentaremos que a inadequação não está restrita às ideias que um homem forma de seus encontros fortuitos com outros corpos, abrangendo todas as ideias que forma de qualquer tipo de encontro com outros corpos.

adequada de suas ideias de segundo gênero. Similarmente, a potência do Corpo envolvida em cada um de seus efeitos pode ser clara e distintamente entendida a partir de sua natureza: o Corpo pode ser dito causa adequada da potência envolvida em qualquer um de seus efeitos. Por conseguinte, a ideia da potência pela qual o Corpo produz esse ou aquele efeito pode ser clara e distintamente percebida a partir da só natureza da Mente toda vez que seu Corpo produz esse ou aquele efeito, ou seja, toda vez que a Mente produz essa ou aquela ideia. A partir da só ideia da potência do Corpo, que é a própria potência da Mente, a Mente pode formar a ideia da potência de tudo que é extenso e pensante (cf. E5P30), ou seja, pode formar a “ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus”, a partir da qual adquire “o conhecimento adequado da essência das coisas” (Escólio 2 da E2P40), isto é, forma ideias de terceiro gênero. Portanto, a Mente é causa adequada de suas ideias de terceiro gênero (cf. E5P31). Sendo causa adequada de suas ideias de segundo e terceiro gênero, mas não das de primeiro gênero, a Mente é causa adequada daquilo que percebe sob algum aspecto de eternidade (cf. Corolário 2 da E2P44).

Assim, considerar um homem como causa adequada é apreciar sua produção de efeitos apenas naquilo que ela possui de eterno (e que pode ser clara e distintamente compreendido a partir da só eterna essência desse homem – nesse sentido, do que é *interno* a esse homem), e não as especificidades dessa produção de efeitos na duração, isto é, o que segue somente de cada uma de suas interações com o restante da natureza enquanto homem e restante da natureza duram (pois a compreensão clara e distinta dessas especificidades necessita também da compreensão da natureza da coisa singular com a qual o homem interage, além da compreensão das naturezas das coisas que os antecederam nessa interação). Enquanto causa adequada, o homem é parte da natureza que pode ser percebida clara e distintamente sem as outras, na produção de seus *efeitos internos a si* (suas ideias adequadas e o que corresponde a essas ideias em seu Corpo⁹³). Contudo, notemos que se, por um lado, a Mente humana é causa adequada de suas ideias adequadas, isso *não implica* que as ideias adequadas de um homem *não possam* ser entendidas a partir de outras coisas

⁹³ Embora essas ideias adequadas e seus equivalentes corporais estejam envolvidos também na produção de efeitos externos a um homem (pois esses efeitos externos ocorrem *mediante* propriedades comuns e seguem *também*, mas não *apenas*, da potência de agir desse homem), a compreensão clara e distinta dos efeitos externos a esse homem não é possível apenas a partir de sua natureza – desses efeitos externos esse homem é causa apenas inadequada.

além da natureza da Mente. Com efeito, uma causa foi dita adequada quando seu efeito pode ser por ela mesma percebido clara e distintamente, e não que esse efeito segue apenas dela, ou que a tem como causa única (cf. Definição 1 da E3).

De fato, como discutimos no capítulo anterior, é a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo que a Mente entende suas conveniências, diferenças e oposições (cf. Escólio da E2P29), ou seja, que concebe adequadamente as ideias das propriedades que reconhece como verdadeiramente comuns nas ideias das afecções de seu Corpo por corpos externos. Em uma palavra, é a partir da contemplação de múltiplas coisas em simultâneo que a Mente desenvolve o conhecimento de segundo gênero. Contudo, justamente por referir-se esse conhecimento à comunidade das coisas, essas propriedades também podem igualmente ser entendidas apenas a partir da natureza de cada corpo externo que afeta o Corpo humano. Ao conceber uma noção comum, a Mente forma a ideia de algo que é igualmente interno e externo ao seu Corpo, a saber, a propriedade comum objeto dessa ideia, que, nesse sentido, perpassa todos os corpos. Parafraseando a demonstração da E2P28, no que se refere às noções comuns, a Mente humana contém ideias e também suas premissas. No caso de uma ideia de segundo gênero, o conhecimento do que cada afecção tem em comum com todas as outras está *igualmente* [æquè], ou seja, *adequadamente* [adæquatè] *distribuído* no conhecimento de cada parte que se afeta, sem mutilação, ou seja, tanto o conhecimento do efeito (a ideia da propriedade comum) como o de sua causa (o atributo pensamento) podem ser clara e distintamente percebidos a partir do conhecimento de cada parte que se afeta. Já no caso das ideias de primeiro gênero, as inadequadas, o conhecimento de cada afecção é *mutilado*, ou seja, dividido em partes que são distribuídas *desigualmente*, ou seja, *inadequadamente*, entre as partes que se afetam, dependendo, portanto, da natureza de cada uma delas (e das que as antecedem causalmente) para ser conhecimento pela causa.

Analogamente, uma ideia de terceiro gênero pode ser entendida apenas a partir da natureza da Mente que a forma, ainda que essa ideia convenha com um *ideado externo* a ela, e isso não impede que outra Mente forme uma ideia de terceiro gênero desse mesmo ideado, sendo essa outra Mente também causa adequada da ideia que forma desse ideado. Em outros termos, no âmbito da ciência intuitiva, uma Mente humana X pode ser causa adequada da ideia de uma essência singular A que lhe é externa, sendo que essa mesma essência singular A pode ser também conhecida adequadamente por uma Mente Y, caso em que essa Mente

Y é causa adequada da ideia que tem a essência singular A como ideado. Em suma, também no conhecimento de terceiro gênero a Mente produz ideias cujos ideados podem lhe ser externos e que podem ser clara e distintamente percebidos não só pela natureza dessa Mente apenas, mas também pela natureza de qualquer outra Mente que produza uma ideia de terceiro gênero que convenha com esse mesmo ideado. Qualquer Mente que formar uma ideia de terceiro gênero da essência de uma coisa singular será causa adequada dessa ideia.

Assim, se por um lado as ideias adequadas da Mente, sejam elas de segundo ou de terceiro gênero, têm como objeto algo que ou bem constitui o seu Corpo (o seu objeto), ou bem que regula a constituição de seu Corpo, por outro lado essas ideias podem convir com ideados externos. Com efeito, na Definição 4 da E2, Espinosa definiu como ideia adequada aquela que tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas da ideia verdadeira, sem deixar de ser uma ideia verdadeira, e, assim, convir com seu ideado. Por mais que ideias adequadas sejam ideias que o homem pode conceber a partir apenas de si mesmo, ao formá-las, a Mente, porque parte do intelecto divino, pode *internalizar* o conhecimento do *mundo externo*. No entanto, ainda que as ideias adequadas da Mente convenham com ideados a ela externos, é na Mente enquanto ideia do Corpo, ou seja, enquanto percebe algo de seu Corpo, que essas ideias se formam. Enquanto causa adequada, o homem produz apenas efeitos internos a si e, nesse sentido, expressa internamente sua potência.

2.1.2 Ação: ubíqua e solitária

As relações adequação–internalização e inadequação–exteriorização também podem ser aplicadas à Definição 2 da E3, ainda que essas relações não sejam evidentes à primeira vista:

Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é (*pela Definição preced.*), quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos senão causa parcial. (Definição 2 da E3, grifos nossos)

A definição parece contrariar o que expusemos até agora: no agir, algo segue de nossa natureza, interna ou *externamente* a nós, enquanto no padecer, algo ocorre em nós, *internamente*.

Relacionar *o agir* a algo que ocorre *em nós* e que segue de nossa natureza não traz nenhum estranhamento dado o que debatemos sobre as ideias adequadas: agimos enquanto as produzimos, porquanto tais ideias podem ser entendidas pela só natureza da Mente da qual seguem. Outrossim, levando em consideração a unidade entre Corpo e Mente, enquanto concebemos uma ideia adequada, nosso Corpo também age, na medida em que sua constituição, indissociável dessa ideia, pode ser compreendida clara e distintamente a partir da só natureza do Corpo. No entanto, evocando mais uma vez o Axioma 1 após o Lema 3 da Pequena Física, parece legítimo perguntar como poderia *seguir de nossa natureza algo fora de nós* de que somos causa adequada. Fora de nós estariam outros corpos: o que quer que ocorresse neles como efeito de um ato nosso seguiria conjuntamente da natureza deles, ou seja, não seria propriamente um efeito apenas de um ato nosso e, portanto, só poderia ser entendido a partir do conhecimento de todas as naturezas envolvidas: cada corpo seria causa parcial desse efeito.

No entanto, a Definição 2 da E3 não define nossa ação como nossa produção de efeitos na ordem comum da natureza e sim como o seguir de algo de nossa natureza que pode ser compreendido a partir de nossa só natureza⁹⁴. Isso não implica que esse “algo” que segue de nossa natureza seja algo que segue *apenas* de nossa natureza. Pelo contrário: como já discutimos, considerando-se a questão sob o aspecto do Pensamento, esse algo pode seguir *igualmente* tanto da natureza de nossa Mente como da natureza das demais mentes, quando se trata de uma noção comum ou de uma ideia de terceiro gênero.

Começemos pelas noções comuns e pensemos nos corpos externos que atingem nosso Corpo. Como mencionamos no capítulo anterior, a partir de nossa experiência desses contatos, podemos formar uma ideia verdadeira cujo ideado é o “comum”, ou seja, a noção de que corpos possuem algo em comum que viabiliza as afecções de uns pelos outros. Podemos, a partir daí, deduzir propriedades dessas afecções, como as apresentadas na

⁹⁴ Daqui em diante, seguimos a leitura de Macherey que toma as expressões “por ela mesma” (*per eandem*), e “só por ela” (*per ipsam solam*) como formas resumidas de “só por sua natureza ou essência”, conforme essa Definição 1 da E3 é retomada nas demonstrações das proposições 5, 23 e 33 da E4 (Cf. Macherey, 1995, p. 35).

Pequena Física. Como exemplo, podemos citar as propriedades da reflexão do movimento, conforme expostas em seu Axioma 2. Com efeito, baseando-nos em nossa própria experiência enquanto coisa extensa, podemos formar uma ideia verdadeira da causa comum a qualquer alteração do movimento de dois corpos que se chocam, causa essa que é uma propriedade comum a todos os corpos. Notemos que só fomos capazes de deduzir tal propriedade porque somos coisa extensa, o que nos possibilitou, num primeiro momento, imaginar diversos contatos entre corpos para, em seguida, perceber o que todas essas imagens de contatos tinham em comum (cf. Escólio da E2P29). Após termos formado, digamos, imagens de choques entre corpos, somos capazes de afirmar uma propriedade comum a todo e qualquer choque entre corpos, *independentemente de imaginarmos qualquer choque em ato*. A partir daí, somos capazes de afirmar que *quaisquer* dois corpos terão seus movimentos refletidos caso se choquem, *inclusive o nosso*. Sendo nosso Corpo uma coisa extensa, possui essa propriedade, e, portanto, é correto afirmar que essa propriedade segue da natureza extensa de nosso Corpo, assim como segue da natureza de qualquer outro corpo.

Outrossim, a ideia dessa propriedade segue da só natureza de nossa Mente que, enquanto ideia de um Corpo, é capaz de perceber adequadamente essa propriedade dele (cf. E2P39). No entanto, na medida em que essa propriedade é comum a todos os corpos, sua ideia segue também da natureza de qualquer mente que também a perceber⁹⁵. Essa propriedade segue de nossa natureza, porque somos coisa extensa, e sua ideia pode ser percebida clara e distintamente apenas pela natureza da nossa Mente (dessa ideia somos causa adequada), ainda que as características *específicas* das reflexões dos movimentos de dois corpos que se chocam dependam da natureza desses dois corpos para serem conhecidas. Nos termos da Definição 2 da E3, de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo (porque somos coisa extensa, de nossa natureza segue a mesma propriedade que segue de qualquer outro corpo – em nós ou fora de nós a propriedade referente à reflexão dos corpos, por exemplo, segue da natureza de tudo que é extenso) que pode ser entendido clara e

⁹⁵ Em rigor, a ideia dessa propriedade segue da natureza de qualquer mente que seja a ideia de um corpo, estando essa mente consciente disso ou não. Na medida em que qualquer corpo é constituído mediante essa propriedade, qualquer mente é similarmente constituída mediante a ideia dessa propriedade, assim como da natureza de um triângulo segue a propriedade de que a soma de seus ângulos internos iguala dois retos. Qualquer triângulo, isósceles, escaleno ou equilátero, de qualquer dimensão, existente ou não em ato, é constituído mediante essa propriedade, que segue, portanto, da natureza de qualquer triângulo e pode, portanto, ser compreendida a partir da natureza de qualquer triângulo.

distintamente só por ela mesma (estando igualmente na parte e no todo, a lei de reflexão dos corpos independe da singularidade da natureza de qualquer corpo ou de qualquer reflexão específica, podendo, portanto, ser entendida apenas a partir das ideias das afecções de nosso Corpo, cf. Demonstração da E2P39).

Somos, assim, causa adequada da ideia, em nossa Mente, de algo que ocorre fora de nós, mas também em nós: a ideia de uma regularidade da natureza, uma noção comum. O entendimento de algo é a *ideia* de algo que ocorre *dentro ou fora de nós*, ideia essa de que somos causa adequada, ou seja, que segue de nossa natureza e pode ser percebido clara e distintamente apenas pela nossa natureza. Por conseguinte, do ponto de vista do pensamento, enquanto concebemos noções comuns, agimos; do ponto de vista da extensão, enquanto constituídos mediante as leis da natureza, agimos. O agir, no caso da formação de uma ideia adequada, pode agora ser visto como uma interiorização do que é externo na medida em que o externo coincide com o (ou é comum ao) interno.

Outrossim, como já anotamos, o homem também pode conhecer adequadamente a essência das coisas através do terceiro gênero de conhecimento. Nesse caso, conhecemos a partir de nossa só Mente algo que pode ocorrer fora de nós (*aliquid extra nos fit*) – somos causa adequada das ideias pertencentes ao terceiro gênero do conhecimento, ainda que seus ideados nos sejam externos (cf. E5P31). Ainda que a essência ideada seja de algo que ocorre fora de nós, uma ideia adequada sua ocorre em nós, e dessa ideia somos causa adequada: agimos enquanto a formamos.

Agir é, portanto, o entendimento adequado do que ocorre em nós ou *fora de nós*, a partir de nossa natureza apenas – é, nessa medida, expressão de nossa comunhão com a natureza. E não a medida de nossa interferência na natureza. Como escreve Macherey (1995⁹⁶):

Se somos ativos, é porque, objetivamente, algo se produz, dentro de nós ou fora de nós, mas de alguma forma sem nós, ou seja, sem que nós mesmos tenhamos que intervir no desenrolar dessa “ação” como sujeitos intencionais, capazes de incliná-la como bem entendermos em uma direção ou outra. (p. 38)

⁹⁶ *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective.* Todas as traduções dos trechos citados são nossas

Agir não é produzir efeitos fora de nós a partir de nossa intervenção na ordem comum da natureza, e sim entender a ordem necessária da natureza. Podemos entender clara e distintamente, a partir da natureza de nosso Corpo apenas, aquilo que ele tem de comum com todos os outros, isto é, as propriedades que seguem de sua natureza extensa. Sendo assim, enquanto entendemos essas propriedades, agimos. Em oposição, não podemos entender, a partir da natureza de nosso Corpo apenas, como outro corpo específico será por ele afetado após um determinado contato (cf. Axioma 1 da Pequena Física). Podemos, assim, conhecer adequadamente leis gerais de causa e efeito, mas não os efeitos específicos envolvidos numa determinada relação causal – uma afecção, digamos (cf. E2P28). Isso porque esses efeitos dependem não só da natureza dos corpos, mas também das condições efetivas em que essa dada afecção acontece (o que inclui todos os infinitos acontecimentos que antecederam a chegada dos corpos envolvidos a essa afecção). Sendo assim, enquanto causamos efeitos conjuntamente com outros corpos na ordem comum da natureza, na medida em que esses efeitos não podem ser compreendidos por nossa natureza apenas, padecemos.

Ainda que um engenheiro construa uma casa seguindo as leis da física, essa construção não pode ser entendida a partir da natureza do engenheiro apenas. É preciso saber por que o engenheiro foi determinado a construir aquela casa especificamente, como todos os materiais ali chegaram, e assim por diante. Não podemos dizer que o engenheiro é causa adequada da casa nem que a casa resulte de sua ação apenas, ainda que tenha agido enquanto entendia as leis mediante as quais a produziu. Agir é produzir efeitos em nós referentes a coisas que ocorrem tanto em nós como fora de nós, eternamente, mas que podem ocorrer, sem paradoxos, a despeito de *nossa* ação: ainda que ajamos ao entender verdades eternas (noções comuns ou essências), essas verdades ocorrem mesmo que não as entendamos. Todas as leis da natureza e essências envolvidas na construção de uma casa – cujo entendimento pode ser o objeto da ação do engenheiro – permaneceriam válidas mesmo que o engenheiro não as entendesse ou mesmo que o engenheiro não existisse⁹⁷.

⁹⁷ Notemos, nesse sentido, que no §69 do TIE Espinosa utiliza, para ilustrar seu argumento de que “o pensamento verdadeiro se distingue do falso não apenas por uma denominação extrínseca, mas principalmente por uma intrínseca”, o exemplo de um artífice a *conceber* (mas não a construir) uma construção. Com efeito, “se algum artífice concebeu em ordem uma construção, ainda que essa construção nunca tenha existido nem venha a existir jamais, seu pensamento, entretanto, é verdadeiro e é o mesmo, quer a construção exista, quer não”. O

Ademais, a ação do engenheiro pode determiná-lo a ser generoso. Mas uma determinação específica como a de construir uma casa para fornecer moradia a um desabrigado, por exemplo, não pode mais ser compreendida apenas a partir da essência do engenheiro: enquanto tem essa determinação *específica*, padece. Rigorosamente falando, o engenheiro não é capaz de saber com certeza se um ato seu, na ordem comum da natureza, é de fato bom, como veremos com maiores detalhes em nosso Capítulo 4. Por ora, antecipamos apenas que, no Escólio da E4P62, Espinosa escreve que “o conhecimento verdadeiro que temos do bem e do mal não é senão abstrato, ou seja, universal, e o juízo que fazemos da ordem das coisas e do nexos das causas, para podermos determinar o que no presente é bom ou mau para nós é antes imaginário que real”. Ademais, como leremos na demonstração da E4P24: “agimos apenas enquanto entendemos”. Macherey (1994⁹⁸) resume:

Ser ativo é, como o próprio termo indica, ser um agente [*être agissant*]. Ora, sobre o que age o sábio? Não sobre esta ou naquela coisa externa, como se ela verdadeiramente tivesse valor em si, mas sobre si mesmo, na medida em que descobre no uso de seu próprio intelecto a faculdade de desapego que lhe restitui o domínio de si mesmo. (p. 198)

Sendo assim, nosso Corpo só é causa adequada de sua própria potência e das propriedades comuns mediante as quais está constituído, contrapartidas das ideias adequadas das quais nossa Mente é causa adequada. Como já observamos em nosso capítulo anterior, o Lema 3 da Pequena Física estabelece que qualquer movimento ou repouso específico de um corpo “deveu ser determinado ao movimento ou repouso por outro corpo, que também foi determinado ao movimento ou repouso por outro, e este por sua vez por outro, e assim ao infinito”. Nesse sentido, qualquer movimento ou repouso específico de nosso Corpo é necessariamente parte da rede infinita de causas referente à extensão e nunca poderá, portanto, ser entendido clara e distintamente por sua natureza apenas, estando, conseqüentemente, envolvido numa paixão sua. Eventuais efeitos das movimentações de nosso Corpo em outros corpos dependem, para serem compreendidos, também da natureza desses outros corpos. Ao fazermos algo que envolve outros corpos, na ordem comum da natureza, padeçemos. Não porque não sejamos causa adequada do que ocorre nos corpos

filósofo trata da verdade do *pensamento* desse artífice, por ter concebido em ordem a construção (independentemente de sua existência), ou seja, por tê-la *concebido* mediante ideias verdadeiras.

⁹⁸ *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*. Todas as traduções citadas são nossas.

que eventualmente afetemos – esse aspecto não é relevante para a Definição 2 da E3. Padecemos porque não somos causa adequada do que acontece *em nós* como efeito desse contato. O padecimento é consequência de nossa inserção na ordem comum da natureza, isto é, das especificidades de cada encontro nosso com outros corpos, encontros esses que não podem, nunca, naquilo que têm de singular, ser clara e distintamente percebidos apenas pela nossa natureza.

Quando padecemos, ocorre *em nós* algo de que não somos causa adequada, ou seja, “em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial” (Definição 2 da E3): movem-se partes de nosso corpo, que adquire assim uma nova constituição, movimentação da qual formamos ideias que não podem ser explicadas somente por nossa natureza. De fato, o conhecimento que nos traz o padecer indica “mais a constituição de nosso Corpo do que a natureza do corpo externo” (Corolário 2 da E2P16).

Ao agirmos, internalizamos, ou seja, formamos a partir de nossa só Mente as ideias cujos ideados nos são externos ou internos, e que existem a despeito de nosso agir. Nesse sentido, podemos dizer que nosso agir é solitário: refere-se a nossa produção de ideias apenas em nossa Mente⁹⁹. Por meio do padecimento, por outro lado, somos capazes de exteriorizar nossa potência no sentido de produzir em outras coisas efeitos que sigam, ainda que parcialmente, de nossa potência e que não possam ser entendidos em sua ausência. Enquanto padecemos, acontece algo em nós que não pode ser explicado *apenas* pela nossa natureza, mas simultaneamente acontece também algo fora de nós que não pode ser explicado *sem* nossa natureza.

Nossa correlação entre *o agir e a interioridade* e *o padecer e a externalidade* encontra respaldo na E3P1¹⁰⁰, que expõe a relação entre adequação e ação e inadequação e paixão, tendo a Mente como parâmetro. Em sua demonstração, Espinosa recorre ao já mencionado Corolário da E2P11, mas agora especificando também o caso da adequação, ou seja, que “as ideias que são adequadas na Mente de alguém são adequadas em Deus enquanto constitui a essência dessa mesma Mente”. Notemos que o filósofo não diz que a ideia é adequada em

⁹⁹ Isso não chega a surpreender levando-se em conta a discussão sobre comunicação de ideias apresentada no capítulo anterior.

¹⁰⁰ E3P1: “Nossa Mente age em algumas coisas [*quaedam agit*] e padece outras [*quaedam patitur*]; a saber, enquanto têm ideias adequadas, nesta medida necessariamente age em algumas coisas, e enquanto tem ideias inadequadas, nesta medida necessariamente padece outras.”

Deus enquanto constitui apenas a essência dessa Mente, uma vez que essa ideia é adequada em Deus enquanto constitui a essência tanto apenas dessa como apenas de qualquer outra Mente. Já a inadequação é referida a Deus enquanto contém não somente aquela Mente, mas também simultaneamente as Mentes de outras coisas, ou seja, é preciso negar que Deus contenha somente uma Mente [*non quatenus*], além de afirmar que contém simultaneamente outras Mentes [*sed quatenus*].

Espinosa usa ainda esse Corolário da E2P11 para fundamentar a afirmação de que a Mente também é causa adequada das ideias que seguem de uma ideia da qual essa mesma Mente é causa adequada. Os efeitos de uma ideia adequada A, *dada numa Mente humana específica*, são outras ideias adequadas, que, seguindo dessa ideia específica A dada nessa Mente específica, se dá agora apenas nessa Mente humana específica. Por isso, essa Mente é causa adequada dessas ideias e, enquanto as tem, necessariamente age, como conclui a primeira parte da demonstração.

Se concebemos pelo atributo Pensamento a ação de um homem em particular, ou seja, sua produção de uma ideia adequada, temos que *os efeitos dessa primeira ideia se dão apenas na Mente desse homem que age*, mesmo que outras Mentes possam formar ideias com os mesmos ideados. Na ação, posso formar ideias adequadas de ideados externos a partir de mim apenas. Porém, nada vai acontecer com esse ideado externo por causa das minhas *ideias ou de minha ação*. Portanto, sendo a ordem e conexão das ideias a mesma que a das coisas, se concebemos a ação pelo atributo extensão, temos que seus efeitos se dão *apenas no Corpo do qual essa Mente é ideia*. Por outro lado, como encontramos na segunda parte da Demonstração da E3P1, se Deus é causa de uma ideia “não enquanto tem em si apenas a Mente desse homem, mas enquanto tem em si as Mentes de outras coisas em simultâneo com a Mente desse homem”, a Mente desse homem é apenas causa parcial dessa ideia, o que, pela Definição 2 da E3, significa que a Mente padece. Assim, efeitos externos à Mente (e ao Corpo) tê-la-ão apenas como causa inadequada, ou seja, ocorrem apenas quando há paixão, como argumentamos. Cada maneira como um indivíduo produz efeitos em outro enquanto interação depende da natureza de ambos e das condições da interação, e, assim, envolve necessariamente inadequação e padecimento em cada um deles.

Revistando o que comentamos há pouco sobre a generosidade de um engenheiro, nada nos impede de pensar que, na verdade, qualquer homem pode, a partir de suas próprias

ideias adequadas, ou seja, de sua ação, desejar ser generoso e ajudar o próximo. Podemos inclusive conceber uma comunidade de homens racionais em que todos desejam ser generosos e que, nessa medida, agem. No entanto, ao refletirmos sobre essa comunidade existindo na duração, é inevitável concluirmos que, no momento em que seguir, do desejo de cada homem, um ato envolvendo o encontro com outro homem (ou outra coisa), cada um deles, ao afetar os outros (ou ao afetar outras coisas), padece. Aquilo que é comum a todos os homens pode ser entendido pela natureza de cada um deles, mas isso corresponde apenas ao que é eternamente verdadeiro (como é o caso de qualquer noção comum, percebida pela razão, que, como já comentamos, para o bem ou para o mal, percebe as coisas sob o aspecto da eternidade, cf. Corolário 2 da E2P44 e Demonstração da E5P29). A partir da percepção do que é comum, podemos deduzir propriedades gerais de uma comunidade, ou mesmo as propriedades que serão necessariamente observadas nos encontros entre esses homens. Contudo, essas propriedades nunca explicarão plenamente todos os efeitos decorrentes de uma interação inter-humana que se dê na ordem comum da natureza, uma vez que esses efeitos dependem, além das propriedades comuns mediante as quais se dá essa interação, de toda a cadeia de causas que determinou os homens àquela interação específica. Por isso, insistimos: enquanto duram, os homens não interagem sem padecimento.

Ao padecermos, somos parte da natureza, enquanto a experimentamos em sua ordem comum, ou seja, afetando e sendo afetados pelas outras partes sem dessas afecções formar ideias adequadas, isto é, sem compreendê-las por suas causas. Ao agirmos, estamos em comunhão com a natureza enquanto a entendemos, porém, sem poder, evidentemente, alterar a ordem necessária da natureza que entendemos. Na ação, podemos compreender o que é verdadeiro ou não. Mas essa ação é solitária: não transmite a verdade a quem não a conheça, em linha com o que discutimos no capítulo anterior.

O contato com outros corpos (e, conseqüentemente, a produção de efeitos externos ao corpo) se dá no registro da passividade. É enquanto passiva que a Mente forma ideias que não seguem apenas de sua natureza: precisamos padecer para compreendermos os outros naquilo em que eles diferem de nós, incluindo as verdades que eles já conhecem e nós ainda não. Na medida em que o consenso comum envolve não somente a conveniência de Mentes diferentes, mas também a comunicação entre elas, ele envolverá necessariamente a passividade. A passividade é o registro primeiro da interação e, se quisermos, da sociabilidade,

constituindo passo inevitável na formação do consenso comum. A questão que resta é se apenas esse passo pode ser suficiente.

2.1.3 As paixões e o mundo

Espinosa define um afeto como “as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias dessas afecções” (Definição 3 da E3). Caso possamos ser causa adequada de uma dessas afecções, o afeto é dito ação; caso contrário, paixão (cf. Definição 3 da E3). Os afetos correspondem às diferentes constituições que um mesmo Corpo pode ter, mediante as quais sua potência aumenta ou diminui. Ademais, quando o Corpo adquire uma nova constituição, sua ideia, a Mente, também adquire nova constituição. Dessa sua nova constituição, a Mente forma uma ideia, que afirma a potência maior ou menor desse seu novo estado. No caso da ação, a causa adequada do afeto são os próprios Corpo e Mente, afetando-se a si mesmos, de modo que a afecção corporal pode ser percebida clara e distintamente a partir da só essência do Corpo, e a ideia dessa afecção, a partir da só essência da Mente. Mas, no caso da paixão, há como causa algo além do Corpo e da Mente. O padecimento é algo que acontece em nós de que não somos causa adequada e que, portanto, tem como contrapartida o acontecimento de algo em outra ou outras coisas singulares. Contudo, enquanto padece, a Mente forma a ideia *apenas do que acontece em seu Corpo* (a aquisição de uma nova constituição com maior ou menor força de existir), mas não nos outros corpos envolvidos nesse padecimento: forma, assim, uma ideia mutilada ou confusa (cf. Escólio da E2P29).

Como vimos, enquanto ajo, sou causa adequada daquilo que acontece em mim (e sei disso, pois tenho ideias adequadas, cf. E2P43). A partir do momento em que faço algo que envolve outros corpos, necessariamente padeço – os efeitos do que faço deixam de ser clara e distintamente compreensíveis a partir apenas de minha natureza, justamente porque o faço com outras coisas. A diferença entre a ação e a paixão não está, assim, numa direção de causalidade (de mim para os outros, dos outros para mim), e sim no grau de interação (nenhum ou algum) com outras coisas singulares na produção de efeitos. Na ação a causalidade ocorre sempre no interior de um indivíduo, e nunca nele e em outros corpos

simultaneamente¹⁰¹. É na paixão, em que mais de um corpo e uma mente, mas não todos, estão envolvidos, que diferentes corpos produzem conjuntamente efeitos uns nos outros, ou seja, que um corpo produz efeitos que lhe são também externos.

Isso posto, afastamo-nos das leituras de Macherey (1995) e Chaui (2016) quando afirmam que a paixão nos leva a encerrarmo-nos em nós. Conforme Macherey (1995):

Pode-se dizer que o esquema da atividade institui as condições que nos permitem sair de nós mesmos permanecendo fiéis à nossa própria natureza; enquanto o padrão da passividade, ao contrário, tende a nos confinar em nós mesmos, limitando nossa capacidade de nos expressar para fora [*nous exprimer au-dehors*]. (p. 39)

Similarmente, escreve Chaui (2016)

a causalidade adequada se refere ao que se passa *em nós e fora de nós*, isto é, a atividade não fecha nossa natureza sobre si mesma e sim tem a potência para abri-la ao mundo; em contrapartida, a definição da causalidade inadequada se refere ao que se passa *em nós* apenas, pois nossa natureza está *obnoxia* à paixão, habitada pela potência externa, não tendo potência interna para sair de si. Isto não significa, evidentemente, que a paixão não produza efeitos externos e sim que esses efeitos dependem da operação das causas externas sobre o corpo e a mente, não seguindo, portanto, apenas de nossa natureza. (p. 331¹⁰²)

Na ação, entendem-se as realidades *interna* e *externa* ao indivíduo – entendimento que se refere a ideias adequadas e, portanto, verdadeiras. Mas esse entendimento ocorre na Mente que age, e em nenhum lugar mais. Ademais, esse processo não se dá sem que tenha havido paixão, ou seja, sem que o indivíduo tenha sido preliminarmente (ou ao menos simultaneamente) afetado de múltiplas maneiras por corpos externos (cf. Escólio da E2P29, E4P38). Nesse sentido, a capacidade de padecer nos *abre* ao mundo – inclusive a nós mesmos e aos demais seres humanos (cf. E2P19, E2P23 e E2P26). Traz as especificidades externas para nossa realidade interna: ocorre em nós algo de que não somos causa senão parcial. Ao padecer, podemos formar imagens mesmo das coisas que não entendemos (talvez apenas por ainda não as conhecermos, no sentido fraco do termo, ou seja, de nunca termos tido com elas qualquer contato).

Incorporemos, pois, essa interpretação das noções de ação e paixão em nossa discussão sobre comunicação de ideias iniciada no capítulo anterior. Posso agir e ser causa

¹⁰¹ Poderíamos pensar na causalidade de fora para dentro de um indivíduo que age, na medida em que percebe o comum em suas múltiplas afecções externamente determinadas.

¹⁰² Parte II, Capítulo 4, 1. A ciência dos afetos.

adequada das ideias que pretendo falar ou escrever. Mas na medida em que meu corpo afeta o ar no qual se produzem ondas sonoras, ou o papel em que se fixam minhas palavras, são produzidos efeitos que não podem ser entendidos apenas por minha natureza. Nem sons no ar, nem palavras no papel podem ser entendidos a partir da só natureza de quem os emite ou pela daquele a quem se dirigem, pois a natureza do ar ou do papel e da luz (para citar algumas) também estão envolvidas. Padeço, assim como padece aquele que decifra minha mensagem. Mas apenas enquanto padeço sou capaz de afetar, ou seja, produzir efeitos no outro. Apenas enquanto padeço posso me fazer compreender por outrem, que similarmente necessita padecer para que possa eventualmente me entender.

O consenso comum, na medida em que envolve a comunicação de ideias, sempre envolverá, portanto, algum nível de inadequação. Posso ser causa adequada das ideias que formo, e esperar que o outro compreenda o verdadeiro a partir daquilo que lhe falo. Mas transformar a comunicação recebida numa ideia verdadeira será tarefa da Mente do outro, a partir das afecções de seu corpo por mim determinadas, ou seja, da paixão que a ambos envolve. Notemos que isso não exclui a razão ou a ação da política – apenas *dificulta* nela seu uso. No interior de suas Mentes, cada homem forma suas ideias adequadas e reconhece a importância da racionalidade dos demais, como veremos em detalhes em nosso quarto capítulo. No entanto, ao tentar transmitir essas ideias, terá que enfrentar a inadequação. As interações sociais ocorrem mediante as propriedades comuns das coisas, mas nunca se limitam a elas. A transmissão de ideias de uma mente a outra só se efetiva por intermédio das afecções dos corpos. A transmissão de ideias, assim como o contato com o que é externo, não existe sem o corpo. O consenso comum depende tanto das Mentes como dos Corpos dos homens que a ele chegam.

2.1.4 Sozinha ou com outras

Apesar de serem cômicos de seus apetites, os homens “nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, pois delas são ignorantes” (Apêndice da E1, ESPINOSA, 2014, p. 111). Não obstante, ignorância e busca pelo útil coexistem: o homem não precisa estar certo do que aumenta sua potência ou das causas de seus atos para que busque

aquilo que apetece, e, nesse sentido, não se diferencia das demais coisas singulares. De fato, o conhecimento da ordem necessária da natureza por uma coisa qualquer não figura como pré-requisito para a demonstração de que

Cada coisa, o quanto está em suas forças [*quantum in se est*] esforça-se para permanecer em seu ser [*in suo esse perseverare conatur*]. (E3P6)

Pelo contrário, apenas porque modo da substância, uma coisa produz efeitos, efeitos que necessariamente seguem, total ou parcialmente, daquilo que a coisa é (cf. E1P36). É justamente essa produção de efeitos como expressão da potência divina de maneira certa e determinada que entendemos como o esforço de cada coisa para perseverar em seu ser. De fato, é esse o teor da demonstração dessa E3P6, que começa com o recurso ao Corolário da E1P25, pelo qual o que quer que exista exprime a natureza de Deus de maneira certa e determinada, e à E1P34, que demonstra que a natureza de Deus é a sua própria potência, pela qual todas as coisas são produzidas.

Com efeito, notemos que, na medida em que as coisas singulares são expressões certas e determinadas da potência divina, isto é, na medida em que são finitas, a produção dos efeitos que seguem de sua natureza é limitada pelo que a coisa é e pelo que a coisa *pode*. Vejamos como essa ideia se encontra no restante da Demonstração da E3P6. Nela, lemos que, pela E3P4, “nenhuma coisa tem algo em si pelo qual possa ser destruída, ou seja, que lhe tire a existência”; pelo contrário cada coisa opõe-se [*opponitur*] a tudo que lhe pode tirar a existência (pela E3P5)¹⁰³. “Por isso, o quanto pode e está em suas forças [*quantum potest & in se est*], esforça-se para perseverar em seu ser”, conclui a demonstração.

Ora, uma coisa é definida pelo que lhe *põe* [*ponit*] a essência. Logo, na medida em que isso inclui apenas o que afirma sua natureza (cf. Escólio 2 da E1P8), *está oposta* [*opponitur*] ao que possa lhe tirar a existência. Ademais, porquanto uma coisa singular exprime a natureza divina de maneira certa e determinada, uma coisa produz os efeitos que dela seguem, efeitos esses que se opõem aos das coisas que lhe podem tirar a existência¹⁰⁴. Portanto, seu esforço [*conatus*] vai até o quanto a coisa, em si, é [*quantum in se est*], ou seja, *o quanto a coisa é por*

¹⁰³ Para as relações entre as E3P4 e a teoria espinosana da definição; entre a E3P5 e a contrariedade; e entre ambas as proposições e a destruição de uma coisa, ver também OLIVA, 2016, p. 197 a 199.

¹⁰⁴ Seguimos aqui Macherey, que nos explica que as naturezas das coisas não podem ser opostas por elas mesmas, pois coisas não são contrárias pelo que elas são intrinsecamente. A oposição estaria, portanto, em seus efeitos (Cf. MACHEREY, 1995, p. 78).

sua definição apenas, ou, em outros termos, a partir do que a define enquanto parte da essência divina, isto é, *pela essência dessa coisa*. Mas a natureza divina é sua própria potência (cf. E1P34). Logo, qualquer que seja sua definição ou essência, uma coisa exprime também a potência de Deus de maneira certa e determinada e, por isso, seu esforço vai, similarmente, até o quanto a coisa pode [*quantum potest*], sendo indissociáveis sua essência e sua potência (indissociáveis a ponto de o enunciado da E3P6 limitar-se a equiparar o esforço da coisa apenas ao que ela é, sendo a equivalência ao que a coisa pode estabelecida apenas na demonstração dessa proposição). De uma coisa singular seguem não quaisquer efeitos, mas apenas aqueles compatíveis com a definição de sua natureza – do que a distingue das demais coisas singulares: *seus efeitos seguem do que ela é*. Ademais, enquanto expressão da *potência* de Deus, seus efeitos são necessariamente produzidos – *seus efeitos seguem do que ela pode*.

No entanto, as coisas singulares não existem sozinhas e, portanto, afetam e são afetadas umas pelas outras, de acordo com o que são e podem. Nesse sentido, vejamos como, de maneira deveras sutil, a E3P7 situa o *conatus* de cada coisa em sua interação com as demais, sendo esse, em nossa interpretação, o acréscimo mais notável dessa proposição em relação à anterior.

Com efeito, como acabamos de indicar, a Demonstração da E3P6 já havia deixado implícita a inseparabilidade entre aquilo que uma *coisa pode* e aquilo que uma *coisa é*. A E3P7 deixa isso agora explícito ao comprovar justamente a equivalência entre esforço de uma coisa em perseverar em seu ser e a sua própria essência:

O esforço pelo qual cada coisa se esforça para permanecer em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa. (E3P7)

Não surpreendentemente, a demonstração dessa proposição decorre quase que exclusivamente da anterior. De fato, antes de citar a E3P6 na demonstração da E3P7, Espinosa menciona apenas a E1P36 e a E1P29, ambas com funções correspondentes às que já identificamos na E3P6: se da E1P36 sabemos que uma coisa produz efeitos, na E3P6, vemos que cada coisa se esforça para perseverar em seu ser; e se da E1P29 sabemos que esses efeitos são apenas os que seguem de sua natureza, na E3P6 vimos que o esforço (*conatus*) de cada coisa é limitado pelas forças que tem (*quantum in se est*).

Isso posto, a Demonstração da E3P7 pode concluir que:

a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, ou sozinha ou com outras [*vel sola, vel cum aliis*], ela faz [*agit*] ou esforça-se para fazer algo, isto é (pela E3P6), a potência, ou seja, o esforço, pelo qual se esforça para perseverar em seu ser, não é nada além da essência dada da coisa, ou seja, sua essência atual.

Além de igualar o esforço de cada coisa em perseverar em seu ser à sua essência atual, esse trecho final da Demonstração da E3P7, ainda que não mencione nenhuma outra proposição além da E3P6, traz também um ponto capital à questão que pesquisamos. De acordo com o excerto, quando uma coisa faz algo em seu esforço para perseverar em seu ser, pode fazê-lo *ou sozinha ou com outras*. Seria esse o prenúncio de uma ação conjunta – da possibilidade de que duas coisas articulem suas potências para agir de comum consenso?

Essa parece ser a leitura de Chauí (2016):

[na E3P6], o *conatus* se apresenta como oposição a todo risco de destruição proveniente da ação de causas externas; em contrapartida, na proposição 7, é demonstrado que o esforço pode realizar-se pela coisa singular não apenas sozinha, mas juntamente com outras. Isto significa, portanto, não só que o *conatus* opera de duas maneiras (a só ou com outros), mas também que a oposição e a cooperação dependem das condições em que age uma potência singular. Assim, não há apenas a guerra de todos contra todos (a potência ameaçadora das causas externas ou das potências alheias), mas também a *convenientia* e a *cohaerentia* entre potências singulares enquanto partes de um mesmo todo. (p. 196¹⁰⁵, grifo e colchetes nossos)

E também a de Macherey (1995):

[O engajamento de uma coisa em uma ação conforme a sua natureza], longe de estar definitivamente encerrado nos limites exclusivamente prescritos pela só natureza da coisa que a efetua, abre, ao contrário, a perspectiva de uma ação coletiva, realizada em associação “com as outras” (*cum aliis*), contanto, é claro, que essas outras coisas se acordem a ela em natureza. (p. 88, grifo e colchetes nosso)

Concordamos com Chauí (2016) que o agir “ou sozinha ou com outras” da Demonstração da E3P7 revela as duas maneiras do *conatus* operar, e com Macherey (1995), na medida em que a produção dos efeitos de uma coisa pode não seguir *apenas* de sua natureza (ainda que deva *sempre* seguir de sua natureza). No entanto, propomos que a leitura desse trecho possa ser ampliada em relação ao que já observaram esses dois comentadores, uma vez que julgamos ser possível interpretar a referência ao agir com as outras [*cum aliis agere*] como algo além de uma ação coletiva de coisas que convêm em natureza.

¹⁰⁵ Parte I, Capítulo 2, 5. A essência de uma coisa singular como potência.

Lembremos que o objetivo da E3P7 é demonstrar que o esforço de uma coisa para fazer algo (ou sozinha ou com outras) é nada além da essência atual da coisa. Nesse sentido, entendemos que da essência de uma coisa segue tanto o que ela faz sozinha como o que ela faz com outros. Assim, o que esse trecho da demonstração nos diz é que é da essência de uma coisa ser tanto causa adequada como parcial de um efeito: tanto na adequação quanto na inadequação uma coisa se esforça para perseverar em seu ser. Em outros termos, seja enquanto produz efeitos que seguem apenas da sua natureza como enquanto produz efeitos que seguem simultaneamente de sua natureza e da de outras coisas, uma coisa se esforça para perseverar em seu ser. E isso ocorre *independentemente* de essas múltiplas coisas que produzem efeitos conjuntos convirem em natureza, *independentemente* de formarem todos separados ou constituírem partes de um mesmo todo¹⁰⁶. Sem correr o risco de dizer que uma coisa pode mais do que aquilo que segue de sua natureza determinada (E1P29), quando uma coisa produz efeitos dos quais é apenas causa inadequada, devemos afirmar que esses efeitos ainda assim seguem de sua natureza – apesar de seguirem de sua natureza *com outras* e não de sua natureza *apenas*. Perseverar no ser mesmo como causa inadequada é parte da essência da coisa.

De fato, é exatamente nesse sentido que a E3P7 é usada na Demonstração da E3P9, na qual o *conatus* deixa de ser tratado genericamente, como a essência de qualquer coisa singular, para ser abordado no caso específico do homem:

A Mente, tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas, esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indeterminada, e é cônica deste seu esforço. (E3P9)

Com efeito, sua demonstração começa afirmando que, pela E3P3, “a essência da Mente é constituída por ideias adequadas e inadequadas”. É da natureza da Mente tanto ser como não ser causa adequada das ideias que forma porque “o que primeiramente constitui a essência da Mente é nada outro que a ideia do Corpo existente em ato, ideia que é composta de muitas outras, das quais algumas são adequadas e algumas inadequadas” (Demonstração da E3P3).

Abramos aqui parêntesis para revisar o que está implícito nessa demonstração. A complexidade da Mente acompanha a complexidade do Corpo (cf. Postulado 1 da Pequena

¹⁰⁶ Para “todo” como um conjunto de partes convenientes, cf. Carta 32 (Spinoza, 2014, p. 165).

Física). E a *capacidade* da Mente de formar ideias inadequadas acompanha a *capacidade* do Corpo de ser afetado de muitas maneiras (cf. Postulado 1 da E3), inclusive *padecendo* sem ser aniquilado (cf. Postulado 2 da E3). Quando um corpo externo afeta o Corpo humano sem o destruir, por exemplo, esse corpo externo é refletido após o choque (cf. Axioma 2 da Pequena Física) e, desse choque, a Mente humana forma uma ideia (cf. E2P12). A maneira como o Corpo humano é afetado pelo corpo externo segue da natureza do Corpo humano e simultaneamente da natureza do corpo externo (cf. Axioma 1 da Pequena Física). Consequentemente, a ideia dessa afecção, mediante a qual o movimento do corpo externo é refletido, envolve tanto a natureza do Corpo humano como a do corpo externo (cf. E2P16), de forma que a ideia dessa afecção está em Deus não apenas enquanto constitui a essência da Mente humana, mas enquanto, em simultâneo com a Mente humana, tem a ideia de várias outras coisas, que incluem não apenas a ideia do corpo externo que afetou o Corpo humano, mas também dos outros corpos que os antecederam nessa afecção, razão pela qual a ideia dessa afecção, enquanto referida apenas à Mente humana, é inadequada (cf. Corolário da E2P11). Em uma palavra, tanto a maneira como o corpo externo afeta o Corpo humano quanto a ideia dessa afecção seguem da natureza humana, mas também da natureza do corpo externo. Se, por exemplo, uma pedra movendo-se velozmente se choca contra mim e tem sua trajetória desviada em virtude desse choque, em que pese meu eventual ferimento, não deixo de ser causa inadequada desse desvio e da ideia que minha Mente forma do contato que causou o desvio. Notemos que a pedra e eu não formamos um todo sem oposição, de modo que não há conveniência, mas ainda assim somos causas conjuntas de um mesmo efeito, qual seja, o desvio da trajetória do movimento da pedra. Eu e a pedra fizemos algo juntos: fomos, eu e ela, causas parciais de sua mudança de curso, cada um em seu esforço para perseverar em seu ser. Tudo isso para ilustrar o fato de que, se a Mente tem ideias inadequadas, tem-nas por sua natureza. São parte de seu esforço para permanecer no seu ser (formar ideias inadequadas não leva à *destruição* da Mente; pelo contrário, podem ser, como argumentamos no capítulo anterior, preliminares de seu processo de formação de ideias adequadas, que levará a sua liberdade).

Isso posto, fechamos nosso parêntesis, e a demonstração da E3P9 pode afirmar que, pela E3P7, a Mente esforça-se para perseverar em seu ser tanto enquanto tem ideias adequadas como inadequadas. Dessa maneira, o “sozinha ou com outras” da Demonstração

da E3P7 vai além da necessidade de conveniência para que uma coisa opere com outras – ou seja, as “outras” com as quais uma coisa produz efeitos não necessariamente *favorecem* seu esforço para perseverar em seu ser.

O consenso comum pode ser pensado como um efeito da interação de um homem com outros, ou seja, como algo que um homem faz com outros e que necessariamente envolve seu padecer, alegre ou triste, ainda que os homens o façam para favorecer sua existência conjunta. Efetivamente, já vimos que não podemos falar em consenso sem paixão, na medida em que é nesse registro que homens se determinam uns aos outros. O que ainda não verificamos é como poderia ocorrer o consenso comum na ausência da ação, o que será o objeto de nossa próxima seção.

2.2 Costumes e o consenso comum passional

Não que a possibilidade de consenso comum passional não tenha ainda sido insinuada. Por certo, na Introdução desta tese já vimos que, no Apêndice do *de Deo*, os homens chegaram a diversos acordos, a despeito de sua ignorância acerca da causa das coisas, o que refuta a hipótese de que ideias adequadas sejam pré-requisito para o consenso comum. Também nesse Apêndice, vimos Espinosa afirmar que os homens sempre ansiaram por saber as causas finais das coisas realizadas e sossegaram ao ouvi-las de outrem. E acrescenta: “não é de admirar, já que não têm causa nenhuma para duvidar ulteriormente.” Não porque tenham ouvido de outrem as causas verdadeiras das coisas (até porque não faria sentido, do ponto de vista do espinosismo, falar em causas finais verdadeiras). O ponto aqui é que os homens podem aquiescer ao falso que ouviram de outrem. Poderiam, nessa medida, consentir a algo que é falso.

2.2.1 Consenso comum e conveniência

Adiantando-nos um pouco, leremos na E4P32 que “enquanto [*quatenus*] os homens estão submetidos às paixões, [*eatenus*, nessa medida,] não podem ser ditos convir em

natureza”. Pois convir em natureza é, pela E3P7, convir em potência, não em impotência ou negação, o que, ecoando o Escólio da E3P3 (“paixões não são referidas à Mente senão enquanto tem algo que envolve negação”), exclui a conveniência na só paixão (cf. Demonstração da E4P32). O Escólio dessa proposição reforça ainda que “as coisas que convêm só na negação, ou seja, naquilo que não têm, na verdade não convêm em coisa nenhuma” (grifo nosso). Isso posto, se por um lado o Apêndice da E1 nos convenceu que homens podem abraçar preconceitos comuns, e, portanto, concordar quanto a algo falso, por outro lado a E4P32 nos leva a questionar se o consenso comum dos homens poderia se dar mesmo enquanto os homens estão submetidos às paixões.

Senão vejamos. A se levar em consideração a E4P32, se os homens chegam a um consenso comum enquanto padecem, não podemos dizer que foi apenas pela paixão que convieram. Porém, tampouco podemos deixar de dizer que há conveniência entre eles na medida em que estão todos determinados a agir de uma mesma maneira, ainda que essa determinação não possa ser clara e distintamente entendida a partir da só natureza de cada um dos homens envolvidos nesse consenso. A saída é pensar que, enquanto chegam a um consenso comum passional, os homens não convêm, mas são “convindos” por uma paixão comum: são sujeitos pacientes de sua conveniência na medida em que uma causa externa às suas naturezas os determina a fazer algo em consonância, sem que essa determinação deixe de seguir também de suas naturezas.

Com efeito, a E4P32 está estruturada na forma “*quatenus... eatenus*”¹⁰⁷, implicando ser a submissão à paixão algo num *continuum* em que ambos os extremos são impossíveis num homem enquanto dura, pois ele nunca estará absolutamente determinado por elas e tampouco pode evitá-las completamente (cf. E4P4). Enquanto submetidos a uma paixão comum, nessa medida os homens não convêm em natureza, mas simultaneamente convêm em algo, enquanto todos, por suas naturezas humanas, são capazes de reagir a uma paixão. Em outros termos, a paixão envolve negação, mas o esforço em perseverar no ser, ainda que parcialmente determinado por uma paixão, é a própria natureza humana – os homens não

¹⁰⁷ Sobre o uso dessa forma nessa proposição, ver Macherrey, 1997, p. 201.

deixam de ser homens enquanto padecem, justamente porque, como atestam os Postulados da E3, são capazes de padecer¹⁰⁸.

No âmbito da paixão, cada homem pode concordar com outros por causas *além* de sua natureza, mas que operam *com* sua natureza. É precisamente porque os homens podem padecer mediante certas regularidades sem deixar de ser homens que pode ser deduzida, a partir da natureza humana, uma ciência dos afetos – ou mesmo uma ciência das paixões. Ainda que elas se deem nos homens de acordo com suas aparentes vicissitudes, possuem propriedades necessárias, que seguem do que é comum a todos os homens, a despeito das particularidades das causas externas e das maneiras como essas causas externas determinam os homens enquanto duram. É o estudo da ciência das paixões que nos permitirá compreender as bases do consenso comum passional.

2.2.2 O comum e o singular nos homens

A essência de cada homem pode ser pensada tanto em termos daquilo que ela tem em comum com as dos demais homens (as propriedades comuns a todas essas essências) como em termos daquilo em que diferem (suas singularidades). Partindo da perspectiva do comum, Espinosa estabelece, na primeira Definição dos Afetos, ao final da E3, o Desejo como “a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer”: qualquer que seja o homem, seu Desejo é sua essência. Essa essência humana é determinada a agir por uma dada afecção sua, afecção que o filósofo entende como “uma constituição qualquer desta mesma essência, seja ela inata, seja concebida pelo só atributo do Pensamento, seja pelo da Extensão, seja enfim referida a ambos simultaneamente” (grifos nossos). Não é oferecida alternativa ao “seja ela inata”. Indagamos, portanto, se seria a *afecção inata* da essência aquilo que ela tem de eterna, alternativa à *afecção transitória* da essência, ou seja, às suas modificações pelas quais sua potência aumenta ou diminui, na duração. Macherey (1995) responde afirmativamente a essa questão:

¹⁰⁸ Voltaremos à questão da conveniência em nosso quarto capítulo.

O termo *constitutio*, que aqui traduzimos por "estado", significa, portanto, todas as disposições corporais ou mentais do ser humano, sem nenhuma exceção: quer correspondam a traços permanentes de seu caráter, quer sejam efeitos acidentais de seus encontros com outros seres. (p. 110, grifos nossos)

Levando em conta agora a perspectiva da singularidade de cada essência humana, temos, seguindo essa leitura do termo *constitutio*, que cada uma delas pode se diferenciar das demais tanto naquilo que tem de permanente como naquilo que tem de transitório em sua constituição. Sendo assim, de acordo com cada um de seus encontros com outras coisas singulares na ordem comum da natureza, são determinados a desejar isso ou aquilo, cada essência à sua maneira. Por certo, a explicação dessa primeira definição dos desejos conclui:

entendo aqui pelo nome Desejo quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições de um homem que, segundo a variável constituição do mesmo homem, são variáveis e não raro tão opostos uns aos outros que ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se. (grifos nossos)

Ao definir a essência humana como Desejo, Espinosa termina enfatizando a discórdia, o dissenso, ainda que de um indivíduo com ele mesmo (embora essa discórdia se propague de um indivíduo aos demais, cf. Escólio da E3P51 e E3P57, que analisaremos adiante). Essa definição se encontra no meio do percurso que é a *Ética* – provavelmente enquanto o que ainda predomina é a ignorância das causas, a condição de nascimento dos homens, a qual, insistimos, não impede a vida de seguir seu curso.

Enquanto vistos por aquilo em que diferem, os homens frequentemente discordam. No entanto, o fato de que desejam, e de que desse desejo seguem propriedades certas, é comum a todos. O desafio que se coloca é a compreensão do que é comum naquilo em que as essências diferem. Ora, é justamente isso que a E3 se propõe a fazer. A questão do consenso comum passional deve passar pela compreensão de como os mecanismos passionais comuns a todos os homens podem levá-los à concórdia.

Essa compreensão parte justamente da aptidão humana de produzir efeitos com outras coisas, ou seja, de ser causa inadequada de seus efeitos, o que implica poder ser o homem parcialmente determinado por outras coisas. Por consequência, à proporção que outros seres determinam os atos de um homem, ele pode se ver fazendo coisas que não necessariamente favorecem sua potência de agir, mas que assim o parecem. Outrossim, e essa será a chave para compreendermos a concórdia passional, o reconhecimento que cada

homem tem dos demais como semelhantes seus pode acabar por induzi-los a atitudes consoantes. Sendo assim, aquilo que poderia levar ao afastamento entre as atitudes de um homem e o favorecimento de sua existência, a saber, sua determinação parcial por outras coisas, pode acabar por aproximá-los quando essa “outra coisa” for percebida como um semelhante. Enquanto uma pessoa se percebe como parte de uma comunidade humana – ainda que essa percepção não seja adequada –, agir em função de seus próprios interesses ou em função do interesse de seus pares pode acabar sendo uma só e a mesma ação. Quando isso acontece, os homens chegam a um consenso comum, ainda que ignorantes das causas que os levaram a isso, e ainda que esse arranjo seja precário.

Vejamos, pois, nos sete itens apresentados na próxima subseção, o detalhamento dos mecanismos afetivos que podem levar os homens a se alinharem mesmo enquanto movidos por suas paixões.

2.2.3 Mecanismos afetivos envolvidos na formação do consenso comum passional

Quanto pode a Mente?

Como vimos, a E3P6 é uma proposição geral, tão ampla quanto a de que de uma definição seguem suas propriedades, sendo essas propriedades limitadas tão somente pelo que a coisa é (*quantum in se est*) e se aplicando, é claro, também ao caso da Mente humana. Já a E3P9, também já analisada, particulariza o *conatus* para esse tipo de Mente, que é capaz de formar tanto ideias adequadas quanto inadequadas. Mas é somente na E3P12 que a Mente humana aparece inserida na rede infinita de causas e efeitos, dentro da qual seu *conatus* para imaginar *somente* coisas que aumentem a potência de agir de seu Corpo, *a partir do encontro desse Corpo com corpos externos*, pode encontrar restrições:

A Mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do Corpo. (E3P12)

O esforço da Mente, por ora considerado no registro da inadequação, é analisado não mais apenas por sua definição (a perspectiva do *quantum in se est*) mas também pela sua

interação com outras coisas, com as quais sua potência pode entrar em confronto (a perspectiva do *quantum potest*).

Sua demonstração nos informa que, se por um lado, quando o Corpo é afetado por um corpo externo, a Mente humana contempla o corpo externo como presente (pela E2P17), por outro lado (pela E2P7), quando a Mente contempla um corpo externo como presente, isto é, quando forma uma ideia de sua imagem (pelo Escólio da E2P17), “o Corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza do mesmo corpo externo”. Nesse sentido, o esforço da Mente é também esforço do Corpo, que se organiza internamente, ainda que não possa ser dito internamente determinado, para nele formar as imagens das quais a Mente tem ideia. Por isso, formar ideias de imagens de coisas que aumentam a potência de agir do Corpo *efetivamente* aumenta essa potência e, dada a equivalência entre a ordem e conexão de ideias e seus objetos, também efetivamente aumenta a potência de agir da Mente (cf. E3P11). E, assim, “a Mente, *o quanto pode*, esforça-se para imaginar tais coisas” como conclui a demonstração dessa E3P12¹⁰⁹. Justamente porque segue da essência da Mente formar ideias de *tudo* que se passa no Corpo de que é ideia (cf. E2P12), nem sempre *poderá* imaginar coisas que aumentam a potência de agir de seu Corpo ou que excluam as que a coíbem. Estando o Corpo inserido na ordem comum da natureza, alguns afetos serão tristes.

O esforço da Mente para perseverar em seu ser, pelo qual imagina coisas que imaginam aumentar sua potência, é sua própria essência (cf. E3P7). Mas, enquanto imagina, a Mente tem seu esforço também parcialmente determinado por outras coisas que a afetam ou que já a afetaram. Ora, enquanto os homens convivem, cada um deles pode ter seu esforço de imaginar o que lhe favorece a existência parcialmente determinado por coisas semelhantes às que determinam os esforços dos demais. Além disso, se os homens desejam viver segundo as leis da sociedade, é porque percebem, verdadeiramente ou não, os benefícios dessas leis como superiores aos seus malefícios e, por isso, percebem que aquiescer ao que o consenso comum determina como bom ou mau, ou seja, ao que imaginam que os demais aquiescem como bom ou mau, favorece suas existências. Portanto, verificar como chegam os homens ao consenso comum no registro das paixões implica verificar como *diferentes* homens imaginam

¹⁰⁹ Analogamente, esforça-se para imaginar coisas que excluam a existência daquelas que coíbam seu esforço de perseverar em seu ser, como demonstrará a E3P13.

que um *mesmo* conjunto de imagens, a saber, as imagens daquilo que a Sociedade discerne como bom ou mau, favorece a existência de cada um deles, de modo que cada um se esforce para afirmar essa imagem comum, mesmo que a afirmação de parte dessas imagens tolha certos desejos seus.

Acidentes de percurso

Uma vez inseridos Mente e Corpo na ordem comum da natureza, nas E3P12 e 13, o Escólio da E3P13 pode definir o Amor e o Ódio. Respectivamente, “a Alegria conjuntamente à ideia de causa externa” e “a Tristeza conjuntamente à ideia de causa externa”. Ocorre que a causa externa imaginada por um homem conjuntamente à sua Alegria ou Tristeza pode não ser a causa real de sua variação de potência, o que traz ainda outra dimensão ao *quantum potest Mens*: seu esforço de imaginar coisas que aumentem a potência de agir do Corpo pode resultar em ideias que, por si sós, não a aumentam de fato.

É disso que tratam as E3P14 (“Se a Mente foi uma vez afetada simultaneamente por dois afetos, quando depois for afetada por um deles o será também pelo outro.”) e E3P15 (“Qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de Alegria, Tristeza ou Desejo.”), proposições que embasam o estabelecimento pela Mente, enquanto percebe as coisas na ordem comum da natureza, de relações fortuitas e não necessárias entre suas variações de potência e os objetos externos, de modo que uma coisa que sozinha não teria alterado a potência da Mente “não por si, mas por acidente, será causa de Alegria ou Tristeza. E pela mesma via pode-se facilmente demonstrar que aquela coisa pode ser, por acidente, causa de Desejo” (Demonstração da E3P15).

O “acidente” estaria na variação da potência de um indivíduo associada à imagem de algo que não necessariamente altera sua potência, mas que acaba *efetivamente* o fazendo por conta da associação a outra imagem que, essa sim, tem impacto afetivo, malgrado a arbitrariedade dessa associação. Consequentemente, os acidentes afetivos permitem o distanciamento entre as necessidades de um homem e aquilo pelo que ele se esforça.

Pessoas podem desejar uma coisa porque imaginam que ela aumente sua potência, sem que essa coisa por si só seja causa desse efeito. Se todos imaginarem uma mesma coisa como causa de Alegria e se esforçarem por ela, ou se imaginarem uma mesma coisa como

causa de Tristeza e a evitarem, teremos um consenso comum – mesmo que todos estejam errados quanto à ordem necessária da natureza, ou, mais especificamente, quanto ao impacto dessas imagens em suas potências.

Transferência afetiva

Independentemente de ser ou não causa necessária de uma variação de potência nossa, aquilo que imaginamos como fonte de Alegria (isto é, aquilo que amamos) levará a um efetivo aumento de nossa potência se a contemplarmos mediante algo que afirme sua existência, ou a diminuirá caso sua contemplação seja coibida por algo que exclui sua existência, sendo o oposto verdadeiro para aquilo que imaginamos como causador de Tristeza. Com efeito, esse deslocamento de nossos afetos, segundo o qual nos alegramos com a conservação do que amamos ou com a destruição do que odiamos e vice-versa, é demonstrada nas E3P19¹¹⁰ e E3P20¹¹¹ com base nas E3P12 e E3P13, combinadas com os mecanismos da imaginação apresentados na E2P17.

Ao tomarmos como *necessárias* causas apenas *acidentais* de nossos afetos (e retomando os termos do Apêndice do *de Deo*), acreditamos agir em vista do útil que apetecemos – acreditamos dirigir livremente nossos atos em função de um fim quando na verdade estamos sendo dirigidos pela ilusão de um fim. Mais ainda: assim como podemos imaginar a ordenação das afecções de nosso Corpo, de acordo com sua inserção na ordem comum da natureza, como um encadeamento necessário, também podemos imaginar a dos objetos que associamos a nossos afetos, que imaginaremos ser, nesse caso, também invariavelmente afetados por outros objetos na mesma ordem que um dia imaginamos esses afetos, a despeito das relações que necessariamente existam entre nós e eles, e entre eles próprios. Por conseguinte, podemos vislumbrar uma situação em que aquilo que imaginamos acontecer com algo com que na realidade não precisaríamos nos importar pode passar a ser tão ou mais importante do que aquilo que necessariamente altera nossa potência de agir.

¹¹⁰ E3P19: “Quem imagina que aquilo a que ama é destruído, se entristecerá; porém se alegrará se imagina que aquilo é conservado.”

¹¹¹ E3P20: “Quem imagina que aquilo a que odeia é destruído, se alegrará.”

O que vemos aqui se esboçando é a motivação para que pessoas adotem certos comportamentos que em nada favoreçam sua existência, a não ser pela imaginação de aumento de potência que acidentalmente associaram a eles.

Objetos afetáveis

O *de Affectibus* também dá conta da situação em que enxergamos a coisa amada ou odiada como sujeita a afetos, ou seja, como capaz de se alegrar ou entristecer, como lemos na E3P21:

Quem imagina aquilo a que ama afetado de Alegria ou Tristeza, também de Alegria ou Tristeza será afetado; e cada um destes afetos será maior ou menor no amante conforme cada um seja maior ou menor na coisa amada. (E3P21)

As múltiplas possibilidades de afetos decorrentes do que imaginamos ocorrer às coisas que amamos e odiamos são desenvolvidas nas E3P22, E3P23 e E3P24, sendo que Espinosa aproveita as diferentes combinações de Alegrias e Tristezas tanto nos que amam e nos que odeiam como nas coisas amadas e odiadas para descrever, nos Escólios dessas proposições, alguns dos afetos passionais interpessoais. No da E3P22, apresenta a Comiseração (“a Tristeza originada do dano a outro”), o Apreço (“o Amor por aquele que fez bem ao outro”) e a Indignação (“o Ódio por aquele que fez mal ao outro”); e, no da E3P24, a Inveja (“Ódio enquanto é considerado dispor o homem de tal maneira que se regozije com o mal de outro e, ao contrário, se entristeça com o bem dele”). O filósofo também afirma, no Escólio da E3P23, que a Alegria que sentimos por imaginar afetado de Tristeza aquilo que odiamos dificilmente “pode ser sólida e sem conflito de ânimo”, antecipando a “flutuação de ânimo”.

O encadeamento passional é instável. Os mecanismos de transferência, deixados à própria sorte, podem levar tanto a sentirmos o que o outro sente (Comiseração, Apreço, Indignação), como o oposto disso (Inveja): na ordem comum da natureza, todos esses afetos que os homens sentem em relação a seus pares variam conforme a ordem de afecções de cada um de seus Corpos – podendo variar, inclusive, num mesmo Corpo, de modo que um mesmo indivíduo pode ora comiserar-se, ora invejar uma mesma pessoa (cf. Definição Geral dos Afetos).

De afetos específicos originam-se desejos específicos, razão pela qual poderemos argumentar que tais mecanismos de transferência podem induzir tanto a união como a desunião social de fato. É preciso investigar, portanto, o que pode estabilizar esses desejos no sentido da união. Até porque, dadas as capacidades humanas de “mover os corpos externos de múltiplas maneiras e dispô-los de múltiplas maneiras” (Postulado 6 da Pequena Física), de desejos podem seguir ações mediante as quais corpos humanos afetam outros corpos humanos, ora aproximando-os, ora distanciando-os, como exploraremos a partir do próximo item.

Do desejo ao ato

Espinosa demonstra como buscamos *fazer acontecer* o que imaginamos nos trazer Alegria – inclusive afetando outros indivíduos. É na E3P28 que vemos, pela primeira vez, nossos afetos transbordarem nossas delimitações físicas e mentais, implicando a afecção de outros corpos pelo nosso:

Esforçamo-nos para fazer que aconteça tudo o que imaginamos conduzir à Alegria; ao passo que nos esforçamos para afastar ou destruir o que imaginamos opor-se a isso, ou seja, conduzir à Tristeza. (E3P28)

Alegramo-nos simplesmente por imaginar o que nos alegra, ainda que, nos termos do Corolário da E2P17, o que nos afeta de alegria não exista nem esteja presente. E isso pode acontecer puramente por um esforço da Mente, como vimos na E3P12. Arriscamo-nos a dizer que, nesse caso, o que nos afeta de Alegria está ‘presente a nós’ apenas enquanto ‘presente em nossa realidade imaginária’. No entanto, uma vez que a ausência do que nos afeta de Alegria pode implicar uma afecção que os exclui, alegramo-nos ainda mais com a existência em ato (no sentido de presença, agora externa) daquilo que aumenta nossa potência. E, porquanto só percebemos a presença do que nos é externo pelas afecções de nosso Corpo, seu contato com o corpo presente que nos afeta de Alegria é imprescindível nesse tipo de percepção.

Nesse sentido, lemos na Demonstração da E3P28 que “esforçamo-nos, absolutamente falando, para que isso exista” (grifo nosso) ou seja (pelo Escólio da E3P9, segundo o qual o

apetite é o esforço referido simultaneamente à Mente e ao Corpo), o apeteçemos e visamos.

Como nos lembra Oliva (2016),

assim como a potência divina, da qual é parte, a potência humana é una, embora se explique pelo esforço mental de contemplar algo como existente e pelo esforço corpóreo de buscar a existência desta coisa. Ambos são, falando absolutamente, o mesmo esforço, que também podemos chamar de apetite [...]. Daí resulta que a rede afetiva antes descrita torna-se uma rede de operações, pelas quais nos esforçamos para realizar tudo que nos alegra e destruir tudo que nos entristece. (p. 260)

O esforço de imaginar da Mente expande-se ao de fazer o quanto pudermos, Mente e Corpo, para que o que nos alegra exista em ato. Vejamos, pois, como a imaginação da semelhança que os homens têm uns com os outros influencia esse esforço.

Imitação dos afetos

Quando associada a outras imagens, uma coisa pode, por acidente, aumentar a força de agir de alguém sem que seja, por si só, capaz de aumentar essa potência. Isso por uma *virtude* do Corpo, qual seja, a de reter simultaneamente vestígios de dois afetos que não guardam entre si relação necessária (cf. E2P18 e E3P14). No entanto, acidentes podem ocorrer também por uma *limitação* do Corpo.

Trata-se da mesma limitação que, como já vimos, é central no Escólio 1 da E2P40, no qual lemos que o Corpo humano, porque finito, é “capaz de formar em si distintamente e em simultâneo apenas um certo número de imagens [...] excedido o qual, estas imagens começam a se confundir.” Essas imagens que se amalgamam e suas ideias são as noções Universais, obtidas porque

se formam em simultâneo no Corpo humano tantas imagens, por exemplo de homens, que a força de imaginar é superada, decerto não inteiramente, mas a tal ponto que a Mente não pode imaginar as pequenas diferenças dos singulares (a cor, o tamanho etc. de cada um), nem o número determinado deles, e ela imagina distintamente apenas aquilo em que todos convêm enquanto o corpo é por eles afetado. (Escólio 1 da E2P40)

Os ecos dessa limitação podem ser ouvidos na E3P16¹¹², que demonstra como coisas que apenas se assemelham à causa de um afeto podem se tornar causa accidental de um afeto semelhante, justamente por convirem com as imagens dessas causas em alguma coisa. E é também a confusão de imagens em nosso limitado Corpo que reverbera na E3P27 que, ao tratar da semelhança entre nós e aquilo que nos afeta, explora as consequências afetivas de ser também o homem objeto de uma noção universal:

Por imaginarmos afetada por algum afeto uma coisa semelhante a nós e pela qual jamais nutrimos nenhum afeto, somos então afetados por um afeto semelhante. (E3P27, grifos nossos)

Assim como não ocorreu no caso da E3P16, tampouco faz a demonstração dessa E3P27 menção aos universais. Talvez porque a formação de tais noções, se por um lado segue da natureza humana enquanto imagina aquilo em que determinadas imagens convêm, por outro lado resulta daquilo que *não pode* o homem, ou seja, a sua *incapacidade* de formar imagens distintas de todos os singulares que um dia afetaram seu Corpo. Seja como for, as demonstrações dessas duas proposições não oferecem explicação alternativa sobre o que Espinosa entende por “semelhante”.

Decerto, para comprovar o que afirma a E3P27, o filósofo começa nos lembrando de como funcionam os mecanismos da imaginação, e não suas restrições: a formação de uma imagem pelo Corpo humano, apesar de externamente determinada, é algo que acontece *no Corpo*. Ou, como lemos em sua demonstração, “as imagens das coisas são *afecções do Corpo humano* [ou seja, constituições suas], cujas ideias representam corpos externos como que [veluti] presentes a nós (*pelo Escólio da E2P17*)” (grifo e colchetes nossos). No entanto, as ideias dessas afecções, ainda que sejam ideias de constituições do corpo afetado que imagina, envolvem, pela E2P16, “a natureza de nosso Corpo e simultaneamente a natureza presente de um corpo externo”.

Aqui precisamos interromper a demonstração para tirar de suas entrelinhas a limitação do Corpo humano que há pouco mencionamos. Pois é dela que decorre, assim como decorreu a formação de *universais*, o fato de que a Mente pode não dar conta, em

¹¹² E3P16: “Só por imaginarmos que uma coisa tem algo semelhante ao objeto que costuma afetar a Mente de Alegria ou Tristeza, ainda que isso em que se assemelham não seja a causa eficiente destes afetos, contudo a amaremos ou odiaremos.”

alguma medida, de perceber as diferenças entre a imagem de seu Corpo e a do corpo que o afeta. E, a depender do quanto se parecem, acabar por confundir suas naturezas. De fato, é dessa confusão que entendemos Espinosa tratar quando menciona a possibilidade de ser “a natureza do corpo externo semelhante à do nosso Corpo”, como lemos na sequência da demonstração, e é a partir dela que podemos compreender por que, caso a Mente faça essa mistura, “a ideia do corpo externo que imaginamos envolverá uma afecção de nosso Corpo semelhante à afecção do corpo externo.”

O quanto a natureza do corpo externo será percebida como semelhante à do nosso Corpo dependerá do histórico de afecções de cada indivíduo. Como lemos no Escólio 1 da E2P40,

os que mais frequentemente contemplaram com admiração a estatura dos homens, entendem sob o nome de *homem* o animal de estatura ereta; os que, porém, se acostumaram a contemplar outra coisa, formarão outra imagem comum dos homens, a saber, o homem é um animal que ri, um animal bípede, sem penas, um animal racional; e assim, quanto ao restante, cada um formará imagens universais das coisas de acordo com a disposição de seu corpo. (Escólio 1 da E2P40, grifo nosso)

Notemos que essa disposição do Corpo que imagina um homem universal não influencia apenas o reconhecimento dos *corpos externos* como humanos. Pois, pela E2P19 (tampouco mencionada na demonstração da E3P27), “a Mente humana não conhece o próprio Corpo humano nem sabe que ele existe senão pelas ideias das afecções pelas quais o Corpo é afetado”. O conhecimento do próprio Corpo vem de fora. Perceber como semelhante a nós um corpo externo é decorrência da incapacidade de imaginarmos distintamente não apenas cada corpo externo, mas também o nosso próprio.

Na incapacidade de distinguir tudo aquilo em que diferem, a Mente como que *sobrepõe* e identifica aquilo em que se assemelham, por um lado, a imagem que formamos de um outro humano, e, por outro, a que formamos de nós mesmos. Assim, imaginar a semelhança entre o Corpo externo e o nosso é, em alguma medida, *imaginar nosso corpo quando imaginamos o Corpo externo*. Em outras palavras, é imaginar aquilo em que se *assemelham* (ou ainda, imaginar aquilo em que suas imagens convêm) em vez de distintamente imaginar cada um dos corpos. E, assim, imaginar uma afecção *de nosso Corpo* quando imaginar *a afecção de um corpo externo*, como se fossem efetivamente uma mesma afecção. Pois a imagem *em nós* dessa afecção *no corpo externo semelhante*, na medida em

que afeta esse corpo externo mediante aquilo em que nos é semelhante, equivale a uma *afecção semelhante* no nosso próprio Corpo, como continua a demonstração:

Por conseguinte, se imaginarmos alguém semelhante a nós afetado por algum afeto, essa imaginação exprimirá uma afecção de nosso Corpo semelhante àquele afeto e, assim, por imaginarmos afetada por algum afeto uma coisa semelhante a nós, seremos afetados junto com ela por um afeto semelhante. (Demonstração da E3P27)

Se nunca tivermos sido afetados da mesma maneira que o corpo similar que imaginamos afetado, nossa afecção será menos semelhante: como enuncia a proposição, a similitude está não apenas nos corpos, mas também nas afecções, ou seja, na parecença entre a maneira como o corpo externo é afetado e o nosso próprio histórico de afecções.

Essa *imitação dos afetos*, denominação dada a essa estrutura afetiva no Escólio dessa E3P27, não é uma reprodução *ad amussim*, para usar uma fórmula da E5. Quanto maior a semelhança imaginada entre as naturezas envolvidas e também entre o afeto imaginado e as nossas referências afetivas, maior a semelhança entre os afetos. Porém, quando imito um afeto, experimento-o de maneira conforme à minha natureza – que apenas imaginariamente é semelhante à do outro (é como *eu* imagino o afeto no *outro*). Minha imaginação é tão real quanto meu afeto, mas diferenças entre mim e a coisa semelhante atenuam a imitação. Ou ainda, atenuam a semelhança entre os afetos. Também as imagens que excluem a afecção de nosso corpo, pela E2P17, atenuam o afeto¹¹³.

A demonstração então conclui: “Mas, se odiarmos a coisa semelhante a nós, nesta medida (pela E3P23 [segundo a qual imaginar um afeto em algo que odiamos provoca em nós afeto contrário]) seremos afetados junto com ela por um afeto contrário, e não semelhante.” Isto, apesar de não mencionado por Espinosa a essa altura, não deve dar-se sem certa flutuação de ânimo, como sugerido no Escólio da E3P23. Pensemos na Alegria imaginada na coisa odiada: sentiremos, a despeito do Ódio pela coisa, apenas por imitação, Alegria

¹¹³ Macherey, 1995, p. 261 (nota de rodapé) observa que, ao utilizar “alguém” (*aliquem*) e não “algo” (*aliquid*) na demonstração, Espinosa restringe os mecanismos dessa proposição às imagens que fizemos de afetos em, dentre as coisas possíveis, outros homens. No entanto, nada parece impedir que nos vejamos semelhantes a outros seres, ainda que parcialmente. Pensemos, por exemplo, em mamíferos que tenham olhos parecidos com os humanos: basta que confundamos essa parte dos corpos para que possamos ser afetados ao imaginarmos-los afetados, ainda que em outra parte de seu corpo menos semelhante a nós. Pois a afecção desta outra parte de seu corpo será imaginada junto com seus olhos, que confundiremos com os nossos. Em alguma medida, confundiremos nossas naturezas, o que fará com que imaginemos a nós mesmos afetados.

semelhante, ao mesmo tempo em que imaginaremos algo que afirma a coisa odiada, o que nos entristece.

No Escólio dessa E3P27, Espinosa define que a imitação dos afetos, quando referida ao Desejo, chama-se Emulação, ou seja, “o Desejo de alguma coisa gerado em nós por imaginarmos outros semelhantes a nós tendo o mesmo desejo”. Ao imaginarmos alguém desejando algo, desejamos o mesmo. Levando em conta os mecanismos recém-descritos, podemos pensar que, na Emulação, imaginamos nosso semelhante sendo afetado de Alegria por aquilo que imaginamos que ele deseja. Por desejarmos ser afetados da mesma Alegria, emulamos o Desejo de nosso semelhante: desejamos o que o outro deseja, porque o outro o deseja.

E tudo isso sem nos darmos conta. Afinal, como resume Macherey (1995), a imitação dos afetos, “nada mais é do que a projeção imaginária dos afetos de certas pessoas sobre outras pessoas, ou seja, ainda uma espécie de transferência, portanto: essa projeção ocorre de forma totalmente mecânica” (p. 187). O comentador nos atenta ainda para o fato de que o mimetismo afetivo não ocorre apenas entre dois indivíduos específicos, mas sim entre quaisquer pessoas que possam imaginar relacionar-se. Refere-se, portanto, a uma pluralidade de humanos conectados simultaneamente uns aos outros por mecanismos puramente imaginários. Como consequência, sem que aqueles que imitam afetos conheçam as causas do que lhes ocorre (nesse sentido, mecanicamente), ligam-se uns aos outros em verdadeiras *comunidades afetivas*. Na mesma medida em que os afetos de cada indivíduo de um grupo determinam os afetos de todos os demais, também os esforços de cada um são influenciados pelos de todos os outros. Como escreve Macherey:

Os desejos, nos quais cada um investe a totalidade de suas próprias potencialidades vitais [...], são, portanto, na medida em que sua manifestação está sujeita à lei da imaginação, assumidos coletivamente, e não apenas individualmente: são virtualmente portadores de um poder associativo de onde derivam [...] em qualquer nível em que se constituam, as comunidades humanas. (MACHEREY, 1995, p. 187)

O Desejo de cada pessoa em contato com outras – a despeito de afetos específicos que nutram uns pelos outros, ou mesmo a despeito de terem essas pessoas já se afetado – está submetido ao que acontece com o outro. E, assim, conclui Macherey (1995): “esta é a verdadeira base do laço social, que tem sua origem, não nos cálculos da razão, mas no

desencadeamento espontâneo de paixões submetidas apenas às regras da imaginação” (p. 187).

As confusões de nossa Mente, associadas às limitações de nosso Corpo em imaginar distintamente cada um dos singulares que o afetam, permitem que se amplie a distância entre o que desejamos e o que realmente favorece nosso esforço para perseverar em nosso ser. Basta que uma coisa, que por si só não afetaria nossa potência, se assemelhe a uma coisa que nos alegra para que imaginemos que a coisa semelhante nos alegra diretamente e se torne algo pelo que nos esforçamos. Outrossim, essa mesma limitação nossa em distinguir singulares pela via imaginativa pode ampliar essa distância ainda mais. Pois nosso conhecimento, tanto de nós mesmos como dos corpos externos, origina-se das afecções de nosso Corpo. Logo, quando as afecções referentes a nós mesmos e aos corpos externos, ou seja, suas imagens, se assemelham – o que ocorre maximamente quando o corpo externo é o de outro humano – *confundimos o que somos com o que o outro é*. E, por conseguinte, confundimos o que desejamos com o que o outro deseja. Consequentemente, podemos apetecer inclusive algo que apenas imaginamos que o outro apetece, sem que jamais tenhamos experimentado qualquer Alegria derivada dessa coisa ou de coisa semelhante, e mesmo que essa coisa, por si só, não aumente nem a potência desse outro nem a nossa. Entre nós e o que favorece nosso Desejo colocamos um intermediário – um outro imaginário – que pode tornar-se tão ou mais importante do que nós mesmos em nosso esforço de perseverança no ser, independentemente de ser esse intermediário beneficiado ou não por esse esforço nosso, até porque esse outro imaginário pode nem existir fora de nossa imaginação.

A não adequação do conhecimento que um homem tem de si mesmo e dos outros faz com que os Desejos dos indivíduos sejam interdependentes – a determinação do esforço de cada indivíduo depende de como se esforçam os demais. Tão submetidos estão os indivíduos aos seus próprios afetos como estão aos dos outros. Consequentemente, indivíduos podem acabar por se esforçar por algo que não os beneficia em si, mas que imaginam beneficiar a outrem e que, apenas porque imaginam beneficiar a outrem, imaginam beneficiar a si próprios. Seu próprio benefício real pode tornar-se, portanto, menos importante do que o benefício alheio imaginado na determinação de seus atos. Seria, em certa medida, uma

compaixão decorrente do egoísmo, ou melhor, do autointeresse do *conatus*, como expõe Macherey (1995):

compartilhar as tristezas da pessoa que se ama é assimilar aos dele os interesses de seu próprio *conatus*, que diminui quando diminui o dele; e alegrar-se com os males sofridos pela pessoa que se odeia é ainda de certa forma lutar contra a tristeza provocada por essa situação negativa e, portanto, buscar remediar a restrição imposta ao próprio *conatus*. (p. 206)

Entre a miríade de implicações que essa interconexão afetiva pode ter, o que nos importa aqui é que ela nos permite pensar que, se todos tiverem razões para imaginar que os demais se beneficiam de um certo comportamento ou opinião, poderão adotar, por conseguinte, *consensualmente* tal comportamento ou opinião.

Na medida em que podemos nos confundir com os outros, encontramos motivos pelos quais o afeto alheio pode ser nosso afeto, e o apetite alheio pode ser nosso apetite. E, assim, vemos viabilizar-se uma situação em que diferentes indivíduos, de diferentes constituições, possam desejar a mesma coisa, independentemente do efeito específico que essa coisa tenha em cada um desses indivíduos, e tudo no âmbito da inadequação-imaginação-paixão.

Contribuindo para essa situação estará o fato de que não apenas imitamos os afetos alheios, mas também, ao imaginar os outros como semelhantes nossos, imaginamos que possam ter reações afetivas semelhantes às nossas. Passemos então ao último passo que nos permitirá pensar como a teoria dos afetos exposta na Parte 3 da *Ética* pode fundamentar a formação do consenso comum sem que se saia do registro passional.

O esforço para agradar e os costumes

Ignorantes de quem somos, principiamos o conhecimento de nós mesmos pelas afecções de nossos Corpos. Dentre tais afecções, há as que nos fazem notar a essência do outro, a partir da qual tentamos moldar nossa essência, pelo menos de início. Ao imitarmos afetos, fazemos nossas a Alegria, a Tristeza e o Desejo que imaginamos alheios. Ora, se sentimos o que notamos os outros sentirem, então queremos percebê-los alegres. Logo, na medida do possível, nos esforçaremos para agradá-los. É o que encontramos na E3P29:

Também nos esforçamos para fazer tudo aquilo que imaginamos que os homens [por quem jamais nutrimos algum afeto, esclarece a nota do autor] veem com alegria e,

ao contrário, teremos aversão a fazer aquilo que imaginamos dar aversão aos homens. (E3P29, grifos e colchete nossos)

É preciso que um indivíduo já tenha sido suficientemente afetado por outros homens para que tenha formado esse universal. Daí sua capacidade de reconhecer alguém “por quem jamais nutriu algum afeto” como semelhante e, assim, amar ou odiar o que imagina que amem ou odeiem, segundo o mecanismo explicado na E3P27, pela qual começa a demonstração dessa E3P29. Espinosa também recorre ao Escólio da E3P13 para nos lembrar que, ao imitarmos afetos alheios, efetivamente nos alegramos ou nos entristecemos com a presença daquilo que imaginamos alegrar aos homens. Por conseguinte, pela E3P28, “nos esforçaremos para fazer [agir] tudo aquilo que imaginamos que os homens veem com alegria, etc.”

Imitamos os afetos alheios ou imitamos nossos próprios afetos que projetamos nos outros? Talvez uma combinação de ambos. Embora ignorantes das causas das coisas, conhecemos, ou melhor, sentimos, nossos diferentes graus de potência associados às diferentes constituições que assumimos quando das afecções pelos diversos corpos externos. Em uma palavra, sabemos quando nos alegramos ou entristecemos e o que desejamos, ainda que desconheçamos as causas de tudo isso. Num primeiro momento, não seria de admirar que imaginássemos que o que alegra os homens é aquilo que nos alegra, apenas porque imaginamos que isso nos alegra e vemos os homens como nossos semelhantes. No entanto, conforme aumenta a convivência de um indivíduo com outros em uma sociedade, e, por conseguinte, com homens por quem “jamais nutriu qualquer afeto”, aumenta também a percepção, por esse mesmo indivíduo, dos demais sendo afetados de Alegria ou Tristeza por causas variadas, ainda que apenas imaginadas por esse indivíduo observador. Todavia, para que um indivíduo se alegre com algo que imagina alegrar os demais, é preciso que essa imaginação efetivamente o alegre, ou seja, é preciso que seu Corpo e Mente efetivamente adquiram uma constituição de maior potência. Ora, a mera imaginação de uma constituição alegre *no outro* nos evoca a memória de *nossa própria* constituição alegre. Se imaginamos essa constituição no outro associada a uma causa externa, ainda que essa causa externa por si só não nos alegre, nos esforçamos para que essa causa externa exista e afete o outro de alegria, evocando nossa própria constituição alegre. Ainda buscando nossa própria Alegria, passamos a nos esforçar por algo que imaginamos alegrar ao outro.

Saímos da situação em que um indivíduo deixa de notar apenas o que o afeta para aquela em que, *na busca por ampliar suas condições de aumento de potência*, passa a atentar também para o que pode afetar outros seres que, por sua limitação imaginativa, reconhece como semelhantes, *ainda que nunca o tenham afetado*. Em outros termos, o indivíduo sai da situação em que apenas suas experiências importam, para observar, e assim, também fazer suas, as experiências da vida em sociedade, incluindo os *costumes comuns*. Esforçar-se-á para fazer algo que observa outros fazendo, simplesmente porque os outros fazem: *por costume*. Por costume, e sempre no esforço de perseverar em seu ser, cada membro da sociedade pode acabar por fazer coisas que não são causas necessárias de alegria, nem das suas próprias, nem das dos outros individualmente, mas que podem tornar-se causa de aumento de potência de cada um quando realizadas coletivamente. É o que detalharemos a seguir.

2.2.4 Das palavras aos costumes, dos costumes ao consenso comum

Como observamos no capítulo anterior, o gérmen de um consenso comum baseado apenas em paixões humanas pode ser encontrado no Escólio da E2P18, que agora revisitaremos com vistas a analisá-lo levando também em consideração os elementos afetivos que acabamos de examinar. Analisamos como, para ilustrar o funcionamento da memória (“alguma concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, a qual ocorre na Mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano”), Espinosa nos trouxe um elemento da formação da linguagem. É dado o exemplo de um Romano que, por ter ouvido muitas vezes a palavra *pomum* enquanto via um fruto, acabou associando o pensamento dessa palavra ao desse fruto, ainda que som e objeto não tenham nenhuma semelhança, sendo que tudo que têm em comum é o fato de terem afetado o corpo desse mesmo homem muitas vezes.

Apesar de a concatenação de imagens pelo Corpo e de suas ideias pela Mente de um homem ser uma aptidão comum a todos eles, as associações específicas de imagens que cada pessoa faz varia conforme “a ordem e a concatenação das afecções do seu Corpo”, e acaba

se cristalizando “conforme o costume [consuetudo] de cada um ordenou as imagens das coisas no corpo” (Escólio da E2P18, grifo nosso)¹¹⁴.

A idiosincrasia inerente à formação de imagens, que se transmite à instauração de memórias, também marca a formação de universais que, como lemos no Escólio da E2P40, “não são formadas por todos da mesma maneira, mas variam em cada um conforme a coisa pela qual o corpo foi mais frequentemente afetado e que mais facilmente a Mente imagina ou recorda”. Como escreve Chauí (2016),

No caso dos seres humanos, a singularidade corporal, suas disposições (ou seus hábitos e costumes), as condições aleatórias em que se dão os encontros com outros corpos e a repetição de certas afecções determinam a variação da força ou da fraqueza de uma imagem e, portanto, das ideias imaginativas na mente. (p. 262¹¹⁵, grifos nossos)

É fácil constatar que as singularidades corporais e as condições aleatórias em que corpos se encontram nunca serão iguais para dois humanos. No entanto, não há razões, pelo menos até agora, para pensarmos que diferentes pessoas não possam adotar os mesmos *hábitos e costumes* e, com isso, encontrar outros corpos de maneira pelo menos *semelhante*.

Com efeito, se a todo e qualquer Romano ocorre a imagem de um fruto quando imagina a palavra *pomum*, podemos dizer que uma relação aparentemente arbitrária entre

¹¹⁴ O costume [*consuetudo*] mencionado nesse Escólio é traduzido como Hábito [*Habitude*] por Bove (1996), para quem, a despeito da aparência, não é o comportamento adquirido pela repetição de um evento, e sim uma aptidão do Corpo, mediante a qual, de forma parcialmente ativa, “estabelece ligações, forma arranjos [*agencements*], continuidades, unidades” entre suas díspares afecções (p. 20). O Hábito boveano é “um duplo mecanismo de contração [*contraction*] [...] de afecções simultâneas ou sucessivas, e de reconstituição reflexiva dos eventos pela memória e pela razão humana”, algo além da memória, essa sendo a “simples impressão passiva de associações já existentes na realidade e se reforçando em nós por sua repetição” (p. 23). O hábito estaria, na *Ética*, exemplificado no Escólio da E2P44, em que um menino imagina diferentes pessoas associadas a diferentes posições do sol. Para Bove, esse Escólio não trata apenas de corpos percebidos simultaneamente, e sim de uma sucessão de eventos sobre os quais o menino reflete a partir de um deles apenas, reconstituindo-os em sua independência, unidade e oposição (cf. p. 21) – ainda que, observemos, estejam todos associados por um mesmo sol, justamente o elemento que concatena as memórias. De qualquer forma, se, por um lado, levaremos em conta o alerta de Bove para a complexidade dos processos derivados da memória, sendo o Hábito a “memória fundamental pela qual o tempo se constitui (como duração essencial) e pela qual a vida mesma se perpetua como necessidade repetitiva (ou como hábito de viver)” (p. 135), por outro trataremos o hábito (ou costume [*consuetudo*]) de outra maneira, por entendermos esse processo como puramente imaginativo e compreensível apenas por mecanismos passionais. Ainda que envolvam comparações entre imagens, consistem na só apreciação de afecções corporais e suas associações, de acordo com a ordem de sua formação no Corpo, sem que a *necessidade* dessa ordem precise ser levada em consideração, e, nesse sentido, sem envolver a razão ou o entendimento. Assim, trataremos o costume como a cristalização de certas memórias que um indivíduo forma e que podem ser reforçados quando cristalizados também por seus pares, tornando-se, assim, um costume comum, como detalharemos nos itens a seguir.

¹¹⁵ Parte II, Capítulo 3, 2. A mente internamente disposta, a. O conhecimento do comum.

dois universais se cristalizou como um costume comum, ou seja, como uma ordenação de ideias que, apesar de nenhuma relação necessária guardarem entre si, repete-se em vários homens. Afinal de contas, caso essa associação não estivesse consolidada, não seria compartilhada, ou seja, decifrada por outros Romanos. O costume comum, mesmo sem seguir a ordem do intelecto, “que é a mesma em todos os homens” (Escólio da E2P18), parece se sobrepôr às acidentalidades individuais envolvidas tanto na formação de memórias como na de universais.

Àquela altura da E2, ainda não haviam sido apresentados elementos para embasar a perenidade e coincidência de certas concatenações de imagens e não de outras. O *costume* foi tomado como um dado, seja nas memórias da E2P18, seja nos universais da E2P40 (similarmente, veremos ser o *consenso comum* tomado como um dado no Escólio 2 da E4P37). Mas as noções apresentadas na E3 nos permitem agora conjecturar sobre a causa da fixação e compartilhamento de uma associação, ou, se quisermos, da cristalização de um costume comum, sobre a qual fundamentaremos a gênese de um consenso passional.

Senão vejamos. Dado o acréscimo que a E3P14 traz à E2P18, a saber, o caráter afetivo da memória, sabemos agora que um Romano, ao imaginar a palavra *pomum*, vai não apenas imaginar visualmente um fruto como também perceber eventuais variações em sua potência a que tais imagens desse fruto pode um dia ter sido associado. Os afetos envolvidos na imagem de um fruto também estarão envolvidos na imagem da palavra *pomum*.

Além disso, o ouvir a palavra *pomum* por um Romano implica o dizer a palavra *pomum* por outro Romano. Portanto, alguma razão há para que um Romano repita tal palavra quando se refere a tal objeto. Sabemos ainda que uma coisa qualquer se esforça para perseverar em seu ser, o que, nos termos da Demonstração da E3P7, é seu esforço para fazer algo [*quidquam*], o que quer que seja: os Romanos repetem essa associação porque acreditam que isso de alguma forma favoreça seus esforços para perseverar em seus seres.

Sem nos aventurarmos nos detalhes envolvidos na formação da linguagem, especulemos apenas que alguém, num dado momento, associou um som a um determinado objeto e passou a se referir a tal objeto entre seus pares utilizando-se desse som. Talvez, a princípio, o som e o objeto apresentassem alguma correlação óbvia (como no caso de o objeto produzir som semelhante em determinadas circunstâncias), o que facilitaria a associação de um a outro. Seja como for, o ponto é que, em algum momento, a associação, não apenas em

seu aspecto cognitivo, mas também no afetivo, contribuiu para o aumento da potência de quem a fez, propiciando sua repetição. Caso a correlação entre som e coisa tenha sido evidente, como propusemos ilustrativamente, ou ainda, diretamente apontada aos demais por quem fez a associação inicialmente, prontamente a palavra teria sido decifrada pela imaginação de um interlocutor que a ouvisse, facilitando o esforço de quem a utilizou em se fazer entender, alegrando-o, qualquer que tenha sido a motivação desse esforço, motivação que de maneira nenhuma precisava ter sido conhecida por quem se esforçava¹¹⁶.

Tanto mais o uso da associação entre som e palavra tenha favorecido o esforço de alguém, tanto mais esse alguém a conectou a um aumento de sua potência e tanto mais recorrerá a essa associação de imagens em seus esforços futuros. Tanto mais uma pessoa repete essa associação, tanto mais outras pessoas ao seu redor a imaginam. E, ao observarem aquele que a usa, imaginam que tal usuário se alegra por ser compreendido e por obter o que queria ao expressar a associação, e, portanto, se esforçam para imitar a associação quando desejarem algo semelhante. E assim, à proporção que mais pessoas fazem a mesma associação, mais pessoas passam a conhecê-la e, dado o favorecimento que sua reprodução traz ao esforço de cada um em perseverar em seu ser, terminam por adotá-la, reforçando sua propagação, ainda que novos usuários não reconheçam de imediato a semelhança que motivou a concatenação original.

Para um Romano, ter ouvido muitas vezes o som *pomum* concatenado à visão de um fruto fez com que associasse as duas imagens. Pelo mesmo mecanismo associativo, podemos pensar que, cada vez que esse Romano desejou um fruto, imaginou sua forma e, simultaneamente, a palavra *pomum*. E, num *esforço* para que a presença dessa fruta se lhe tornasse real, ou, nas linhas da E3P28, existisse em ato, fez o que para isso podia seu Corpo, e, assim, pronunciou tal palavra para alguém em condições de lhe oferecer, o que, tendo ocorrido, alegrou-o, num afeto que se fixou à associação das imagens. Este processo seria continuamente repetido toda vez que o Romano imaginasse que um fruto aumentaria sua

¹¹⁶ Poderíamos elucubrar um exemplo que evoca a constante reinstauração da linguagem entre os humanos, ainda que provisoriamente: o caso de um bebê que num dado momento emite um som qualquer para referir-se a um objeto de seu desejo, som esse que seu cuidador interpreta de acordo com a intenção do bebê, contribuindo para a fixação entre som e objeto (mesmo que o som não seja o “nome comum” do objeto de acordo com a linguagem corrente, pode tornar-se comum entre cuidador e bebê), nas linhas do que acabamos de escrever.

potência e, portanto, se esforçasse para obtê-lo. Talvez a associação não tenha sido sempre tão imediata entre os Romanos, talvez outras já tenham existido em seu lugar. Mas o ponto é que, tornando-se comum entre algumas pessoas, a associação, por favorecer o esforço de perseverança no ser de cada indivíduo, acaba por se propagar, por mecanismos puramente afetivos.

Da linguagem aos demais costumes

Analogamente, podemos pensar em outros costumes que não os da linguagem surgindo e se propagando por disposições passionais. Podemos cogitar, por exemplo, que um determinado ato, em determinadas circunstâncias, alegrava quem o executava – mesmo que a associação entre o ato e sua alegria fosse apenas acidental. Poderia ser o caso, por exemplo, da repetição de uma certa frase, em determinadas circunstâncias, para melhorar o resultado de um trabalho, como o de um plantio – os cultos a um Deus “para que este Ihe tivesse afeição acima dos demais e dirigisse a natureza inteira para uso de seu cego desejo e de sua insaciável avareza”, como lemos no Apêndice do *de Deo*¹¹⁷. Pode ser que a associação imaginária entre uma frase e um resultado esperado tenha sido feita uma vez por ter esse resultado se materializado após ter sido proferida tal frase, quaisquer que tenham sido as causas reais desse êxito. Pode ser que a associação tenha sido inicialmente feita num contexto de forte impacto afetivo – numa situação imaginada como uma “miraculosa revelação divina”, contemplada com Admiração¹¹⁸, o que contribuiu para sua adoção inicial. Apesar da causa precisa dessa associação inicial, o importante é que entendamos como os mecanismos baseados no mimetismo afetivo que analisamos até agora fundamentam a cristalização de associações acidentais de ideias num indivíduo e também sua propagação num determinado grupo de homens.

Podemos conjecturar que, pelas razões mencionadas ou outras quaisquer, desde que envolvam o favorecimento do esforço para perseverar no ser, um grupo restrito (ou mesmo um indivíduo apenas) se acostuma a uma determinada associação de imagens, e se esforça

¹¹⁷ Com o auxílio da E3P50, veremos os presságios e superstições como tipos de hábitos que se formam por processos semelhantes ao aqui descrito. De maneira mais ampla, analisaremos também a revelação como origem de um costume, a religião, no próximo capítulo.

¹¹⁸ Voltaremos a explorar a relação entre admiração e religião no próximo capítulo.

para fazê-la acontecer. Outras pessoas que não tenham sido afetadas por aquilo que motivou a fixação da concatenação no grupo inicial podem imaginar que essa concatenação alegra aqueles que a praticam, e, por isso, nas linhas da E3P29, passam a praticá-la também (alternativamente, podem imaginar que a conexão afasta certa tristeza, e, analogamente, imitá-la). Passam também a ser imitados por outros que os observem. Sendo assim, um determinado costume que aumentou a potência de determinadas pessoas num determinado momento passa a ser imitado e a aumentar a Alegria dos que os imitam apenas pela imaginação dessa Alegria originária. Tal propagação ocorre ainda que nenhuma das pessoas que tenham tardiamente adotado o costume saibam a razão de fazê-lo, ou que a associação inicial lhes faça qualquer sentido afora o de ser um costume que imaginam alegrar os demais e que, portanto, se esforçam para imitar.

Ademais, alguém, ao adotar um costume, alegra-se não apenas por imitar a Alegria que imagina naqueles que já adotavam a prática. Com efeito, a imaginação da Alegria associada ao costume é motivo para que se esforce para adotá-lo. Mas também o é a imaginação de que *sua* adoção do hábito é algo que alegra *aos outros*. Pois caso esse esforço seja exitoso, sua Alegria será oriunda não apenas da imitação da alegria alheia, mas também do fato de se imaginar sendo a causa dessa Alegria (cf. E3P30).

Ao fazermos algo que imaginamos alegrar aos outros, associamos nossa imagem à da Alegria alheia, que também é nossa à medida que imitamos essa Alegria imaginada nos outros. A imagem que fazemos de nós mesmos, a partir da consideração alheia, torna-se o objeto (isto é, a causa “externa” associada) de nossa própria Alegria, motivação adicional para que alguém adote um costume que observa no grupo com o qual convive – segue-o também porque imagina que esse *seu* comportamento alegra os demais seguidores.

Dos costumes ao consenso comum

Ao tratar da propagação de um costume com base em processos passionais, estivemos, no fundo, a lidar com o compartilhamento, por diferentes indivíduos, de associações acidentais entre determinadas imagens e determinados afetos ou, mais precisamente, entre imagens e Alegrias ou Tristezas, ou ainda, com noções de “bem” e “mal”, conforme apresentadas no Escólio da E3P39:

Por bem entendo aqui todo gênero de Alegria e, além disso, o que quer que conduza a ela, sobretudo o que satisfaz a carência, seja ela qual for. Por mal entendo todo gênero de Tristeza, sobretudo o que frustra a carência. (E3P39, Escólio)

O compartilhamento de associações entre imagens e Alegrias ou Tristezas é também o compartilhamento da associação entre imagens e as ideias de bem ou mal ou, em outras palavras, a construção de um consenso comum sobre aquilo que é bom ou mau¹¹⁹.

“Nada é dado no estado natural que seja bom ou mau pelo consenso de todos” (Escólio 2 da E4P37). Por isso, “não pode ser concebido o pecado no estado natural, mas certamente no estado Civil, onde o que é bom ou mau é discernido pelo consenso comum e cada um tem que obedecer à cidade” (*ibid.*). Quando os homens convivem, começam a imitar os afetos alheios e conseqüentemente, os desejos e, portanto, os atos alheios. Homens que compartilham costumes, ainda que por motivações totalmente passionais, já iniciaram, em alguma medida, a saída do estado natural. Chegaram a um consenso comum sobre o bem e o mal, a base do estado Civil, ainda que nenhuma consciência tenham disso. Mas isso é só o começo, como veremos a seguir.

2.3 A instabilidade do consenso comum passional

2.3.1 Desejos instáveis

A possibilidade de que se alcance um consenso comum em bases passionais não implica que esse consenso comum será estável e definitivo. Daí a diferença entre chegar a um consenso comum e fundar uma Cidade, ainda que esta última possa, por tudo que já foi visto e ainda veremos, sustentar-se em noções de bem e mal apenas acidentais.

É verdade que as projeções, transferências e imitações afetivas apresentados na E3 nos permitiram ponderar sobre as causas do compartilhamento de um costume, isto é, sobre o porquê de atos individuais tornarem-se atos sociais, fundamentando uma forma de *consenso comum*. Contudo, devemos também notar que cada vez que Espinosa apresenta

¹¹⁹ Voltaremos às noções de bem e mal e seu uso na E4 em nosso quarto capítulo.

construções afetivas que nos permitem pensar que os homens, guiados pelos afetos-paixão, tenderiam à concórdia, apresenta na sequência as razões pelas quais seu acordo, baseado apenas na imaginação, é instável. O que não é de todo surpreendente, uma vez que a imitação dos afetos, pedra angular desses maquinismos todos, alicerça-se em solo movediço: a limitação humana em imaginar cada coisa em sua singularidade, e, a partir daí, ver nos outros seus próprios afetos ou julgar pelo seu o temperamento [*ingenium*] alheio (cf. Apêndice do *de Deo*). Com efeito, a discórdia em torno da associação de imagens que cada um faz à sua maneira já é apontada na própria E2, no Escólio de sua proposição 47, tendo como exemplo a dificuldade envolvida na conversão de ideias em signos, conversão da qual surgem os problemas de comunicação, como analisamos no capítulo anterior.

Sempre haverá, em alguma medida, semelhança entre imagens (lembremos da noção transcendental de *ente*, descrita no Escólio 1 da E2P40) e mais ainda entre as imagens que formamos dos humanos, entre as quais incluímos a nossa própria. Ao longo de uma vida, pessoas terão sido causas de múltiplas Alegrias e Tristezas de outras pessoas. Logo, em algum grau, a Alegria causada por uma pessoa pode ser projetada em outra que, por si só, seria causa de Tristeza e vice-versa (cf. E3P17). Com efeito, já sabemos que as coisas não são odiosas ou amáveis em si mesmas. Se uma coisa é causa de Tristeza, a odiamos enquanto [*quatenus*] com este afeto a imaginamos (cf. Escólio da E3P13, grifos nossos). Além disso, enquanto imaginamos ter algo semelhante a outra que costuma nos afetar “com um igualmente intenso afeto de Alegria, nós a amaremos com um igualmente intenso afeto de Alegria” (Demonstração da E3P17). E, assim, podemos odiar e amar uma mesma pessoa, enfrentando o que Espinosa denomina *flutuação de ânimo* (cf. Escólio da E3P17).

Numa sociedade, múltiplas partes de múltiplos humanos afetam múltiplas partes de múltiplos humanos de maneiras diferentes a cada encontro. A simples existência dos esquemas afetivos até aqui apresentados apenas *viabiliza* o alcance de algum grau de concordância afetiva em meio ao sem-número de afecções correntes, mas de maneira nenhuma *garante* que essa concordância ocorra sempre e de maneira estável. Nesse sentido, vejamos como as proposições da E3 nas quais identificamos as estruturas afetivas envolvidas na formação do consenso comum passional estão permeadas por dissenso.

A E3P29 foi a proposição que descreveu o mecanismo afetivo que fundamenta o esforço para agradar os outros, mediante o qual vimos como as condutas de um indivíduo

podem ser determinadas por um costume comum, pois, enquanto se esforça para agradar os outros, um indivíduo pode ter seus atos motivados por hábitos da sociedade. Entretanto, vemos no Escólio dessa mesma proposição ser aventada a situação contrária. Se por um lado o Escólio apresenta o esforço de fazer ou se abster de fazer algo só para agradar os homens, esforço que Espinosa denomina *Ambição*, por outro lado também nos alerta que por conta desse Desejo, podemos agir “tão imponderadamente para agradar o vulgo que, com dano para nós ou para outros, fazemos ou nos abtemos de fazer alguma coisa” (grifo nosso).

Situação semelhante acontece na E3P30. Identificamos na proposição a possibilidade de a Alegria que alguém sente por se imaginar causa da Alegria alheia ser algo agregador. No entanto, em seu Escólio, ao apresentar o *Contentamento consigo mesmo*, “a Alegria conjuntamente à ideia de causa interna”, Espinosa imediatamente nos alerta para o fato de que “pode acontecer que a Alegria com que alguém imagina afetar os outros seja somente imaginária e como (*pela E3P25*) cada um se esforça para imaginar sobre si tudo que imagina afetá-lo de Alegria, logo facilmente pode acontecer que o glorioso seja soberbo e imagine ser agradável a todos quando, de fato, é para todos molesto”.

Essa ambiguidade é também a tônica da E3P31¹²⁰. Com base na imitação dos afetos (E3P27), a proposição demonstra que o amor que temos a algo é reforçado pela imaginação de que outros também amam esse mesmo algo, mas é reduzido se imaginamos que o que os outros sentem é aversão a esse algo (mais precisamente, a aversão que imaginarmos terem os outros a algo que amamos será imitada, resultando em flutuação de ânimo). Consequentemente, Espinosa afirma que “cada um, o quanto pode, se esforça para que os outros amem aquilo que ele ama e odeiem aquilo que ele odeia” (Corolário da E3P31)

Poderíamos arrazoar que um costume bem disseminado retroalimenta sua perenidade – pessoas que amam um determinado costume terão esse Amor (e o próprio costume) reforçado ao observar que os outros a ele também aderem. Também se esforçariam para que os dissidentes igualmente o adotassem, a fim de eliminar sua própria flutuação de ânimo. No entanto, é a desordem social que o filósofo evoca no Escólio dessa E3P31. Talvez

¹²⁰ E3P31: “Se imaginamos que alguém ama, ou deseja, ou odeia algo que nós próprios amamos, desejamos ou odiamos, então amaremos, desejaremos ou odiaremos com mais constância a coisa. Se, porém, imaginamos que alguém tem aversão a algo que amamos ou o contrário, então padeceremos de flutuação do ânimo.”

para especificar os possíveis danos decorrentes da Ambição, mencionados no Escólio da E3P29, o autor afirma que:

cada um por natureza apetece que os outros vivam conforme seu engenho, e vemos também que, enquanto todos igualmente o apeteçam, igualmente são impedimento uns para os outros e, enquanto todos querem ser louvados ou amados por todos, são odiados uns pelos outros. (Escólio da E3P31)

A E3P32¹²¹, por seu turno, trata de uma situação em que da imitação dos afetos pode seguir apenas a competição entre indivíduos. É aquela em que homens desejam uma coisa que só pode ser possuída por um deles. Como lemos em sua demonstração, pela imitação dos afetos, esse Desejo será imitado, mas a limitação na partilha dessa coisa faz com que sua posse por um impeça seu desfrute por outro. Por conseguinte, os excluídos se entristecem com a ausência da coisa desejada e se esforçam para que os possuidores a percam, tornando-se contrários uns aos outros. É verdade que muitos costumes não se enquadrariam diretamente nessa situação de exclusividade (podendo ser compartilhados por todos). De qualquer maneira, o efeito desagregador da existência de bens exclusivos não pode ser negligenciado. Como lemos no Escólio dessa E3P32, “por natureza, a maioria dos homens está constituída de tal maneira que se comiseram dos que estão mal e inveja os que estão bem, e (pela E3P31) com um ódio tanto maior quanto mais amam a coisa que imaginam ser possuída pelo outro”. Porém, ainda mais importante nesse Escólio é justamente a observação explícita acerca da ambiguidade dos mecanismos afetivos em termos de seus impactos na coesão social: “da mesma propriedade da natureza humana da qual segue que os homens são misericordiosos, segue também que são invejosos e ambiciosos”. A propriedade? Justamente a imitação dos afetos.

2.3.2 Em busca de um lastro para paixões

Nosso esforço essencial em afirmar o que nos alegra, combinado à nossa limitação em distinguir indivíduos e à nossa capacidade de concatenar afecções, torna-nos propensos tanto a odiar como a amar o próximo, enquanto esse esforço se basear apenas na *imaginação*

¹²¹ E3P32: “Se imaginamos que alguém goza de uma coisa que só um pode possuir, nós nos esforçaremos para fazer com que ele não a possua.”

individual irrestrita. Com efeito, enquanto imitamos afetos de outros indivíduos, mesmo daqueles que não nutrem por nós afeto nenhum, e não encontramos para nossa variação de potência nenhuma causa aparente, imaginamos que os indivíduos que contemplamos são a causa de nossa constituição alterada e, assim, dirigimos nosso afeto imitado àquele a quem imitamos, o que vale tanto para a situação em que nos imaginamos odiados (cf. E3P40) como para aquela em que nos sentimos amados (cf. E3P41) sem causa alguma.

No entanto, também vimos que, na medida em que os homens convivem, a imitação dos afetos, combinada ao decorrente esforço para agradar aos outros (a *Ambição*), pode fazer com que determinados hábitos sejam imitados e propagados num dado grupo, convertendo-se em costumes sociais, que podem acabar se tornando balizadores da imaginação individual, constituindo, assim, um lastro a estabilizar o consenso comum passional. Tais costumes podem, aos olhos de todos que a ele aderem, servir como justificativa para determinados comportamentos e mitigar a hipótese de que aquele que imaginamos nos odiar ou amar não tem motivo para isso – “agiu por costume, afinal de contas”, podemos pensar. Contudo, é preciso que “aquilo que agrada aos homens” sejam costumes comuns bastante claros para que a *ambição* ou o *contentamento consigo mesmo* baseado na imaginação sejam agregadores, de modo que os comportamentos alheios sejam por tais costumes justificados sem que terminem como objeto de nossa Ira ou Vingança (cf. Escólio do Corolário 2 da E3P40). Uma possibilidade de que tal clareza seja verificada reside numa origem “religiosa” dos costumes, baseada, como já sugerimos, numa forte carga afetiva associada a uma revelação. Essa possibilidade será explorada em nosso próximo capítulo. Outra seria a de regras sociais aprimoradas a partir dos ditames da razão, aprimoramento que faria com que essas regras verdadeiramente aumentassem a potência daqueles que as seguem, conjectura à qual voltaremos ao final deste capítulo e que retomaremos em nosso capítulo final.

Matheron e o comércio

Uma terceira possibilidade, que agora apresentaremos, é a aventada por A. Matheron, em seu *Individu et communauté chez Spinoza*, de 1988, com o qual travaremos extenso diálogo aqui e em nosso quarto capítulo. Trata-se da hipótese de que a criação e consolidação de vínculos sociais a partir de hábitos tenha se fundamentado em relações comerciais (cf.

MATHERON, 1988, p. 202 *et seq.*). Para fundamentar essa possibilidade, o autor parte da análise das proposições 40 e 41 da E3, que tratam, respectivamente, do espelhamento de afetos tristes e do espelhamento de afetos alegres. Tratando do primeiro desses espelhamentos, Matheron supõe que um indivíduo X, sem se dar conta, entristeça outro indivíduo Y, o qual, por isso, odeia X e se esforça para prejudicá-lo. Ainda que X não nutrisse nenhum afeto por Y, é então contagiado pelo ódio de Y e também se entristece, imaginando ser Y a causa dessa tristeza (pois o caso de X se imaginar causa dessa Tristeza que sente Y e se envergonhar disso seria raro, cf. Escólio da E3P40, ainda que possa resultar de certos condicionamentos político-religiosos). Consequentemente, X agora odeia Y e se esforça para prejudicá-lo. X e Y entram, assim, num ciclo de *vinganças mútuas*.

No entanto, esse ciclo pode se inverter. Ainda que Espinosa não desenvolva explicitamente essa inversão, Matheron conjectura a hipótese de que pode chegar um instante em que um dos dois inimigos, digamos, X, passe a temer as consequências do ódio que se acumulou em seu adversário, “quando ele passa a esperar represálias tão atrozés que prefere momentaneamente retroceder [*composer*]” (MATHERON, 1988, p. 203). Seu inimigo Y pode então perceber que pode ter ido longe demais e manifestar disposições pacíficas. O ódio recíproco converte-se assim em amor. Esse ciclo de “reciprocidade positiva” (*ibid.*, p. 204) não precisa ter sido forçosamente precedido por um ciclo negativo. Uma pessoa pode ter beneficiado a outra apenas por *Ambição* [*ambition de gloire*] ou por *Misericórdia* [*pitié*]. De qualquer maneira, desse benefício mútuo,

nasce o *reconhecimento*, um sentimento simétrico e inverso de vingança: X e Y, agora, amam-se mutuamente; eles se esforçam para dar alegria um ao outro, assim como uma vez tentaram retribuir o mal com o mal. O vínculo inter-humano passa a ser assegurado por um sistema de dádivas e contra-dádivas [*de dons et de contre-dons*] que se reproduz constantemente, sujeito ao respeito pelos parceiros da tríplice obrigação de dar, receber e retribuir. (*ibid.*, p. 204, itálicos do autor)

Matheron conclui que, entre os ignorantes, o Reconhecimento não seria, na maior parte do tempo, nada além de um mero comércio, respaldando-se também no Escólio da E4P71¹²² (cf. *ibid.*, p. 205). O autor argumenta, no entanto, que isso não significa que esse reconhecimento comercial não seja um tipo de amor: “segundo a definição espinosana

¹²² “O Reconhecimento que os homens que são conduzidos pelo Desejo cego têm uns pelos outros é no mais das vezes antes um negócio ou uma arapuca do que reconhecimento.”

[*spinoziste*] desse afeto, eu amo necessariamente o comerciante que me fornece os objetos que desejo. E se essa apreciação é pejorativa para o reconhecimento passional, ela é laudatória para o comércio. Essa é a atividade pacífica por excelência¹²³.” (*ibid.*, p. 205)

Graças ao comércio, cada um

se sente solidário a todos, cada um sente que seu enriquecimento pessoal depende da prosperidade daqueles com quem ele tem relações de negócios, [sejam eles] clientes ou fornecedores, credores ou devedores; no limite, se a rede de trocas é suficientemente densa, a unanimidade nacional pode dela nascer. (*ibid.*, p. 205)

Com efeito, é desse ciclo de relações comerciais que Matheron vê nascerem os hábitos que fundamentam a existência de uma opinião pública (cf. *ibid.*, p. 302 *et seq.*)¹²⁴. Retomando a hipótese de que a Misericórdia ou a Ambição incitam num indivíduo o desejo de auxiliar a outro, escreve:

Se um indivíduo X favorecido pelo acaso vê um indivíduo Y em necessidade, ele deseja, por Misericórdia ou Ambição, obter para ele o que lhe falta; e se nada o impede, ele o faz, de acordo com suas habilidades. (*ibid.*, p. 302)

Como o autor já havia afirmado, a ajuda de X a Y faz com que Y ame X e retribua a ajuda recebida. Todavia, o comentador agora acrescenta que a retribuição de Y a X é viável, uma vez que X o dispensou de parte de seu trabalho. Assim, X

começa a amar Y, cuja companhia o beneficia, o que o leva a renovar os benefícios que lhe dera da primeira vez; e Y faz o mesmo. Inicia-se assim um ciclo de reciprocidade positiva, o comércio e a divisão do trabalho se instauram de forma embrionária e o laço social assim criado consolida-se pelo hábito. (*ibid.*, p. 302, grifo nosso)

¹²³ O autor cita como embasamento dessa afirmação também o art. 31 do Capítulo 8 do TP, no qual Espinosa escreve que os emolumentos dos Senadores de uma Aristocracia devem incluir “uma centésima ou uma quinquagésima parte das mercadorias exportadas do estado para outros países ou importadas de outros países para o estado. Porque não há dúvida de que, desse modo, eles defenderão tanto quanto puderem a paz e nunca tentarão arrastar a guerra”, assim como o art. 8 de seu Capítulo 7, no qual Espinosa afirma que, numa Monarquia, nenhum cidadão deve possuir bens imóveis pois, “assim, será quase igual para todos o perigo originado pela guerra, uma vez que todos, por causa do lucro, se dedicarão ao comércio, ou emprestarão o seu dinheiro uns aos outros, se, como outrora entre os atenienses, for promulgada uma lei que proíba a cada um emprestar o seu dinheiro a juros, a não ser aos habitantes do país, devendo por isso tratar de negócios que estão interligados ou que requerem os mesmos meios para se desenvolver.”

¹²⁴ Assim como não buscamos, nas seções anteriores, determinar as causas precisas da formação de um costume particular, o comentador francês tampouco precisa a razão inicial pela qual um indivíduo específico auxilia um outro, ou os hábitos específicos que desse auxílio decorrem, apenas os mecanismos afetivos que os embasam.

Um caso específico dessas relações de troca é o comércio de proteção. Matheron então expande a análise das relações de auxílio e hostilidade mútuos de dois para muitos indivíduos que se encontram com frequência (cf. *ibid.*, p. 321 *et seq.*). Notemos que sua análise trata de indivíduos que se encontram em estado natural, ou seja, sem que haja uma Sociedade “que reivindique para si o direito que cada um tem de se vingar” (Escólio 2 da E4P37), e, portanto, tampouco regras comuns mediante as quais se pode dizer que um indivíduo beneficia ou prejudica outro. Nessa situação, supõe que um indivíduo Y se encontre num ciclo de reciprocidade positiva em vias de se tornar negativa com alguns indivíduos X_i , X_j etc; e com outros X_m , X_n etc., negativa, mas em vias de se tornar positiva. Assim,

a qualquer momento, Y tem tantos inimigos quanto amigos, os últimos ajudando-o a lutar contra os primeiros em reconhecimento por seus serviços passados e na expectativa de seus serviços futuros; mas nunca são os mesmos: todo X, para Y, é alternadamente inimigo, quase amigo, amigo e quase inimigo. Tal é, em toda a sua pureza, este estado de natureza em que cada um, a longo prazo, depende de todos. (*ibid.*, p. 321)

Após um certo número de interações, Y, “espontaneamente e por simples ‘experiência vaga’” (*ibid.*, p. 321), passa a ver em todos os indivíduos X tanto amigos como inimigos, situação inquietante para alguém incapaz de se defender de um número tão grande de pessoas. Assim,

lembrando-se do mal que todos lhe fizeram no passado, imaginando um futuro semelhante, sente um medo imenso diante deles e, desesperando-se por suas próprias forças, busca colaboradores para se proteger contra a hostilidade geral. (*ibid.*, p. 321)

Desse medo que todos têm de todos à instituição do estado civil, o comentador apresenta uma passagem que se dá em três tempos. No primeiro deles, cada indivíduo toma consciência da interdependência flutuante que existe entre todos no estado de natureza, havendo assim unificação dos motivos que os fariam sair desse mesmo estado: “uma única e mesma coisa, a partir de então, inspira em todos medo e esperança: a potência de todos” (*ibid.*, p. 322). Eis a origem do desejo de união: todos desejam conjugar seus esforços e “exercer coletivamente seu direito natural de defesa e represália, vingar-se das injustiças sofridas por cada um, viver de comum acordo” (*ibid.*, p. 322, grifo nosso). Notemos, todavia, que ainda não há elementos bastantes para explicar como desse desejo se origina o consenso comum sobre as regras dessa união (o comum acordo).

O segundo tempo é aquele em que a opinião comum baliza o comportamento individual. Ainda na ausência de um consenso comum sobre o bem e o mal, cada homem, na intenção de defender outros para obter assim sua própria assistência, deparar-se-á, em cada caso particular, com “um problema de aplicação prática” (*ibid.*, p. 322). A cada conflito entre indivíduos X_i e X_j , Y deverá decidir que lado escolher, o que, a princípio poderia ser resolvido pelos afetos de Y, que escolheria aquele a quem ama. No entanto, dada a instabilidade dos afetos entre cada par de indivíduos, todos os X são tão amigos como inimigos de Y a cada instante, e os afetos de Y deixam de ser capazes de guiar sua decisão (cf. *ibid.*, p. 322). Uma solução, após alguma hesitação, acabará se impondo:

Y fará sua escolha com base no que acredita ser o sentimento mais difundido. Se ele já se encontrou várias vezes sucessivamente numa relação com cada um dos X, se estes permanecem os mesmos, se as circunstâncias externas mudaram pouco, ele deve imaginar mais ou menos vagamente o que a maioria aprova e censura. [...] Todos, unanimemente, como se eles juntos formassem um indivíduo único, punem os que desafiam a opinião comum e protegem os que a seguem. [...] uma disciplina coletiva se estabelece, cujo código implícito tem como conteúdo a resultante de todos os desejos individuais. [...] A partir de então,] ninguém tem mais direitos senão aqueles que a comunidade lhe concede. (*ibid.*, p. 323, grifos nossos)

Notemos que é nesse ponto que a solução apontada por Matheron como que se entrelaça à formulação do consenso comum passional que acabamos de propor a partir de leitura da E3. Com efeito, o comentador explana como a ausência de regras comuns (inclusive a respeito da determinação de um poder soberano) desencadeia o medo que todos têm de todos e a esperança que cada um tem da ajuda dos demais, levando ao desejo comum de união, tomando como um dado a existência de ‘um sentimento mais difundido’ e, portanto, de uma ‘opinião comum’. Ora, foi justamente a gênese de uma opinião comum, ou, como preferimos, de um costume comum, a partir da imitação dos afetos, que elaboramos em nas seções anteriores.

De qualquer forma, na medida em que existe algo como uma “opinião comum” dos indivíduos, já há entre eles algum consenso comum. Como escrevemos no segundo capítulo, nesse momento, já deixaram de julgar o que é bom e o que é mau apenas a partir de seus engenhos e, portanto, já iniciaram a saída do estado natural. Similarmente, lemos em Matheron:

Em si, o estado já nasceu. Para que exista “por si”, falta dar um último passo, ao qual corresponde o terceiro tempo. Porque a situação, no ponto em que estamos,

continua precária. Se aconteceu, é porque cada um, conhecendo por experiência vaga a psicologia de seus parceiros, poderia, sem grande erro, prever as reações da maioria deles e levá-las em conta por antecipação em sua conduta. Mas sempre se pode estar errado. (*Ibid.*, p. 325)

É verdade que, como aponta Matheron, esse consenso é precário, e precisa ser estabilizado pela instituição do poder soberano, o terceiro tempo de sua análise¹²⁵. O interessante, no entanto, é que tanto a opinião pública em Matheron como os costumes comuns em nossa leitura, ambos fundamentos do consenso comum, mesmo que em diferentes medidas, formaram-se sobre bases passionais.

Baseado em mecanismos da imaginação, um costume pode ser mais ou menos duradouro, mais ou menos estável. Vimos que, pela imitação dos afetos, incluindo a emulação do Desejo alheio e o esforço para fazer o que se imagina agradar aos demais, pessoas podem fazer coisas apenas pela esperada reação alheia, ainda que tais coisas por si próprias não necessariamente sejam causas reais de Alegria. Todavia, sendo o aumento de potência aquilo pelo que cada um maximamente se esforça, poderíamos argumentar que costumes que factualmente causem Alegria são aqueles que tenderiam a se perpetuar – ainda que a descoberta desses ‘bons costumes’ possa ser algo que ocorre puramente por tentativa e erro.

O aprendizado de um costume

Os homens nascem ignorantes das causas das coisas, pediu-nos que supuséssemos o Apêndice do *de Deo*; ignorância essa que, como argumentamos em nosso capítulo anterior, desfaz-se conforme o Corpo humano é afetado. Com efeito, como já sugerimos também em nosso primeiro capítulo, algumas afecções específicas do Corpo humano podem abreviar esse processo. É o caso de um indivíduo que afeta o outro, quando de um processo de *educação*. Nesse sentido, voltando ao Escólio da E3P32, vemos que Espinosa recomenda a observação da infância àqueles que procurem confirmar pela experiência o mimetismo afetivo que o filósofo apresentou nas proposições anteriores,

pois experimentamos que as crianças, uma vez que seu corpo está continuamente como que em equilíbrio, riem ou choram só de ver outros rindo ou chorando e, além

¹²⁵ Esse terceiro tempo será abordado em nosso último capítulo, ao lidarmos com a questão do consenso comum no TP.

disso, o que quer que vejam os outros fazendo, de pronto desejam imitar e, enfim, desejam para si tudo o que imaginam deleitar os outros. (Escólio da E3P32)

A criança, principalmente em seus primeiros anos de vida, é o homem nascido ignorante e que ainda não teve os meios (as afecções requeridas) para mudar essa sua condição. Enquanto não tenha sido capaz de conhecer as coisas pelas causas, a criança (e, em alguma medida, a humanidade¹²⁶) sujeita-se a seus impulsos e imitações afetivas que vão se imprimindo em seu Corpo. E, talvez aproveitando-se dessa “brecha cognitiva” infantil, os pais se esforçam em transmitir a seus filhos o que aprenderam ser aquilo que agrada aos homens, isto é, os costumes que observaram na sociedade em que vivem (ou que aprenderam eles mesmos, quando crianças). Esforçar-se-ão esses pais em associar as afecções de seus filhos àquilo que julgam, verdadeiramente ou não, bom ou mau, de acordo com seu costume. Nesse sentido, na Explicação que segue a Definição dos Afetos 27, de Arrependimento, Espinosa argumenta que a Tristeza que segue dos atos costumeiramente chamados *depravados* e a Alegria que segue aqueles chamados *retos* depende antes de tudo da educação: “censurando os primeiros e frequentemente repreendendo os filhos por causa deles e, ao contrário, louvando e exortando aos segundos, os Pais fizeram que as comoções de Tristeza se unissem aos primeiros e as de Alegria aos segundos.”

De certa forma, censurar os atos de alguém – decorrentes de seus esforços em permanecer em seu ser – é fazer com que alguém associe seus próprios Desejos a imagens Tristes. Sendo ainda o Desejo a essência do homem, aquele que foi censurado se entristece com o que é, pelo menos enquanto deseja o interdito. Quem deseja o que lhe foi ensinado (e que registrou) como proibido, entristece-se e se esforça para negar o próprio Desejo. Essa Tristeza, como observa o Corolário da E3P55, é mais e mais fomentada pela imaginação do vitupério alheio, situação em que a afirmação da censura pode estar disseminada entre os membros de um grupo (ou que, pelo menos, o “transgressor” imagina estar disseminada num grupo). No entanto, o “transgressor” se esforçará para afastar a causa de sua Tristeza (cf. E3P28), “interpretando erradamente as ações de seus iguais ou adornando, o quanto pode, as suas próprias” (Escólio da E3P55) – inventando desculpas para sua transgressão, poderíamos afirmar. Do que segue que “os homens são por natureza inclinados ao Ódio e à

¹²⁶ Para uma comparação da infância humana com uma sociedade primitiva, ver Macherey (1995), p. 257, nota de rodapé.

Inveja, ao que se ajunta a própria educação. Pois os pais costumam incitar os filhos à virtude somente com o estímulo da Honra e da Inveja” (*id.*, grifo nosso). Nesse caso, mais uma vez se revela a fragilidade dos costumes comuns (e de sua educação) baseados na imaginação, e ao mesmo tempo se indica a direção de sua estabilização, qual seja, a de uma educação que não associe a virtude à comparação de uma pessoa a outras, ou seja, que não estimule pessoas a se colocarem umas acima das outras e a se sentirem, assim, honradas ou invejadas. Com efeito, isso seria defini-las a partir do que não são. Como encontramos ao final do Escólio da E2P49:

o quanto se afastam da verdadeira apreciação da virtude aqueles que, fazendo da virtude e das melhores ações suma servidão, esperam por isso ser distinguidos por Deus com supremas recompensas, como se a própria virtude e o serviço a Deus não fossem a própria felicidade e a suma liberdade. (Escólio da E2P49)

Antes que possamos nos aproximar da verdadeira apreciação da virtude, seja na vida, seja nesta tese, que por ora não trata do que pode a razão, as associações de afetos à Alegria ou à Tristeza que recebemos de nossos pais ou outros educadores podem ser, portanto, consideradas como mais uma forma de compreender como nossos atos podem afastar-se do nosso aumento real de potência. Mais uma vez, tendo em vista a perseverança em nosso ser, evitando o que imaginamos nos entristecer e buscando o que imaginamos nos alegrar, levamos a cabo atos que sopesam mais as determinações externas do que nossos reais interesses.

Medo e Esperança

Tais determinações nos chegam através de imagens que se formam em nosso Corpo, passivamente. Talvez por recebermos tais imagens “educativas” quando nosso Corpo fora ainda pouco afetado, ou seja, em sua juventude, e, portanto, antes de que pudéssemos ter acumulado subsídios para que nossa Mente formasse noções comuns e conhecesse, por sua ação, algo perfeitamente, aceitamos o que aprendemos como verdade apenas por “ouvir dizer” (cf. TIE, §19 e 20). Assim como o homem do Apêndice do *de Deo* que sossega ao aprender de outrem, por não “ter causa nenhuma para duvidar”, acabamos “aquiessendo ao falso” que nos foi ensinado (cf. Escólio da E2P43). Muitas vezes, de maneira definitiva, como assinala Macherey (1995):

São os pais que inculcam essas predisposições em seus filhos, tais como eles mesmos as aprenderam, apresentando-lhes alternadamente cenoura e porrete: e, jogando assim com seus sentimentos para mostrar-lhes as regras habituais [ordinaires] de comportamento que devem seguir, eles os fazem, de certa forma, eternas crianças, que, tendo assimilado certos modelos de conduta, são então capazes de reproduzi-los mecanicamente, portanto, passivamente. (p. 320, grifo nosso)

A “cenoura” e o “porrete” a que o comentador se refere são “o louvor e a exortação” e a “censura e repreensão” que Espinosa menciona, na Explicação do Arrependimento, como métodos educativos aplicados pelos pais aos filhos. No entanto, como assinalou Macherey na passagem acima, o efeito da educação se estende além da infância – fica registrado no corpo das pessoas mesmo finda a sua puerícia. Para compreendermos como punições ou recompensas a certos comportamentos podem refreá-los ou incentivá-los ainda que não estejam presentes, é preciso que voltemos à E3P18, que trata do aspecto intertemporal dos afetos:

O homem, a partir da imagem de uma coisa passada ou futura, é afetado pelo mesmo afeto de Alegria ou Tristeza que a partir da imagem de uma coisa presente. (E3P18, grifo nosso)

Com efeito, enquanto um homem imagina uma coisa, contempla-a como presente (cf. E2P17 e seu Corolário), de modo que uma coisa é imaginada como passada ou futura apenas enquanto está unida a alguma imagem de tempo passado ou futuro (cf. Escólio da E2P44). Por isso, “a imagem da coisa, em si só considerada, é a mesma, quer referida ao tempo futuro, quer referida ao passado, quer ao presente” (Demonstração da E3P18), isto é, a constituição do Corpo referente a uma dada imagem é a mesma; o que varia são as associações com outras imagens que se formaram antes ou depois no Corpo.

Quando imagina, no presente, um ato *depravado*, ao qual seus pais, no passado, associaram um castigo, o indivíduo o imagina com alguma Tristeza. E com alguma Alegria imagina o ato *reto*, sendo, portanto, conduzido a se esforçar pelo segundo e a evitar o primeiro¹²⁷. Mas apenas em certa medida. Desde que a imagem do castigo ocorreu, podem ter surgido outras que a excluíram, além de imagens alegres que podem ter-se associado ao

¹²⁷ Lembremos que no Escólio da E3P39, bem e mal foram entendidos como Alegrias e Tristezas, sobretudo as que satisfazem ou frustram a carência, respectivamente. A conexão de castigos e recompensas a atos ocorre em meio a muitas associações afetivas mais, intencionais ou não. O esforço para fazer o bem ou evitar o mal que condigam com a educação da primeira idade é também, nos termos da Definição dos Afetos 32, de Saudade, esforço para recuperar as demais memórias afetivas infantis, e é alimentado por essas memórias.

ato *depravado*. Nesse caso, torna-se o castigo menos efetivo. Como lemos no Escólio 1 da E3P18,

porque no mais das vezes ocorre que aqueles experimentados em muitas coisas flutuem enquanto [*quamdiu*] contemplam a coisa como futura ou passada, e duvidem muito da ocorrência dela (*ver Escólio da E2P44*), daí decorre que os afetos que se originam de semelhantes imagens das coisas não são tão constantes, mas, ao contrário, são no mais das vezes perturbados pelas imagens de outras até que os homens estejam mais certos da ocorrência da coisa. (E3P18, Escólio 1)

Mais um óbice ao consenso comum passional. Os costumes de um indivíduo, ainda que partam do que nele tenha sido inculcado pela educação, serão influenciados pelas novas imagens que esse indivíduo formará ao longo da vida. A Tristeza ou Alegria associada a um determinado ato poderão não ser mais tão constantes como quando de seu aprendizado na infância, levando em conta apenas os afetos associados à perspectiva de punição ou recompensa ao ato associado.

Com efeito, as definições dos dois afetos intertemporais que nos interessam no contexto de castigos ou recompensas a atos depravados ou retos, apresentados no Escólio 2 da E3P18, a Esperança e o Medo, têm como destaque a instabilidade dessas paixões do ânimo. A primeira é “Alegria inconstante originada da imagem de uma coisa futura ou passada, de cuja ocorrência duvidamos”. Já o segundo é a “Tristeza inconstante originada da imagem de uma coisa duvidosa” (grifos nossos). Como consequência da inconstância desses afetos, havendo dúvida, há Medo, e havendo medo, há Esperança. Quem teme um castigo também tem esperança de evitá-lo. Aquele que age esperando um benefício teme não ser reconhecido.

É verdade que a disseminação de um costume pode ser tal que a dúvida chega a ser suprimida. Um Romano que se refira a uma fruta utilizando a palavra *pomum* a outro Romano terá pouquíssima dúvida de que será decifrado, por exemplo. Nesse caso, sua *Esperança* de ser compreendido se torna *Segurança*. Similarmente, poderíamos cogitar o caso de um ato ampla e consensualmente considerado *depravado*. Aquele que o executa poderia ter pouca ou nenhuma dúvida de sua punição, da qual deixaria de ter *Medo*. Teria *Desespero*. Não haveria mais Medo, mas tampouco Esperança.

Rumo à estabilização: a graduação dos males

Uma consequência do Escólio da E3P18 é que a Tristeza trazida pela imagem de um castigo associada a um ato dito depravado será tanto menos constante num dado indivíduo quanto maior tiver sido sua exposição a imagens de coisas que excluem esse castigo. É provável que se a imagem desse castigo que se formou, por exemplo, em sua infância, não for repetida ao longo da vida adulta, ou seja, se esse indivíduo experimentar a impunidade, em si ou em outros, perante um ato dito depravado, tanto menos intenso será o Medo que sentirá de penitências que poderiam refrear tais atos. Em suma, quanto maior a Esperança de impunidade após um ato depravado que se imagina trazer Alegria ou afastar a Tristeza, maior a 'Alegria líquida' que se imagina que ele traz, e maior o Desejo de realizá-lo (cf. E3P37).

Até agora, havíamos sustentado que, quanto mais disseminado for um costume, maior será o desejo de segui-lo, pelos motivos associados à imitação dos afetos e ao esforço de agradar os outros que apresentamos. A observação conspícua por um indivíduo de um hábito a que outros aderem reforçará constantemente a imagem de Alegria ou de afastamento de Tristeza a ele associados, tenha esse hábito sido aprendido pela educação recebida ou pela observação alheia. Vemos agora, adicionalmente, que a retroalimentação da Alegria ao Desejo pode fazer com que "hábitos alegres" tenham maior chance de se perpetuar. No entanto, a Alegria, enquanto paixão, pode ter causas acidentais, apenas imaginárias. O que pode ser um costume reto para uns facilmente pode ser considerado depravado para outros. Inclusive, como cada um imagina causas diferentes para sua Alegria, seus esforços podem se tornar conflitantes. Mesmo hábitos alegres se beneficiariam de algum lastro além da alegria que trazem para se perpetuarem.

Pelo que vimos até agora, o evitar determinadas atitudes também pode tornar-se um costume, desde que a tais atitudes estejam associadas imagens tristes, como as de punições, mais uma vez, aprendidas no lar ou em educandários e reforçada por reiteradas ocorrências no convívio social, pois evitamos a Tristeza tanto quanto nos esforçamos para nos alegrar. E, dado que a intensidade de nossos desejos é diretamente proporcional à Alegria ou Tristeza que os origina (cf. E3P37), é simples entender por que aceitamos Tristezas menores para evitar Tristezas maiores, como será demonstrado na E3P39:

Quem odeia alguém se esforçará para fazer-lhe mal, a não ser que tema originar-se daí um mal maior para si; ao contrário, quem ama alguém se esforçará, pela mesma lei, para fazer-lhe bem. (E3P39)

O Medo – de castigos que possam ser considerados um mal maior, por exemplo – coíbe o desejo daquilo que, ante o castigo, seria, da perspectiva de quem o deseja, um bem menor. Sendo o Medo uma forma de Tristeza, nosso esforço será no sentido de afastá-lo, ou seja, de não fazer aquilo que, do ponto de vista do consenso comum, seria o mal passível de castigo, para que, inocentes, nada tenhamos a temer. E, da mesma maneira que o esforço de fazer mal a alguém pode ser refreado pelo Medo de punição, qualquer outro Desejo ao qual tenha sido associado um castigo será, pelo mesmo mecanismo, contido.

O Medo de castigos se transformaria em Desespero caso fosse imaginada como certa a reprimenda por atos ditos depravados – nesta ou em outra vida. Ademais, enquanto tristes, são os amedrontados menos potentes, e, portanto, menos capazes de remover a causa de seu Medo, sobretudo se essa causa externa amedrontadora for mais potente (ou ao menos imaginada como mais potente) do que cada indivíduo, o que certamente será o caso se a causa de Medo for alguma forma de união entre todos os indivíduos de um certo grupo, ou seja, a Sociedade.

Tudo isso nos traz de volta ao Escólio 2 da E4P37, em que, como já observamos, Espinosa nos explica que, para que os homens “que são necessariamente submetidos aos afetos, inconstantes e variáveis” se tornem “seguros uns aos outros” e tenham “confiança uns nos outros”, é preciso que a Sociedade reivindique “para si o direito que cada um tem de vingar e de julgar sobre o bem e o mal”, prescrevendo uma regra comum de vida que fará valer “não pela razão, que não pode coibir os afetos, mas por ameaças”. Com efeito, apenas afetos refreiam afetos, como demonstra a E4P7. Mas não qualquer afeto, e sim um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser coibido, como é o caso do temor a um mal maior – o Medo da punição pela Sociedade – que refreia o desejo que um indivíduo tenha de causar dano a outro, aplicação direta da E3P39, que adquire assim papel central na compreensão da estabilidade social enquanto medida, nesse Escólio da E4P37, pela segurança e confiabilidade mútua dos concidadãos.

A reivindicação pela Sociedade dos direitos individuais não ocorre por contrato nesse Escólio. Como já tratamos, não há uma passagem pontual do estado natural para o estado civil – essa se inicia quando homens começam a imitar afetos e costumes alheios, o que, dado o caráter intrínseco e espontâneo dos mecanismos afetivos, se dá tão logo os homens começam a conviver. Nesse sentido entendemos a aceitação feita por Espinosa, no Escólio da

E4P35, da caracterização do homem como um animal social, ainda que essa seja uma propriedade e não uma definição humana. Os homens socializam, embora seja raro que “vivam sob a condução da razão, estando de tal maneira dispostos que, na sua maioria, são invejosos e molestos uns aos outros”, mas que, ainda assim, “dificilmente podem passar a vida na solidão” (Escólio da E4P35). A formação do consenso comum é simultânea à formação da Sociedade, e os costumes compartilhados fundamentam, ou melhor, *são o consenso comum*, formado, entre outras possíveis razões, pelo que todos se habituaram a fazer, não apenas individualmente, mas também coletivamente.

Como já expusemos neste capítulo, costumes podem definir o que é comumente visto como depravado, ou, mais amplamente, na medida em que podem estabelecer o que é consensualmente visto como mal, podem impor limites ao que cada um pode fazer em seus esforços para perseverar em seu ser (esforço que, do ponto de vista de cada indivíduo isoladamente, é o seu direito, ou seja, potência, natural, como Espinosa detalhadamente demonstra no Capítulo 2 do TP, que analisaremos no capítulo final desta tese).

Costumes também podem demarcar os males a que estarão sujeitos os que desrespeitarem o consenso comum. Afinal de contas, sendo os temores imaginados e, portanto, instáveis como são as afecções de cada um, na ausência de uma determinação conjunta cada cidadão teria a sua própria opinião acerca do que seria um castigo suficiente para coibir maus atos. Com efeito, no Escólio da E3P39, lemos que “cada um, por seu afeto, julga, ou seja, estima o que é bom, mau, melhor, pior e, por fim, o que é ótimo e o que é péssimo”. Para que a lei afetiva demonstrada na E3P39 seja efetiva na coerção da destruição dos que se odeiam, é preciso que haja comum consenso no que deve ser considerado um mal menor ou um mal maior. Havendo tal consenso, a Sociedade toma para si o direito de vingar e julgar sobre o bem e o mal. E, como a associação das potências de seus membros agindo em acordo torna-se maior do que a potência de qualquer um deles individualmente, o mal maior que pode infligir a Sociedade se torna suficiente para amedrontar aquele que deseje fazer algo que atente contra os costumes, ou, se quisermos, contra o consenso comum.

Em tempo, percebemos como o caso oposto ao dos males menores coibidos por males maiores, isto é, a situação em que alguém que ama outra pessoa se esforça para fazer-lhe bem, mas pode ter esse esforço debelado caso tema que dele possa se originar um mal maior para si, caso também abordado pela E3P39, pode ser útil para a compreensão do Escólio 2 da

E4P37. Isso porque a Sociedade pode ter estabelecido que cada indivíduo deve ajudar a comunidade em que vive como um todo antes de beneficiar a pessoas específicas, por exemplo. Ilustrativamente, poderíamos considerar ser esse o caso do pagamento de impostos.

Superstições comuns

Notemos ainda que tudo o que foi dito até aqui pode acontecer a despeito do conhecimento das causas das coisas por membros de uma Sociedade. Em outros termos, o consenso comum não precisou até agora que os homens formassem dele uma ideia adequada e, nesse sentido, não tenha sido produto da razão – como já vimos nos exemplos dados no Apêndice do *De Deo* – ainda que esse consenso comum seja condizente com a razão, como exploraremos em nosso último capítulo.

Com efeito, as concatenações entre imagens que ocorrem por costume podem cristalizar-se ainda que não condigam com a ordem necessária da natureza. Ademais, assim como a Mente pode associar duas imagens que nada tenham em comum a não ser o fato de terem afetado seu Corpo simultaneamente, pode também associar diferentes imagens de coisas providas de valor afetivo relacionadas a eventos que imagina como futuros. E, assim, “qualquer coisa pode, por acidente, ser causa de Esperança ou Medo” (E3P50); possibilidade essa que nos remete, mais uma vez, ao culto a Deus mencionado no Apêndice do *de Deo*, através do qual os crentes esperam que a Natureza seja dirigida em seu favor.

No Escólio dessa E3P50, lemos que coisas que são, por acidente, causas de Esperança ou de Medo são chamadas bons ou maus presságios e que, nesta medida, são causas de Alegria ou Tristeza, que, pela E3P28, ou seja, por conta de um esforço para fazer acontecer o que nos alegra ou afastar o que nos entristece, empenhamo-nos para empregá-los ou afastá-los. Esse Escólio ainda nos lembra que, pela E3P25, “facilmente cremos no que esperamos e dificilmente no que tememos, e a estas coisas estimamos além ou aquém da medida”. Poderíamos ajuntar ainda a Alegria que o homem sente por se contemplar como causa de uma Alegria, ou seja, o *Contentamento consigo mesmo* (cf. Definição dos Afetos 25) e, assim, entender o esforço de cada homem em cultuar a Deus para que este lhe tenha afeição acima dos demais e, por isso, imaginar ser causa da Alegria divina. Com efeito, essa propensão a crer no que esperamos está na base das Superstições, “com que os homens se defrontam em

toda parte”, como lemos ainda no Escólio da E3P50 e que também já ilustrou nossa exposição acerca da origem dos costumes. Pelos mesmos mecanismos afetivos já detalhados, não teríamos por que não esperar que Superstições se propagassem como costumes, tornando-se, por conseguinte, comuns a diversos indivíduos e, já nos termos do Escólio 2 da E4P37, a base de um consenso comum baseado, por ora, apenas na imaginação. No próximo capítulo, veremos como esses mecanismos afetivos que nos permitem compreender a formação de um consenso comum em bases passionais, incluindo as superstições, podem ser úteis na leitura do TTP, mais especificamente na análise da formação do consenso comum entre os hebreus apresentada nessa obra.

Formação de alianças

Ainda que mecanismos afetivos possam levar a costumes comuns aos homens, enquanto baseados apenas na imaginação, costumes podem igualmente diferir entre eles. Em outros termos, ainda que o compartilhamento de hábitos siga da natureza humana enquanto padece, como temos defendido, nenhum costume em particular necessariamente decorre da natureza humana em tal condição, uma vez que a formação de cada um deles tem como base a concatenação de imagens nos Corpos de acordo com a ordem comum da natureza, isto é, “a partir do encontro fortuito das coisas” (Escólio da E2P29), dependente do histórico de afecções de cada um, e não na ordem do intelecto, que aí sim seria a mesma em todos humanos.

Com efeito, retornando à Explicação que segue a Definição dos Afetos 27, de Arrependimento, lemos que “o costume e a Religião não são os mesmos para todos, mas, ao contrário, o que é sagrado para uns é profano para outros, o que é honesto para uns é torpe para outros. Assim, conforme cada um foi educado, arrepende-se de um feito ou glorifica-se pelo mesmo”. A questão é que a diferença entre costumes e Religiões pode acabar levando ao Ódio entre aqueles que foram educados sob diferentes preceitos. Em primeiro lugar, porque da imitação de afetos segue a sua projeção, ou seja, a imaginação de que outros também os imitem, como resumido pela E3P45:

Se alguém, que ama uma coisa semelhante a si, imagina um semelhante a si afetado de Ódio a ela, ele o odiará. (E3P45)

Macherey observa essa transferência de afetos que alguém projeta noutro alguém que imagina odiar um semelhante seu, ainda que tais afetos existam apenas enquanto imaginados por aquele que os projeta, como sendo o

mecanismo de todas as alianças que, pelo só jogo dos afetos, tecem redes associativas entre os indivíduos, comunicando passo a passo de uns aos outros os sentimentos de que são respectivamente objeto. Desta forma somos levados a “retribuir” a uma pessoa o ódio que ela nutre por outra, embora este impulso afetivo que lhe imputamos imaginariamente nos diga respeito apenas indiretamente, por intermédio do amor que nós mesmos trazemos para a pessoa que é em primeiro lugar a vítima dessa pulsão negativa. (MACHEREY, 1995, p. 294)

Vimos como a imitação dos afetos pode fundamentar a coesão social pela propagação de costumes. Contudo, veremos agora como, quando baseados apenas na imaginação e em seu valor afetivo, a disseminação de um costume entre membros de um grupo poderá ser limitada pela existência de outro costume adotado por outros membros do grupo (ou por membros de outro grupo que venha a interagir com o primeiro).

A existência de pessoas que possuem um costume diferente do meu reduz a Alegria que tenho por praticar o meu costume, principalmente se a prática alheia for *contrária* à minha. Ao imaginar pessoas semelhantes a mim exercendo costumes que *negam* os meus, imagino-os odiando meu costume, o que, na medida em que imito esse Ódio, reduz minha própria Alegria que eu imaginava causada pelo meu costume. Portanto, desejo afastar essas pessoas de mim (ou pelo menos afastá-las de seus costumes), ou seja, passo a odiar essas pessoas enquanto praticam seus costumes. Imagino, ainda, que o praticante do costume diferente me odeia por essa mesma razão pela qual eu o odeio, qual seja, nossa diferença de hábitos. Ou ainda, que essas pessoas de atitudes diferentes das minhas odeiam aquelas que comigo compartilham costumes (sendo que essas últimas reforçam, por esse compartilhamento, a Alegria que sinto ao praticá-los), razão pela qual passaria a odiá-la.

Como já observamos reiteradas vezes, a imitação dos afetos (e tudo que dela decorre), fundamenta-se em última instância na limitada capacidade do Corpo humano em imaginar distintamente cada uma das coisas singulares pela qual é afetado, a mesma limitação que, no Escólio da E2P40, explana a formação das noções chamadas universais. E o que seriam conceitos como “classe” ou “nação” além de universais designando pessoas que

compartilham hábitos ou costumes¹²⁸? É justamente a partir dessas noções que Espinosa formaliza o conflito de tradições que esboçamos acima, na E3P46, proposição que é dita patente apenas pelo que foi dito na E3P16, justamente a que trata da possibilidade de afecção por semelhança:

Se alguém tiver sido afetado de Alegria ou Tristeza por algo de uma classe ou nação diferente da sua, conjuntamente à ideia disso, sob o nome universal da classe ou nação, como causa, ele amará ou odiará não apenas aquilo mas todos os de mesma classe ou nação. (E3P46)

2.4 Lançando as bases de um consenso comum racional

A base das leis, a definição do que é bom ou mau numa Sociedade, segue do *consenso comum* (cf. Escólio 2 da E4P37). Nesse sentido, quanto mais a lei se aproxima daquilo com o que concorda cada um dos homens, mais podemos dizer que é de fato *comum*, e mais deve ter dos homens a adesão, porquanto esses a reconhecerão como baseada em suas próprias potências.

De fato, a contemplação da própria potência a aumenta, ainda que essa contemplação se dê apenas no registro da imaginação (cf. E3P53¹²⁹). Quanto mais a Mente se perceber como causa de uma ideia que produziu (isto é, quanto mais imaginar que uma ideia sua seguiu de sua potência e menos da potência de uma eventual causa externa), mais distintamente a Mente contempla sua própria potência e menos a da eventual causa externa coprodutora da ideia e mais se alegra. Consequentemente, é também maior a alegria experimentada pela Mente quando imagina que os atos de seu Corpo foram causados por ele próprio. Em suma, o indivíduo se alegra quando se imagina causa de suas condutas, e tanto mais quanto mais distintamente assim o imaginar. Sendo assim, quanto mais um indivíduo se reconhece como parte da comunidade em consenso, ou seja, quanto menos esse consenso comum nega suas

¹²⁸ Mesmo a posse de bens é algo que, em última instância, se baseia em costumes compartilhados, na medida em que estes fundamentam o consenso comum sobre o qual se firma a Sociedade. Como lemos no Escólio 2 da E4P37, “no estado natural ninguém é Senhor de coisa alguma por consenso comum, nem na Natureza é dado algo que possa ser dito deste homem e não daquele, mas tudo é de todos”, enquanto, no estado civil, “o que é deste ou daquele é discernido pelo consenso comum.”

¹²⁹ E3P53: “Quando a Mente contempla a si própria e a sua potência de agir, alegra-se, e tanto mais quanto mais distintamente imagina a si e a sua potência de agir”. Para uma análise dessa proposição, ver OLIVA, 2016, p. 261-6.

ideias, adequadas ou não, tanto mais esse indivíduo imagina que suas condutas, ainda que se alinhem ao que determina o consenso comum, seguem apenas de seu Desejo, razão pela qual se alegra em seguir o discernimento coletivo acerca do bem e do mal e se esforça por fazê-lo. Nesse caso, reconhece a validade do consenso comum, isto é, a ele aquiesce, inclusive às punições a que se submete quem o transgredir. Ensaia-se aqui uma base afetiva para a democracia: quanto mais as determinações consensuais forem de fato *comuns* a todos os homens, ou pelo menos imaginadas como tais, maior a sua disseminação e estabilidade. Também começa aqui a alvorecer a relação entre racionalidade e estabilidade do consenso comum: se a Mente se contempla como causa adequada de suas ideias (ou das ideias consensuais), contempla com a maior distinção possível sua potência de agir, pois não há causa externa a interferir no processo.

Além disso, como analisamos extensamente, ainda que mecanismos passionais, sobretudo a imitação dos afetos, possam induzir a coincidência de ideias e comportamentos, é também no terreno das paixões que encontramos a origem das discórdias. Nesse sentido, é notável a diferença no tratamento dado aos afetos paixão e ação ao final da Terceira Parte da *Ética*. O potencial desagregador dos primeiros é o tema da E3P57, com a qual Espinosa encerra a apresentação dos afetos referidos ao homem enquanto padece:

Qualquer afeto de cada indivíduo discrepa do afeto de outro tanto quanto a essência de um difere da essência do outro. (E3P57)

Ainda que o enunciado da proposição se refira a afetos, sem restringi-los às paixões, ao demonstrar a proposição pelas definições dos afetos primitivos, Desejo, Alegria e Tristeza, o filósofo escreve que os dois últimos “são paixões pelas quais a potência de cada um, ou seu esforço de perseverar em seu ser, é aumentado ou diminuído”. E, sendo esse esforço o próprio Desejo, conclui que “a Alegria e a Tristeza são o próprio Desejo, ou seja, o Apetite, enquanto é aumentado ou diminuído, favorecido ou coibido, por causas externas.” Sendo assim, Alegria e Tristeza (enquanto paixões) de cada um discrepam da Alegria e Tristeza de outro “tanto quanto a essência de um difere da essência de outro”. Ressaltemos: as *paixões* de cada indivíduo discrepam das *paixões* de outro tanto quanto diferem suas essências.

Discrepar, como nos ensina Macherey (1995), “é literalmente ‘apresentar uma disparidade’ ou ‘discordar’”. (p. 364, nota de rodapé). Nesse sentido, a discrepância afetiva não seria mera diferença passional, pois nela estaria implicada a discórdia. Assim, “o que a

princípio se apresentava como uma simples diferença, mensurável em termos de graus, se traduz nos indivíduos por efeitos de ruptura, disparidade ou discordância que podem realmente originar conflitos” (MACHEREY, 1995, p. 367). Assim, diferenças entre essências, ainda que mínimas, podem explicar o conflito entre os homens – mas apenas enquanto eles padecem. Se, por um lado, as Definições da E3 nos indicaram que o consenso comum não se dá sem paixão, por outro lado, sua última proposição reservada ao tema do padecimento nos mostra que é também a paixão a causa da discrepância entre os homens. No entanto, os afetos de que trata o título dessa terceira parte da *Ética* não se restringem aos *pathemata* do ânimo. Finda a exposição de sua teoria das paixões, Espinosa reserva duas proposições da E3 para os afetos referidos ao homem enquanto age, criando a ponte para que na E4, levando em consideração a sua sétima proposição citada no Escólio 2 da E4P37 como fundamento da Sociedade, a razão tenha seu espaço na estabilização de um consenso comum baseado nos afetos.

Com efeito, na primeira dessas duas proposições, a E3P58¹³⁰, demonstra-se a existência do caráter afetivo da ação. Enquanto agimos, isto é, enquanto entendemos, nossas ideias podem ser compreendidas pela só natureza de nossa Mente. Sendo assim, enquanto entende, a Mente contempla sua própria potência de agir e nenhuma outra, estando assim, livre de qualquer tristeza, razão pela qual se alegra quando conhece adequadamente. Eis a Alegria de produzir conhecimento verdadeiro.

Já a derradeira proposição desse nosso longo percurso afetivo estabelece a correspondência entre ação e Alegria (cf. E3P59¹³¹). Isso porque a Tristeza implica redução na potência de entender da Mente, isto é, de sua potência de agir e, por isso, na medida em que a ação não pode levar a uma redução na potência, apenas os afetos de Alegria e Desejo podem ser referidos à Mente que age (cf. Demonstração da E3P59).

A ação não pode, por conseguinte, implicar o Desejo de prejudicar um semelhante, pois esse desejo envolve produção de Tristeza num semelhante e, conseqüentemente, naquele que o prejudica (cf. E3P27). Nessa medida, a ação se afasta da *discórdia*. Com efeito,

¹³⁰ E3P58: “Além da Alegria e do Desejo que são paixões, dão-se outros afetos de Alegria e de Desejo que são referidos a nós enquanto agimos”.

¹³¹ E3P59: “Dentre todos os afetos referidos à Mente enquanto age, não há nenhum senão os referidos à Alegria ou ao Desejo”.

no Escólio da E3P59, Espinosa escreve que as ações referidas à Mente enquanto entende são referidas à Fortaleza, que se distingue em Firmeza e Generosidade. A primeira, “o *desejo* pelo qual cada um se esforça para conservar seu ser pelo só ditame da razão.” A segunda, “o *desejo* pelo qual cada um se esforça para favorecer os outros homens e uni-los a si por amizade pelo só ditame da razão.” Pelo que discutimos, fica fácil ver que, conduzidos pelo ditame da razão, os homens se esforçam para conservar seu ser sem que isso prejudique a outros, ainda que precise ser demonstrado que aquele que é conduzido pelo só ditame da razão é necessariamente generoso (o que é feito na quarta parte da *Ética*, que analisaremos em nosso último capítulo).

No entanto, ainda que se afaste da discórdia, a ação em si é, como argumentamos no início desse trabalho, *solitária*, ainda que *ubíqua*. Um homem é causa de sua própria ação, e, por isso, da formação de ideias adequadas em sua Mente, mas não pode ser causa *adequada* da ação alheia. Um homem pode entender a importância de outros homens formarem ideias adequadas. Mas esse entendimento é uma ideia concebida apenas em sua Mente. Na medida em que seus esforços para que os outros também entendam envolvem afecções de corpos externos (inclusive o Corpo daquele a quem se deseja transmitir conhecimento), os efeitos desses esforços já não podem mais ser compreendidos a partir da natureza apenas desse homem que se esforça para propagar seu entendimento. A afecção mútua implica padecimento mútuo, ainda que motivado por um ato que o homem que entende imagina condizer com a razão – dizemos *imagina* porque um homem nunca conhece adequadamente os efeitos de seus atos que envolvem corpos externos, pois o conhecimento dos efeitos dos atos de um homem sobre corpos externos, ou seja, o conhecimento envolvido numa afecção, para ser adequado, requer o conhecimento de toda a cadeia infinita de causas e efeitos (cf. E2P28). Um homem *entende* os princípios (eternos) pelos quais deve agir, mas apenas *imagina* os efeitos de seus atos na duração (cf. E2P30 e 31). De fato, os efeitos específicos de nossos atos, enquanto afetam corpos externos específicos, não podem ser conhecidos por nossa razão (esta capaz apenas de conhecer propriedades gerais e eternas desses atos, comuns a todos eles), e sim pelo que Espinosa chamou, no TIE, de experiência vaga, aquela que não foi contradita por outra experiência nossa, “e por isso fica como irrecusável entre nós” (TIE, §19). Com efeito, é pela experiência vaga que sabemos que “o óleo é próprio para alimentar a chama e que a água serve para extingui-la [...] e assim quase tudo que se refere

ao uso da vida” (TIE, §20). Pois não sabemos, só racionalmente, o calor preciso em que o óleo deve se encontrar para alimentar esta determinada chama, ou o volume exato de água que a extingue, por exemplo. Com efeito, “o juízo que fazemos da ordem das coisas e do nexos das causas, para podermos determinar o que no presente é bom ou mau para nós, é antes imaginário que real”, como afirma Espinosa no Escólio da E4P42, que já mencionamos e voltaremos a analisar no último capítulo desta tese. É nesse sentido que dizemos ser a ação, isto é, nossa compreensão racional e intelectual, *solitária*. Contudo, é pela ação que o homem compreende também o que acontece fora dele, e nesse sentido a dissemos *ubíqua*.

Enquanto padecemos, nossos Desejos podem discrepar dos alheios tanto quanto diferem as nossas essências. Já enquanto agimos, formamos ideias adequadas e concebemos adequadamente, ou seja, pela potência de nossa só Mente, aquilo que é comum e próprio ao Corpo humano e aos corpos externos que costumam afetá-los, e que está igualmente na parte de qualquer um deles e no todo (cf. E2P39), além de ideias adequadas da essência das coisas (cf. Escólio 2 da E2P40). Em outros termos, na paixão, Alegrias, Tristezas e Desejos são específicos a cada essência e causa externa que os determina parcialmente, podendo assemelhar-se quando (e na medida em que) se assemelham essências e se assemelham causas externas. Na ação, afetos não discrepam, porque seguem daquilo que os homens têm em comum. Mais especificamente, de sua capacidade de entender.

Realçemos que Espinosa não especifica nessa E3P59 ou nas Definições dos Afetos os tipos de Alegria referidos ao homem enquanto age. Isso não chega a surpreender quando levamos em conta que praticamente todos os tipos de Alegria e Tristeza apresentados na E3 se diferenciam apenas de acordo com a causa externa, real ou imaginada, a que variações na potência de um homem se associam. Ora, essa diferenciação não seria possível no caso da Alegria-ação, uma vez que a causa dessa Alegria é sempre uma só e a mesma: o próprio homem que age, causa adequada de sua ação. De fato, as únicas Alegrias e Tristezas descritas na E3 sem que tal variação de potência esteja associada a uma causa externa são aqueles apresentados no Escólio da E3P30: a Alegria conjuntamente à ideia de causa interna, definida como o Contentamento consigo mesmo, e a Tristeza contrária a ela, o Arrependimento. Ora, o Arrependimento, por ser Tristeza, não poderá nunca se referir ao homem enquanto age. Portanto, entre todas as Alegrias descritas no *de Affectibus*, a única efetivamente compatível com a ação é, aparentemente, o Contentamento consigo mesmo, que nos termos da E3P58

pode, neste contexto, ser descrito como a Alegria que a Mente sente ao contemplar a si própria quando concebe uma ideia verdadeira, ou seja, enquanto age.

Todavia, de todas as Alegrias descritas na E3, duas serão ditas convir e poder se originar da razão na E4. Uma delas, que por ora dispensa mais explanação, é justamente o Contentamento consigo mesmo, na E4P52. O que surpreende, à primeira vista, é ser o Apreço considerado uma Alegria passível de originar-se da razão, na E4P51. Isso porque, na Definição 19 dos Afetos, citada na demonstração da E4P51, o Apreço é dito “o Amor a alguém que fez bem a outro”, o que aparentaria ser uma Alegria associada a ideia de uma causa externa (o alguém que faz bem a outrem)¹³². Todavia, a Demonstração da E4P51 afirma que esse afeto “pode ser referido à Mente enquanto se diz que ela age”, o que, seguindo a Definição 2 da E3, implicaria dizer que a Mente pode ser causa adequada desse afeto.

Podemos resolver essa aparente tensão por dois caminhos, cada um deles motivado por uma das duas demonstrações oferecidas para a E4P51. Começemos pela demonstração alternativa. O Apreço pode se originar da razão e com ela convir na medida em que “quem vive sob a condução da razão deseja para o outro o bem que apetece para si” (Demonstração Alternativa da E4P51). Nesse caso, a visão de algo que essa pessoa que se guia pela razão *imagina* ser uma benfeitoria a outrem é algo que o alegra. Mesmo que não seja capaz de saber adequadamente que há uma boa ação em curso, não tendo razões para disso duvidar, isto é, na ausência de imagens que indiquem não ser esse o caso, nada impedirá o homem que se guia pela razão de se alegrar com essa imagem. Mesmo numa pessoa que se guia pela razão, essa Alegria é passional, porque dependente da imagem de alguém além de si próprio fazendo o bem para ser compreendida. De qualquer forma, aumenta a potência de existir e favorece o esforço de fazer o bem que segue da razão de quem por ela se guia. Sendo assim,

¹³² Notemos que, mesmo no caso do amor a Deus, não se trata de um amor associado a uma ideia de causa externa. Com efeito, esse amor se origina da capacidade da Mente de fazer com que todas as *afecções do Corpo* sejam referidas à ideia de Deus (cf. E5P14 e 16), ideia essa que, como já demonstrara a E2P45, está envolvida em cada ideia de corpo, ou de coisa singular, existente em ato, razão pela qual “a Mente humana tem conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus (E2P47). Envolvida igualmente em qualquer ideia de coisa singular que a Mente forma, a ideia de Deus pode ser concebida apenas a partir da potência da Mente e, nesse sentido, não é uma ideia externa à Mente (ainda que não seja apenas interna à Mente, assim como argumentamos ser o caso das noções comuns). Similarmente, o amor intelectual de Deus segue da capacidade da Mente de conhecer *a si e ao Corpo* sob o aspecto da eternidade (cf. E5P30), conhecimento do qual se origina “o sumo contentamento da Mente que pode ser dado”, “a suma Alegria, e isso conjuntamente à ideia de si, e por conseguinte também à ideia de Deus, como causa” (Demonstração da E5P32, grifo nosso).

a pessoa que se guia pela razão terá apreço à pessoa envolvida na imagem do bem, como conclui essa demonstração.

Outrossim, podemos pensar no Apreço como o amor a um alguém *abstrato* que fez bem *abstrato* a alguém *abstrato*, ou seja, sem que esse Apreço se refira a uma pessoa específica que tenha feito um bem específico a alguém específico. Lembremos, mais uma vez, de nossa discussão acerca da Definição 2 da E3, no início deste capítulo, na qual observamos que afirmar que ‘a Mente pode ser causa adequada’ não implica dizer que ‘a Mente é necessariamente produtora exclusiva do efeito de que é causa adequada’, e sim que ‘esse efeito pode ser compreendido apenas pela natureza da Mente’. Por conseguinte, para afirmarmos que essa Alegria do Apreço se refere à Mente enquanto age, teríamos que afirmar também que a Mente é causa adequada da “ideia daquele que fez bem a outro”. Ora, essa ideia não pode ser a *imagem* de alguém realizando o bem, porquanto dela a Mente que sente o Apreço seria causa apenas parcial. Logo, essa ideia deve ser uma noção comum envolvida num bem-fazer, que é justamente a do bem enquanto verdadeiramente útil, ou seja, de algo que convém com a natureza de todo e qualquer homem. Ao entender a importância de se fazer o bem a alguém, a Mente produz uma ideia adequada da qual foi, por conseguinte, causa adequada, ao mesmo tempo em que se contempla como produtora dessa ideia e, por isso, se alegra¹³³. Assim entendemos a letra da primeira demonstração da E4P51, segundo a qual o Apreço pode ser referido à Mente enquanto ela age, isto é, “enquanto ela entende, por conseguinte convém com a razão”. Nesse caso, a Alegria da Mente referente ao Apreço que se origina da razão é, em última instância, *Contentamento consigo mesmo*, na medida em que essa Alegria não está associada à ideia da *imagem* de uma benfeitoria (que pode até existir), e sim a uma *ideia adequada* do bem efetuado por alguém a outrem, ideia que é produzida pela Mente, e que a alegra na medida em que a faz contemplar maximamente a sua própria potência de agir.

Notemos, finalmente, que mesmo o sumo contentamento da Mente, originado pelo terceiro gênero de conhecimento, é Alegria “conjuntamente à ideia de si e de sua virtude” (Demonstração da E5P27, que remete justamente à Definição dos Afetos 25, precisamente a

¹³³ Nos termos em que discutimos a Definição 2 da E3, a Mente foi causa adequada de uma coisa que ocorreu fora de nós, mas também em nós.

de Contentamento consigo mesmo). De tal modo, a Alegria-ação é a Alegria de produzir conhecimento verdadeiro, a única que não tem ideias de corpos externos como causa eficiente próxima. Pois, caso as tivesse, insistimos, voltaríamos à paixão.

Tudo isso posto, a distância entre razão e discrepância entre os homens nos motiva a procurar compreender a estabilização racional dos costumes e do consenso comum. O Desejo que segue da razão, isto é, da formação de ideias adequadas, não pode contradizer o que essências humanas tenham em comum. Não pode, portanto, prejudicar nenhum homem (tampouco favorecer mais a alguns do que a outros). Quanto mais os costumes seguirem os ditames da razão, menos prejudicarão os homens. Outrossim, quanto mais homens conceberem adequadamente a importância de seguir o consenso comum, mais homens assim o farão. No entanto, em que medida a razão pode estabilizar o consenso comum? Afinal de contas, por que alguns homens abririam mão de seus benefícios imaginários para uma igualdade racional? Por que mudariam seus costumes homens que imaginam através deles e, pelos mecanismos passionais que extensamente descrevemos, aumentam sua potência?

É o que veremos no último capítulo desta tese. Antes disso, contudo, vejamos como o TTP nos apresenta uma ilustração da formação do consenso comum em bases passionais, acompanhando a análise de Espinosa da fundação do estado Hebreu. É o tema do próximo capítulo.

Capítulo 3 - Criando uma nação – as imagens comuns, a religião e a fundação do estado hebreu

3.1 Finalismo e propensão à superstição

3.1.1 Voltando ao Apêndice da E1: o finalismo como preconceito comum

Na Introdução a esta tese, vimos que o finalismo, o preconceito cuja falsidade Espinosa denuncia no Apêndice da E1, pode ser pensado como um acontecimento não apenas individual, mas também coletivo. Com efeito, o finalismo se configura como um dos preconceitos comuns [*communia præjudicia*, cf. ESPINOSA, 2015, p. 113] dos homens: uma mesma ideia a que diferentes pessoas *consentem*, isto é, dão acordo, a despeito de sua falsidade. Observamos, também, que a crença que os homens compartilham a respeito da existência de um único dirigente da natureza – Deus – e da precisão de lhe tributarem suma honra seriam exemplos de acordos de cunho teórico e prático, respectivamente, aos quais os homens chegam a despeito de se encontrarem ainda próximos de sua condição de nascimento no que diz respeito ao saber verdadeiro acerca das causas das coisas. Em uma palavra, vimos que os primeiros *consensos comuns* apresentados na *Ética* teriam sua gênese fundamentada em mecanismos da imaginação. Seriam acordos assentados em ideias inadequadas.

Contudo, àquela altura também ressalvamos que, a despeito da concordância no que se refere à existência de um só dirigente da natureza, os homens divergiram quando “cada um, de acordo com seu engenho” excogitou suas próprias 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” (*ibid.*, p. 113). O consenso comum, enquanto fundamentado na imaginação, é ameaçado por dissensos. Todavia, isso não significa que consensos comuns imaginários nunca persistam ao longo do tempo. Com efeito, poderíamos encontrar nesses trechos do Apêndice da E1 alguns elementos comuns a sistemas compartilhados de crenças num falso Deus, sistemas que podem até hoje ser observados e

que determinam, em quem a eles consente, certos comportamentos, entre os quais o próprio culto a esse falso Deus. Em outros termos, a gênese do finalismo apresentada no Apêndice da E1 é também a gênese de uma prática que nunca deixou de existir: desde que elaboraram a imagem de um único dirigente da natureza, os homens jamais deixaram de cultuá-lo.

A pesquisa sobre a origem dos comportamentos religiosos num indivíduo no Apêndice da E1 é também o ponto de partida de A. Matheron em seu *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, de 1971, obra com a qual travaremos intenso diálogo ao longo deste capítulo. Nesse sentido, o comentador observa, referindo-se à E2P47, que todos os homens têm em suas Mentas a ideia verdadeira da Deus. No entanto, a maior parte a possui apenas implicitamente: ela se encontra submersa em paixões que nos invadem, impedindo-nos de reconhecê-la como ela é. Mais simples nos é projetar no restante da natureza a opinião que formamos de nós mesmos como seres livres que agem em vista de um fim e acreditar na existência de um ou vários *rectores naturae*, divindades antropomórficas que cuidam de nós (cf. MATHERON, 1971, p. 10-1). Ademais, nota Matheron, projetamos nessas divindades também nosso desejo passional de glória: da mesma maneira como cuidamos dos demais homens esperando algo em retorno, imaginamos que também assim o fariam esse(s) deus(es) antropomórficos. Dessa forma, imaginamos que esse(s) deus(es) esperam de nós, em troca de seus cuidados, que nós manifestemos nossa gratidão e nosso amor por meio de “deslumbrantes [éclatantes] sinais de honra” (*ibid.*, p. 11). Produziríamos esses sinais enquanto tivéssemos a ideia de deus, esperando que ele realizasse nossos desejos. Nesse sentido, as maneiras de cultuar a deus esperando seus benefícios seria uma religião, ainda que falsa (cf. Escólio 1 da E4P37). Todavia, ainda que o texto do Apêndice da E1 nos permita observar que práticas religiosas se espalham entre os diversos homens, nada encontramos nele que garanta que os mesmos cultos a Deus sejam praticados por diferentes indivíduos.

Similarmente, A. Tosel, em *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, de 1984, outra obra com a qual debateremos frequentemente neste capítulo, escreve que, sob a crença finalista, cada homem, ao perceber sua incapacidade de dominar as condições que lhe permitiriam buscar seu útil, “se faz a criatura de um criador que provê sua própria sobrevivência” (p. 36). Todavia, nota o comentador, sendo tal criador fruto da imaginação, será pensado de maneira diferente em cada mente. Assim,

cada crente, cada comunidade procede a essa inversão - criando seu Criador imaginário - ou dele reivindicando sua própria exclusividade: a divindade assim projetada e objetivada [*objectivée*] não é o Deus da Humanidade, é o Deus do crente e da comunidade, que imaginam ter uma relação privilegiada com Ele. “Deus conosco”, tal é o lema de cada um. (*ibid.*, p. 36)

Cada um, a partir de seu engenho, julgou o engenho de Deus, e excogitou diversas maneiras de cultuar Deus (cf. ESPINOSA, 2015, p. 113). No entanto, a análise de Tosel pressupõe que os homens, vivendo em comunidades, compartilharam crenças, possivelmente por terem encontrado traços que imaginaram comuns em seus engenhos. Seja como for, a leitura de Tosel do trecho do Apêndice da E1 em tela deixa em aberto a maneira como se passou da criação e culto da divindade em nível individual para a criação e culto em nível comunitário. Isso porque talvez o Apêndice da E1 não seja suficiente para preencher essa lacuna. Com efeito, seu texto dá a gênese do preconceito finalista, comum aos homens que ignoram as causas das coisas, e explica como, desse preconceito, surge a imagem de um dirigente da natureza. Mas não procura explicar a razão pela qual essa imagem pode ser semelhante em diferentes crentes duma certa comunidade. Isso devemos buscar no restante da *Ética*.

Com efeito, pelo Apêndice da E1 sabemos que a base do preconceito finalista (e da criação do *rector naturæ*) não são as ideias verdadeiras, e sim o conhecimento inadequado, isto é, a imaginação. Sendo assim, cada um imagina o dirigente da natureza a partir das imagens que um dia já formou em seu Corpo, necessariamente diferentes em cada indivíduo (cf. E2P16). No entanto, como nos revelou a leitura da segunda parte da *Ética*, os mecanismos da imaginação que fundamentam a formação das chamadas noções universais (cf. Escólio 1 da E2P40) podem levar à formação de imagens semelhantes nas Mentes de diferentes indivíduos, mesmo que as afecções de seus corpos não sejam rigorosamente as mesmas. Contemplando com semelhante admiração um mesmo traço que imaginam presente em determinados singulares, diferentes indivíduos formam semelhantes *imagens comuns de uma mesma noção universal*, o que lhes permite, entre outras coisas, associá-las a signos e viabilizar a linguagem, sem que haja relação necessária entre os traços comuns imaginados e os signos. Nesse sentido, como já concluímos, a linguagem seria uma forma de consenso comum, mesmo que firmado em concatenações não necessárias de imagens. Ademais, acrescentando a essa conclusão elementos encontrados na E3, analisamos como a imitação

dos afetos pode levar a linguagem a ser fixada como um costume, análise que expandimos para abranger entre os costumes outros comportamentos replicados entre indivíduos por razões puramente imaginárias, fundamentando outras formas do que chamamos de *consenso comum passional*.

Tudo isso posto, o que pretendemos neste capítulo é analisar como a figura de um dirigente da natureza poderia tornar-se uma imagem comum num grupo de indivíduos. E como o culto a esse dirigente poderia tornar-se um costume, a que todos consentem. Em outros termos, nossa intenção é ilustrar a análise da gênese de costumes e do consenso comum imaginário que no capítulo anterior fizemos de maneira genérica, agora com o caso da religião. Para isso, apresentaremos a leitura do TTP, com a qual pretendemos expor, a partir da crítica que faz Espinosa da teologia judaico-cristã, não apenas os mecanismos imaginativos mediante os quais um sistema religioso se fixa numa população, mas também a maneira como esse processo se deu no caso desse sistema específico.

3.1.2 Do Apêndice ao Prefácio: do preconceito comum às superstições comuns

O Apêndice da E1 nos mostra como a ignorância da causa das coisas e a consciência de seu apetite de buscar o próprio útil levam o homem a concluir a existência de um ou mais dirigentes da natureza. Imaginando que a vontade desse dirigente seja a causa última de todas as causas, os homens encontraram asilo para sua ignorância (cf. ESPINOSA, 2015, p. 117). “E assim, esse preconceito virou superstição, deitando profundas raízes nas mentes” (*ibid.*, p. 113). Tão profundas que nem mesmo os maiores reveses foram capazes de afastá-los da ideia de que tudo na natureza acontece para uso dos homens.

Mas isso não chega a surpreender se considerarmos que os homens projetam em Deus um dos traços mais marcantes de seus engenhos, sua Ambição. Ignorantes das causas das coisas, os homens desejam imoderadamente a Glória, Desejo que dificilmente pode ser superado (cf. Def. dos Afetos 44). Nada mais natural, portanto, que tenham os homens se colocado como causa central da vontade desses reitores (cf. Apêndice E1, p. 113). Fecha-se assim o ciclo: o ambicioso homem imagina-se como causa da causa de todas as causas – de

tudo aquilo que acontece na natureza. Se as ações divinas às vezes lhes parecem incompreensíveis, mais fácil dar “por assentado que os juízos dos Deuses de longe ultrapassam a compreensão humana” (p. 113) do que renunciar ao papel de centro do mundo que atribuíram a si mesmos, isto é, do que contemplar a própria ignorância e impotência frente ao resto do universo. Entra em cena a ideia da *fortuna*: a incompreensível alternância entra as coisas cômodas e incômodas da natureza, seja porque os homens foram incapazes de discernir o que agradou ou injuriou seus dirigentes num dado momento, seja porque o juízo desses reitores, os deuses, são mesmo inescrutáveis.

No entanto, se por um lado o delírio finalista atende a ambição humana de ser o centro da natureza, por outro lado expõe o homem ao constante risco de desagradar uma divindade ininteligível. Mas o risco parece valer a pena. Como escreve Tosel (1984),

a esperança de ser escolhido por Deus e abençoado pela fortuna é seguida pelo medo. Os homens são assim lançados entre a esperança e o medo. Longe de levar à ruptura da crença em Deus, a experiência dos infortúnios paradoxalmente a reforça. Quando os homens enfrentam as circunstâncias desfavoráveis da natureza, eles se constituem como culpados ou pecadores diante de Deus. (p. 40)

Antes pecadores do que insignificantes aos olhos de Deus. E, assim, “o delírio finalista [*le délire de l'usage finalisé*] se transforma em um frenesi de rebaixamento” (TOSEL, 1984, p. 40). Ciclo vicioso: ao imputar como pecado sua incapacidade de organizar as circunstâncias de sua vida, o sujeito aumenta sua incapacidade de conhecer e de agir, o que o torna mais suscetível ao preconceito e ao medo da divindade, medo esse que caracteriza a passagem do finalismo à superstição, levando-nos à célebre abertura do Prefácio do TTP: “Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição” (p. 5, G5). Se a fortuna jamais parecesse desfavorável, jamais a divindade seria temida, e jamais haveria superstição.

No capítulo anterior, analisamos brevemente a propensão humana à superstição, que se deve, em última instância, à capacidade do corpo humano de ser afetado por dois ou mais corpos em simultâneo, de modo que quando depois a Mente imaginar um deles, imediatamente se recordará dos outros (cf. E2P18) e será afetada pelos afetos envolvidos nas afecções por esses outros corpos (cf. E3P14). Sendo assim, qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de Alegria, Tristeza ou Desejo (cf. E3P15) e, portanto, de Esperança ou Medo, razão pela qual as amamos ou odiamos e nos esforçamos para fazê-las presentes ou afastá-

las (cf. E3P28). Além disso, dado nosso esforço fundamental em afirmar o que imaginamos nos alegrar, tendemos a crer mais facilmente no que esperamos do que no que tememos, donde “se originaram as Superstições com que os homens se defrontam em toda parte” (Escólio da E3P50). A Superstição não é nada além do esforço para imaginar como presente algo que um dia, por acidente, nos trouxe Alegria (ou para imaginar como ausente algo que um dia, por acidente, nos trouxe Tristeza).

Sendo assim, tanto o Medo como a Esperança estão por trás das Superstições. No entanto, embora qualquer coisa que tenha afetado um homem junto com uma causa de Tristeza ou Alegria possa ser por ele tomada como causa de Medo ou Esperança (e os homens estejam, por isso, “prontos a acreditar no que for”, TTP, Prefácio, p. 5, G5), algumas dessas causas acidentais parecem destacar-se na formação de presságios, como lemos na sequência do Prefácio:

Se veem, pasmados [*magna cum admiratione vident*], algo de insólito, creem que se trata de um prodígio que lhes revela a cólera dos deuses ou do Númen sagrado, pelo que não aplacar com sacrifícios e promessas tais prodígios constitui um crime aos olhos destes homens submergidos na superstição [*superstitioni obnoxii*] e adversários da religião, que inventam mil e uma coisas e interpretam a natureza da maneira mais extravagante, como se toda ela delirasse ao mesmo tempo que eles. (*Ibid.*, p. 6, G5, grifo nosso)

Além do Medo e da Esperança, o Prefácio traz um elemento adicional comum às superstições que será crucial em toda nossa leitura do TTP: a admiração. É essa a primeira aparição do termo no TTP, sendo sua definição como que pressuposta nesse Prefácio. Sendo assim, tomemos a liberdade de voltar ao texto da *Ética* para interpretá-lo.

Ao escrever as Definições dos Afetos que se encontram ao final da E3, Espinosa nos informa que a Admiração não é propriamente um afeto, e sim uma “distração da Mente” (Def. dos Afetos 4), que não encontra em alguma coisa *semelhanças* com outras que poderia passar a contemplar. Essa ausência de conexão da coisa admirável com as outras faz com que a Mente nela permaneça fixa até que seja determinada por outras a pensar em outras coisas (cf. *id.*).

No Escólio da E3P52, por sua vez, Espinosa chama a Admiração movida por um objeto que tememos de Consternação, que “mantém o homem de tal maneira suspenso na só contemplação dele que não é capaz de pensar nas outras coisas com as quais poderia evitar

aquele mal.” Donde entendemos o motivo pelo qual o caráter insólito de algo triste que os homens veem (ou ouvem dizer) os deixa submetidos à superstição: impotentes pelo Medo que se lhes fixa, incapacitam-se a agir, isto é, a entender as causas do mal que os aflige, e a superá-lo. No entanto, como veremos à frente, também a Alegria associada a algo insólito pode fixar-se no homem e determinar suas ações. A Admiração da coisa que amamos Espinosa denomina, ao final desse mesmo Escólio da E3P52, Devoção.

O homem que não se afastou muito do grau de conhecimento da causa das coisas com que nasceu, a saber, nenhum, sabe pouco não apenas sobre a concatenação dos acontecimentos na natureza, mas também sobre a própria existência de diferentes acontecimentos. Se é pequeno o acervo mesmo de imagens de um homem, muitas coisas lhe parecem insólitas, e menos recursos tem para julgar a veracidade de qualquer coisa que venha a ouvir dizer. Nesta situação, os homens estarão “sempre prontos a acreditar seja no que for” (TTP, Prefácio, p. 5, G5). Destarte, é o caráter difuso das superstições nos diferentes indivíduos, e não a adoção de crenças comunitárias, que Espinosa inicialmente destaca no Prefácio:

Se [o medo] é a causa de superstição, há de concluir, primeiro, que todos os homens lhe estão naturalmente sujeitos [...]; em segundo lugar, que ela deve ser extremamente variável e inconstante, como todas as ilusões da mente e os acessos de furor; e, por último, que só a esperança, o ódio, a cólera e a fraude podem fazer com que subsista, pois não provêm da razão, mas unicamente da paixão, e da paixão mais eficiente. Daí ser tão fácil os homens acabarem vítimas de superstições de toda espécie quanto é difícil conseguir que eles persistam numa e na mesma superstição. (*Ibid.*, p. 7, G6, grifos nossos)

Sendo o fundamento das superstições a imaginação humana, elas variam a cada homem de acordo com seu histórico de afecções, necessariamente diferente em cada indivíduo ou mesmo num indivíduo a cada momento. Questão semelhante já havíamos apresentado no capítulo anterior, quando tratamos da instabilidade do consenso passional. No entanto, vimos que mecanismos afetivos, particularmente aqueles fundamentados na imitação dos afetos, possibilitam que certos hábitos sejam adotados com alguma permanência por uma comunidade, sustentando a formação de um consenso comum em bases passionais. Similarmente, a inconstância afetiva não deveria implicar ser impossível a estabilização de certas superstições em certos indivíduos ou o compartilhamento por diferentes indivíduos de superstições semelhantes, o que ainda deveremos demonstrar. De

qualquer forma, por ora o que queremos enfatizar no trecho recém-destacado é apenas a dificuldade envolvida na estabilização de superstições, uma vez que implica a estabilização de medos em indivíduos. Uma vez que o Medo é uma forma de Tristeza, contraria o esforço de cada um dos homens em permanecer em seu ser, levando-os a fazerem o que estiver em suas forças para se livrar desse medo, e por conseguinte, dessa superstição, ou seja, para tornar a superstição amedrontadora tudo menos estável.

Em todo caso, enfrentando a adversidade, os homens podem até suplicar “o conselho de quem quer que seja”, não havendo “nada que se lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou inútil, que eles não sigam” (*ibid.*, p. 5, G5). Mas o fato é que certos conselhos foram mais ouvidos do que outros. Alguns sistemas de crenças permaneceram, outros não. É o caso da religião cristã, conforme ministrada pela Igreja: por mais que tenha sido desvirtuada em seus valores fundamentais (o amor, a alegria, a paz, a continência e a lealdade para com todos), manteve-se ao longo dos séculos, ainda que como teatro “em que não mais se veneravam doutores da Igreja mas oradores que, em vez de quererem instruir o povo, queriam era fazer-se admirar e censurar publicamente os dissidentes, não ensinando senão coisas novas e insólitas para deixarem o vulgo maravilhado [*quaeque vulgus maxime admiraretur*]” (*ibid.*, p. 9, G8), reduzindo-se a fé “a credence e preconceitos” (*ibid.*, p. 9, G8). O manejo da admiração permitiu que a Igreja tivesse controle tal sobre o vulgo que seus cargos puderam ser equiparáveis a títulos de nobreza (cf. *ibid.*, p. 9, G8). Outrossim, se é verdade que “não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões” (*ibid.*, p. 7, G6), é preciso admitir que algo na superstição esteja fixo: no mínimo aquilo que faz com que a multidão reconheça e tema aqueles que a governam. Para fazer com que os homens “combatam pela servidão como se fosse pela salvação” (*ibid.*, p. 8, G7), é preciso “manter os homens enganados” (*ibid.*, p. 8, G7, grifo nosso), disfarçando, “sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos” (*ibid.*, p. 8, G7).

Governar os homens pela superstição é eficaz porque, mantidos impotentes, os homens consentem aos comandos do monarca, isto é, oferecem pouca resistência aos seus comandos (cf. *ibid.*, p. 8, G7). No entanto, se nos anteciparmos um pouco e levarmos em conta a conclusão futura de Espinosa de que a potência de um estado é determinada pela potência da multidão (cf. TP, Cap. 3, art. 2), isso implica que um estado no qual impera, literalmente, a superstição, é um estado impotente. Seja como for, a existência de

superstições a persistirem no tempo e que são usadas para governar as multidões exemplificaria mais uma vez a ocorrência de consensos comuns baseados em paixões.

D. P. Aurélio, em sua *Introdução* ao TTP (2003), vai mais longe ainda ao afirmar que “é preciso situar a política de Espinosa no campo estrito das paixões, que são, como vimos, o denominador comum da natureza humana” (AURÉLIO, 2003, p. C). Ainda que tanto os conhecimentos confusos como os adequados sigam da natureza dos homens, o comentador enfatiza que

a discussão em torno do Estado reside em saber se ele radica nessa atividade racional que chegaria a deduzir as regras de coexistência e contenção das paixões. Para Espinosa, [...] essa dedução é possível, mas inacessível à maioria e, por conseguinte, sem pertinência política. (*Ibid.*, p. CXII)

Não que seja simples a condução da política pelo Medo: mesmo que deduções racionais sejam inacessíveis à maior parte da multidão, as ideias adequadas necessariamente convêm com a natureza de cada homem, ao contrário das ideias associadas ao Medo, ideias de um afeto triste, contrário à natureza de quem o sente. Quem o sente só não se esforça para afastá-lo se temer com isso um mal ainda maior. Manter um povo amedrontado requer um esforço constante por parte dos governantes para conservar os governados constantemente admirados com a causa que imaginam para esse afeto. Por isso, “houve sempre o cuidado de rodear a religião, fosse ela verdadeira ou falsa, de culto e aparato, de modo que se revestisse da maior gravidade e fosse escrupulosamente observada por todos” (TTP, Prefácio, p. 7, G6-7, grifo nosso). A dose certa de Admiração pode fazer com que homens estupefatos consintam em observar os preceitos da religião, seja ela verdadeira ou falsa, por temer um mal maior – como os castigos no além-vida – que imaginam seguir da não observância (cf. Definição dos Afetos 42). No entanto, sendo o Medo “a causa que origina, conserva e alimenta a superstição” (TTP, Prefácio, p. 6, G6), ele não existe sem alguma Esperança (cf. Definição dos Afetos 13). Assim, quando os eclesiásticos se valem da Admiração dos fiéis para incutir-lhes o Medo, não o fazem sem que esses também experimentem alguma Esperança. Nesse sentido, lembremos que, conforme o Apêndice da E1, em vista de buscarem seu útil, os homens “sempre ansiaram [*expetant*] por saber somente as causas finais das coisas realizadas e sossegam tão logo as tenham ouvido” (ESPINOSA, 2015, p. 111). A ignorância acerca da causa das coisas pode ser suficiente para que os homens percebam a realidade ao seu redor como algo instável, sujeita aos humores que eles projetam num

dirigente da natureza, instabilidade essa que os impede de sossegar. Sistemas religiosos, ao se apresentar como alternativa de estabilidade, atraem o homem ao oferecer-lhe tal sossego. É o que nos ensina Aurélio (2003):

na ausência de um domínio da totalidade das correlações possíveis no universo, da totalidade até das relações entre as partes do seu próprio corpo, [o homem] forja um sistema de causas e relações imaginárias. Mas como poderá a imaginação, por natureza contingente, neutralizar o medo? Só imaginando as suas ficções como necessárias, representando como estáveis os produtos da sua instabilidade congênita. [...] Toda a Escritura se poderia resumir nesse trabalho de aprisionamento dos signos através da sua inscrição em “tábuas de pedra” onde a letra suspende a inconstância do imaginário, onde a palavra encarna em lei e se separa daqueles que a pronunciaram e aos quais passa a dominar. (p. LXVI)

A Escritura, tomada em seu sentido de texto canônico das religiões judaico-cristãs, seria a cristalização de um sistema de crenças, algumas delas condizentes com a razão, outras não. Na medida em que constitui um sistema não apenas de conceitos, mas também de práticas às quais os fiéis aderem, pode ser considerada a base de práticas consensualmente adotadas pelos fiéis, consenso esse fundamentado em imagens, e não na razão. Sendo assim, do exame que Espinosa faz desse texto em seu TTP, devemos ainda examinar como a propensão à superstição que esboçamos até agora pode levar a costumes, como os religiosos, comunitariamente adotados – ainda que nem todo costume tenha origem nos mecanismos da imaginação associados à superstição. Com efeito, o consenso passional não é necessariamente supersticioso. Como observaremos em nosso próximo capítulo, nem todo consenso comum a discernir o que é bom ou mau pode ser abalizado pela razão. Ademais, de acordo com o Escólio 2 da E4P37, é por meio da dinâmica de afetos passivos que homens “necessariamente submetidos aos afetos”, “inconstantes e variáveis” se tornarão “seguros uns aos outros” e terão “confiança uns nos outros”. É verdade que esse mesmo Escólio, cuja teorização política, mesmo que fundamental, é bastante breve, enfatiza o *Medo* como principal afeto a coibir os danos que cada um pode causar aos demais. É também verdade que é o uso desse afeto que o Prefácio do TTP sublinha ao discorrer sobre o uso da superstição como forma de governo das multidões. No entanto, tanto o Escólio como o Prefácio mantêm as portas abertas para o uso da Esperança na política. Com efeito, e como veremos em

detalhes adiante, em diversos momentos do TTP, Espinosa enfatiza ser o uso desse último afeto a chave para o sucesso de um estado¹³⁴.

A política, embora fundamentada em afetos, não se baseia apenas numa superstição amedrontadora. Ainda que Espinosa se dedique, no TTP, a denunciar a superstição como máquina produtora de combatentes pela servidão, ele indica que “os conflitos desencadeados a pretexto da religião [...] surgem unicamente porque se estabelecem leis que concernem matéria de especulação e porque as opiniões são consideradas crime e, como tal, condenadas” (TTP, Prefácio, p. 8, G7). Sendo assim, o filósofo decidiu demonstrar nessa obra sobretudo que “se o direito estatal fosse de modo que os fatos fossem incrimináveis, mas as palavras impunes, semelhantes conflitos não poderiam jamais invocar nenhuma espécie de direito, nem as controvérsias se converteriam em sedições” (*ibid.*, p. 8, G7). O TTP é um tratado em defesa não somente da “inteira liberdade de pensar”, mas também da liberdade de cada um “de honrar a Deus como lhe aprouver” (*ibid.*, p. 8, G7) – não busca eliminar as religiões por completo, apenas alertar para o perigo de mantê-las envolvidas em assuntos especulativos, território que deve ser reservado à filosofia. Esse alerta se dirige ao “leitor filósofo” (*ibid.*, p. 14, G12). E “quem é [...] o destinatário nomeado por Espinosa?”, pergunta Chaui (2009, p. 14). “Talvez seja aquele que possa vir a ser filósofo, se desejar pensar, se for capaz de liberdade” (p. 14), imediatamente responde a autora, que nos informa ainda tratar-se de um cristão que “pensaria mais livremente se não estivesse aprisionado nas amarras da teologia” (p. 16). No entanto, esse leitor, agora segundo Tosel (1984), já possui algumas ideias claras, não estando submetido à superstição: animado pelo desejo de conhecer, é capaz de deixar agir nele a força do verdadeiro contra a dos preconceitos do vulgar (cf. TOSEL, 1984, p. 50). Como escreve o comentador, “o TTP é um livro escrito para e numa situação em que os filósofos são ainda perseguidos; em que eles só podem escrever e se fazer ler desviando da censura que atinge a filosofia” (*ibid.*, p. 51). Tais leitores, ou alguns deles, seriam capazes de compreender a mensagem de Espinosa e seriam, por isso, afetados de Alegria e do desejo de propagá-la¹³⁵.

¹³⁴ E.g.: “as leis, qualquer que seja o regime, terão de ser definidas de forma que os homens se sintam constrangidos, não tanto pelo medo como pela esperança de algum bem que desejem acima de tudo.” (TTP, Cap. 5, p. 86, G74)

¹³⁵ Abordaremos o Desejo de propagar a razão no próximo capítulo.

Não que essa compreensão ocorra sem dificuldades. Como já discutimos no capítulo anterior, ideias não podem ser transmitidas de uma mente para outra, sem o uso de intermediários corporais, como o texto ou o som. Para que sejam comunicadas, ideias precisam ser convertidas em signos que, mantendo algum vínculo com a imaginação, podem não ser imediatamente decifrados pelo receptor da mensagem como intencionava o autor da mensagem. Em alguma medida, a comunicação de ideias pode esbarrar em preconceitos individuais – nas diferentes maneiras como cada um associa certos signos a certas ideias. Num ambiente de censura, esse problema se exacerba na medida em que se encontram aumentados os perigos de ser mal compreendido. Vejamos o que nos diz Tosel a esse respeito:

Qual é o efeito da censura sobre a arte de escrever: o herege ou o dissidente não pode deixar de se estabelecer na língua da tradição dominante, adotá-la, falá-la. Esta é a única maneira de manter contato com seu público. O leitor filósofo, não importa o quanto deseje a verdadeira ciência, permanece prisioneiro dos preconceitos da comunidade. O filósofo não pode, não deve romper essa comunidade de linguagem. (*Ibid.*, p. 55, grifo nosso)

Os leitores filósofos podem até desejar conhecer a verdade e desejar a liberdade. Porém, tendo vivido num ambiente dominado pela teologia, estariam prontos para receber, sem preparação alguma, a demonstração geométrica espinosana acerca de Deus ou da natureza? Partindo dos preconceitos que dominam sua linguagem, seriam capazes de compreender suas ideias verdadeiras? Segundo Tosel, o filósofo holandês teria levado tais riscos em consideração na redação de sua primeira obra política:

O TTP se situa no campo da ontoteologia judaico-cristã; ele não introduz nenhuma palavra nova, ele aceita verbalmente todos os conceitos da tradição. Ele terá, portanto, de transformar essa linguagem comum em linguagem verdadeira. [...] Consequentemente, esta operação de transformação deve ser feita por etapas, reduzindo ao mínimo os choques. (*Ibid.*, p. 55, grifos nosso)

A despeito da verdade ou adequação das ideias que alguém deseja transmitir, tais ideias, para se tornarem ideias verdadeiras de outra pessoa, precisam ser convertidas em significantes que atingem primeiro a imaginação de quem as recebe. A conversão das imagens recebidas em ideias verdadeiras – o trabalho do entendimento – fica a cargo de quem as recebe. O máximo que o emissor da mensagem pode fazer é facilitar o trabalho de seu destinatário; se o emissor conhece as ideias (ou preconceitos) de seu interlocutor, utiliza-as como ponto de partida, transformando-as gradualmente:

As teses ortodoxas da teologia racional - seja a de Maimônides ou a do cristianismo reformado - são extensamente mencionadas, repetidas; eles formam o tecido majoritário sob o qual é necessário introduzir por alusões, por silêncios voluntários, outro tecido. Espinosa, portanto, critica as teses tradicionais desenvolvendo uma estratégia que deve introduzir novas ideias, ao mesmo tempo em que neutraliza as recorrentes ondas de ceticismo e fideísmo. (Ibid., p. 12)

E assim, talvez o leitor filósofo, esforçando-se para pensar livremente, seja capaz de perceber as contradições entre esse desejo seu e a submissão aos dogmas teológicos (Cf. CHAUI, 2009, p. 8). Pois “nada impede que aquele que deseja obedecer possa também desejar compreender o sentido de sua obediência. É nesse momento da compreensão do significado de um saber obediente que a contradição vem à tona” (ibid., p. 9). Assim, “sob a aparência de separar teologia e filosofia, na realidade Espinosa demonstra que do lado da primeira não pode haver saber, pois é do reino de uma autoridade incontestada e incontestável” (ibid., p. 13). Por conseguinte, aquele que deseja ser livre percebe que terá que abandonar sua “obediência ao já pensado, já dito e já feito”, ou seja, “precisa abandonar o recinto teológico se deseja realmente pensar, dizer e agir” (ibid., p. 13). Pois essa é a liberdade de pensamento defendida por Espinosa: “simplesmente poder pensar e poder agir sem obediência a ideias, preceitos, mandamentos e decretos transcendentais” (ibid., p. 14). Já o leitor pouco afeito ao pensamento em nada será agradado pelo tratado que se apresenta, porquanto o comum dos homens não é guiado pela razão, mas arrebatado pela tendência a louvar ou vituperar (cf. TTP, Prefácio, p. 14, G12). Com relação a isso, Espinosa parece resignado. Afinal de contas, “é impossível libertar o vulgo da superstição e do medo” (ibid., p. 14, G12). Contudo, não seria possível ao menos cogitar a hipótese de que as mesmas disposições mentais que o levam à superstição possam, num contexto diferente, jogar a favor do vulgo?

Se por um lado o “não filósofo” dificilmente alcançará as contradições implicadas pela obediência, por outro, não está necessariamente fadado à obediência aos teólogos ou aos livros que foram um dia chamados de sagrados. Parece haver ainda a alternativa de serem os incapazes de pensar por si próprios obedientes ao mandamento ao qual se resume o Verbo de Deus revelado, um “conceito simples da mente divina revelada aos profetas, a saber, obedecer inteiramente a Deus, praticando a justiça e a caridade” (ibid., p. 12, G10). Com efeito, Espinosa buscará mostrar ao leitor filósofo, ao longo do TTP, que “essa doutrina é

ensinada na Escritura de maneira adequada ao poder de compreensão e às opiniões daqueles a quem os profetas e apóstolos costumavam pregar a palavra de Deus” (*ibid.*, p. 12, G10), e deve ser extirpada de qualquer ensinamento especulativo, devendo esse último ser reservado à livre filosofia. Sendo assim, o Verbo de Deus revelado não precisa ser abandonado. Na verdade, cada um deve ser livre para julgar e interpretar esse que é o fundamento da fé “segundo a sua maneira de ser [...] Só assim poderão todos obedecer a Deus de livre e inteira vontade e dar valor apenas à justiça e à caridade.” (*ibid.*, p. 13, G11). Com efeito, Espinosa argumentará mais adiante que aquele incapaz de compreender a necessidade de praticar a justiça e a caridade ainda assim encontrará consolo naquilo que foi revelado, ainda que isso não possa ser demonstrado matematicamente (cf. TTP, Cap. 15, p. 231, G187).

Ocorre que, e esse é o ponto importante para esta tese, a prática da justiça e da caridade por aqueles incapazes de entender por si próprios sua necessidade não se refere apenas à salvação individual. Como ainda veremos em mais detalhes, a prática da justiça e da caridade *é algo que viabiliza a superação de afetos que podem tornar indivíduos contrários uns aos outros em nome de um consenso comum acerca do bem e do mal*¹³⁶. Em outros termos, é algo que viabiliza a formação de um consenso comum em bases passionais¹³⁷. Como sintetiza Espinosa, “quão salutar e necessária não será uma tal doutrina [de obediência a Deus mediante a prática da justiça e da caridade] para a sociedade, se queremos que os homens vivam em paz e concórdia!” (TTP, Cap. 14, p. 221, G179). A denúncia de Espinosa da falsa religião não elimina o espaço para o desenvolvimento da verdadeira religião.

Vemos, assim, desenhar-se a hipótese que há pouco levantamos. É sobre os mecanismos mentais que viabilizam o finalismo que se constroem as superstições mais fortes, aquelas baseadas no Medo de um Deus único e onipotente. No entanto, e é isso que precisaremos examinar, o finalismo também pode ser instrumental na obediência a Deus de acordo com seu Verbo revelado. Talvez a propensão a imaginar um Deus antropomórfico não seja de todo má se isso puder fomentar a prática da justiça e da caridade. Com efeito, cada

¹³⁶ A avaliação da possibilidade de “salvação dos ignorantes” é o tema central do livro de Matheron (1971), como já indica seu título. O que fazemos neste trabalho é, em certa medida, transpor essa possibilidade ao plano político.

¹³⁷ Como analisaremos extensamente em leitura da E4 no próximo capítulo, um consenso comum fundamentado em paixões, ainda que formado por pessoas que não compreendem sua utilidade, é compatível com os ditames da razão.

um deve ser livre para interpretar “os fundamentos da fé segundo a sua maneira de ser, [sendo também necessário] não se ajuizar da fé de ninguém a não ser pelas suas ações, conforme forem piedosas ou ímpias” (TTP, Prefácio, p. 12, G11). O Verbo de Deus revelado não condena a ignorância, mas a desobediência (cf. TTP, Cap. 14, p. 218, G176). Sendo assim, sobre a mesma propensão que os homens têm de imaginar um reitor da natureza pode-se vislumbrar a construção da concórdia entre os homens. Ademais, se a figura de um Deus antropomórfico motivar a justiça e a caridade, estará dissociada do Medo e, portanto, da superstição. Se a figura de um Deus antropomórfico motivar a justiça e a caridade, ela pode ser o fundamento de um consenso comum passional. Eis a hipótese que buscávamos e que passaremos a verificar agora, no restante deste capítulo.

3.2 A religião revelada: da imagem comum ao desejo por concórdia

Ainda no Prefácio do TTP, Espinosa expõe que, a partir de seu exame da Escritura, concluiu que “as leis reveladas por Deus a Moisés não eram senão o direito particular do Estado hebraico e, por conseguinte, ninguém a não ser os hebreus lhe estava sujeito” (TTP, Prefácio, p. 11, G10). No Estado hebraico, bem e mal, justo e injusto, pecado e mérito foram discernidos por uma revelação e constituíram seu direito particular.

Algo mais ocorreu, no entanto, junto com a revelação a Moisés do direito do Estado hebraico: os hebreus foram determinados a seguir a legislação revelada. Em alguma medida, *consentiram* à autoridade conferida a Moisés por Deus e, por conseguinte, à lei que o profeta anunciou¹³⁸. Mas por quê? Como uma revelação percebida por Moisés pode ter se tornado a base de um Estado e orientar o comportamento de um povo?

De partida, podemos descartar a hipótese de que o consentimento tenha seguido da percepção da qualidade intrínseca da lei, seja pelo intelecto de Moisés, seja pelo dos Hebreus.

¹³⁸ O termo latino *consensus*, como já notamos na Introdução a esta tese, possui o significado tanto de *consenso* como o de *consentimento* (que, como também já observamos, são significados que se aproximam pela referência comum a *sentir*). Na *Ética* e no TP, em que o termo é mormente utilizado em contexto político, *consenso* é o significado predominante, mas no TTP, em muitas ocorrências, a ideia transmitida é a de *consentimento*, tendo sido assim traduzido por D. P. Aurélio. Neste capítulo, em muitos casos nos aproveitaremos da proximidade semântica dessas possibilidades de tradução, utilizando-as como quase intercambiáveis (e, como temos feito ao longo de toda esta tese, justapondo o termo “comum” a *consenso* quando o significado for o de acordo coletivo).

Pois, como nos explica Espinosa, agora no Capítulo 1 do TTP, a revelação (ou profecia) é um conhecimento que, apesar de certo, depende da autoridade de quem o recebeu para atestar sua certeza (cf. TTP, Cap. 1, p. 15, G15). A revelação não possui as propriedades intrínsecas de uma ideia verdadeira – é como uma consequência sem premissas (cf. Demonstração da E2P28). Em outros termos, a revelação é um conhecimento que, apesar de certo, é inadequado. Aqueles que não receberem a revelação diretamente de Deus, apenas pela fé no que aprenderam do profeta a podem perfilhar (cf. TTP, Cap. 1, p. 15, G15). É o fato de a revelação não envolver, por si própria, a verdade que a diferencia do conhecimento obtido pela luz natural, e não a sua origem, pois tanto um como o outro provêm da ideia de Deus¹³⁹.

Conhecimento certo, embora inadequado, a revelação ou profecia só pode enquadrar-se no primeiro gênero de conhecimento dentre aqueles listados na *Ética* (cf. Escólio 2 da E2P40), isto é, no registro da imaginação, donde podemos concluir que Moisés não estabeleceu uma legislação porque entendeu que isso era o melhor para seu povo; tampouco consentiram os hebreus a essa legislação porque entenderam sua necessidade. Pelo contrário: as leis reveladas por Deus a Moisés foram imagens que o profeta resgatado do Nilo transmitiu a seu povo. Por motivos que ainda devemos investigar, tais imagens foram capazes de determinar o comportamento desse povo. A legislação mosaica foi uma imagem comum aos hebreus, capaz de delimitar de maneira semelhante os seus desejos. Nesse sentido, *imagens fundamentaram o consenso comum entre os hebreus*.

3.2.1 A profecia como origem da imagem comum

Retomemos a questão do anseio que os ignorantes homens do Apêndice da E1 possuem em conhecer a finalidade das coisas e a oscilação entre Medo e Esperança em que se prendem enquanto não as conhecem. Segundo Matheron (1971), quando essa incerteza sobre seus destinos os sobrecarrega a ponto de não saberem mais o que fazer, não lhes resta outro recurso além de interrogar ansiosamente os *rectores*: quem são e o que querem de nós? Aqueles de imaginação viva crerão que a divindade lhes respondeu pessoalmente: vê-la-ão,

¹³⁹ Sobre a “translação conceitual” que Espinosa pretende operar em seu leitor cristão razoável ao identificar à figura de “Deus” tanto o conhecimento revelado como o entendimento, ver Tosel, 1984, p. 111.

ouvi-la-ão, aqui e agora, seja em sonho ou através dos dados sensíveis sobre os quais sua subjetividade se projeta: fenômenos que os impressionam por seu *caráter insólito* (Cf. MATHERON, 1971, p. 12) e que igualmente impressionam o vulgo, “desejoso de coisas raras e alheias à sua natureza” e alheio ao “conhecimento natural, por ser comum a todos os homens, visto depender de fundamentos comuns a todos” (TTP, Cap. 1, p. 16, G15).

Já aqueles a quem falta uma imaginação privilegiada terão que se contentar em ouvir dos outros as causas das coisas (cf. ESPINOSA, 2015, p. 111): recorrerão àqueles cuja imaginação é apta a concatenar imagens em narrativas insólitas, capazes de arrebatam os corações dos homens e que, por isso, tornam-se eles mesmos, esses férteis imaginantes, objeto de apreciação dos demais. Se a mensagem desse intérprete de Deus, isto é, desse profeta (cf. TTP, Cap. 1, p. 15, G15), for comovente o suficiente, por que não imaginarão os demais que ele foi capaz de se comunicar diretamente com a divindade que todos também se esforçam em imaginar? Imaginando ainda que o profeta teria a habilidade de se comunicar imediatamente com a divindade e seria capaz de informar aos demais se os comportamentos de cada um deles alegam ou não a divindade, não se esforçariam por agradá-los (à divindade e ao próprio profeta)? Não se esforçariam para reproduzir as ações que o profeta indicasse apropriadas? Se for esse o caso, a “revelação” àqueles de mais forte imaginação poderá constituir uma gênese de costumes, na linha do que apresentamos em nosso capítulo anterior.

Ocorre que muitos podem ser os de imaginação vívida. E, não contendo a imaginação em si própria qualquer parâmetro de verdade, muitas e contraditórias podem ser as revelações. Como nos lembra Matheron (1971), rituais e mitos divulgados por um profeta

refletem não mais que o temperamento e a biografia de seus inventores, donde uma proliferação indefinida de superstições contraditórias. E como cada um, por ambição de dominação, deseja ver compartilhados seus próprios pontos de vista e gostos com os outros, o resultado é a guerra. (p. 12)

Algo além da vividez da imaginação de um profeta será preciso para que sua revelação se torne consenso comum de um povo. É o que examinaremos nas seções a seguir.

Profecia, certeza e verdade

Tanto o conhecimento natural como a revelação podem ser ditos divinos (TTP, Cap. 1, p. 16, G15). No entanto, os divulgadores do primeiro não podem ser considerados profetas, pois “aquilo que ensinam pode ser compreendido e aceito pelos restantes homens com a mesma certeza e no mesmo nível que eles o compreendem” (TTP, Cap. 1, p. 17, G16). Já a profecia, desprovida de iluminação própria, depende da fé: na autoridade do profeta e na confiança que nele os outros têm (cf. TTP, Cap. 1, p. 15, G15).

Mas se é no registro da imaginação que os profetas operam, assim como sua profecia, também sua autoridade depende de uma luz que não apenas deles emana. Com efeito, “os profetas não foram dotados de uma mente mais perfeita, mas sim de uma capacidade de imaginar mais viva, conforme as narrativas da Escritura abundantemente ensinam” (TTP, Cap. 2, p. 32, G29). Os profetas não são, portanto, capazes de *provar* que estão certos – isso cabe apenas aos que “sobressaem mais pelo intelecto e o cultivam superiormente”, mas que possuem apenas “uma capacidade de imaginar mais temperada, mais regrada e como que a refreiam para que assim não se misture com o intelecto” (*ibid.*, p. 32, G29), e que serão, portanto, incapazes de amealhar seguidores entre o vulgo. Esboça-se, assim, nos termos de Aurélio (2003), uma cumplicidade entre teologia e política, “e não se trata apenas de uma cumplicidade empírica e historicamente detectável; trata-se, sobretudo, de uma cumplicidade de natureza, já que ambas são forjadas a partir de ideias inadequadas.” (p. XLIV)

O conhecimento certo de uma profecia, se houver, não pode ser considerado uma ideia adequada, mas apenas uma consequência sem premissas. O profeta não possui apenas pela potência de sua Mente a certeza de que está certo. Aquele que consente ao que ouviu de um profeta não possui a certeza de que está certo. Não pode ser, enfim, a veracidade intrínseca da mensagem profética o elemento que garante sua propagação a ponto de se tornar consenso comum.

Em contrapartida, quando entendemos, encontramos em nossa própria Mente tanto as premissas quanto as consequências. Nossa própria Mente – ou Deus, enquanto constitui a essência de nossa Mente – é a garantia da certeza de nossas ideias verdadeiras. Com efeito, “nossa mente contém objetivamente a natureza de Deus”, e é por isso que pode formar noções que explicam a natureza das coisas e que “a primeira causa da revelação divina é a natureza da Mente enquanto faculdade do conhecimento natural” (TTP, Cap. 1, p. 17, G16). É Deus, enquanto constitui nossa mente, que nos dita nossas ideias claras e distintas, “não

por palavras, mas de uma forma ainda mais excelente e adequada à natureza da mente, como, sem dúvida, sabe por experiência própria todo aquele que alguma vez experimentou a certeza do entendimento” (*ibid.*, p. 17, G16, grifo nosso).

Como vimos argumentando, o trabalho ou ação do entendimento se dá na Mente de quem entende, e apenas nessa Mente, por mais que essa Mente, até que compreenda, possa ser auxiliada por causas externas. Mas nem as palavras que se leem, nem as demonstrações que se acompanham com os olhos do rosto são a *causa* desse entendimento: a Mente só pode ser dita entender e agir quando uma ideia verdadeira que formou puder ser entendida por sua só natureza. Outrossim, a Mente continuaria certa da verdade dessa ideia, ainda que deixassem de existir todas as palavras ou signos que a conduziram até que chegasse a esse entendimento. A questão é que palavras (ou outros signos) são mediadoras corporais incontornáveis da comunicação de ideias. E isso é crucial na distinção entre o conhecimento por revelação (ou por imaginação) e o conhecimento pela luz natural (ou pela razão). Da profecia, a certeza que podemos ter – como é o caso da certeza moral, à qual ainda voltaremos – depende permanentemente de algo que nos é externo¹⁴⁰.

Entre o conhecimento profético, cuja certeza depende permanentemente de algo que nos é externo, e o conhecimento adequado, cuja certeza segue apenas de nossa Mente, está, como argumentamos em nosso primeiro capítulo, a representação por signos de uma demonstração matemática, imagem da qual inicialmente dependemos para compreender sua certeza, mas que, uma vez compreendida, torna-se prescindível como garantia de verdade. Adquirimos autonomia em relação ao texto da demonstração quando nossa Mente é capaz de, por si só, formar ideias das concatenações necessárias entre as ideias representadas por signos nesse texto. Chega-se então ao conhecimento adequado. Experimentamos a excelente certeza do entendimento.

Já aquele que não consegue ultrapassar a parte visível – aos olhos do rosto – de uma demonstração, não alcança sua parte visível apenas aos olhos da Mente. Apenas memorizando os signos de uma demonstração, “não verá absolutamente nada de tais coisas, além de que tudo quanto sobre elas repete por ouvir dizer afeta ou exprime tanto a sua mente

¹⁴⁰ A não ser, talvez, para Cristo, provavelmente o único a ter compreendido os preceitos divinos que conduzem os homens à salvação sem o uso de imagens (cf. TTP, Cap. 1, p. 22, G21), como veremos a seguir.

como as palavras de um papagaio ou de um autômato, que falam sem ter nenhuma ideia ou conhecer o significado daquilo que dizem” (TTP, Cap. 13, p. 211, G170).

Eis a grande diferença entre a profecia e a demonstração expressa na forma de signos. Ambas são imagens, mas a primeira é insólita, o que nos impede de reconhecer sua concatenação necessária com outras imagens, isto é, de entendê-la. Já a segunda ressalta o que possui em comum com outras imagens, estimulando nosso reconhecimento da verdade por ela representada, ou, como já dissemos, entendê-la. A certeza da primeira nunca cessará de estar submetida a algo que lhe é externo; a certeza da segunda seguirá do entendimento, quando esse entendimento acontecer, de sua conexão necessária com outras ideias verdadeiras.

A comunicação de ideias sem o uso de imagens ou palavras ocorre apenas entre cada Mente e Deus, que nos comunica *imediatamente* as nossas noções comuns. Usamos as palavras para comunicar tais ideias adequadas aos demais homens, a fim de que eles também as percebam adequadamente (embora estejam suas Mentes eternamente constituídas mediante tais noções). Ocorre que essa percepção adequada por parte de nosso interlocutor, insistimos, envolve um trabalho de sua Mente. Não segue imediatamente da visualização de nossas palavras, diferentemente do que ocorre com o conhecimento imaginativo: aí basta ver para crer. Daí o apelo do conhecimento revelado ao vulgo, daí a dificuldade em fazê-lo conduzir-se pela razão.

De qualquer forma, a comunicação imediata entre Deus e as mentes pode ir além das noções comuns:

E embora se compreenda que Deus pode, sem dúvida, comunicar-se imediatamente com os homens, pois comunica a sua essência à nossa mente sem precisar de nenhum meio corporal, todavia, para que um homem percebesse só pela mente certas coisas que não estão contidas nos primeiros princípios do nosso conhecimento, nem deles se podem deduzir, a sua mente teria de ser por força superior e, de longe, mais perfeita que a mente humana. (TTP, Cap. 1, p. 22, G20, grifos nossos)

Com efeito, essa Mente superior seria capaz de perceber coisas que não podem ser deduzidas das noções comuns:

Assim sendo, não creio que alguém tenha atingido tanta perfeição, a não ser Cristo, a quem os preceitos divinos que conduzem os homens à salvação foram revelados imediatamente, sem palavras nem visões: Deus manifestou-se, portanto, aos apóstolos através da mente de Cristo como outrora a Moisés por meio de uma voz que vinha do ar. (*Ibid.*, p. 22, G20, grifo nosso)

A comunicação de Deus a Cristo foi imediata, a Moisés, mediada. Nesse sentido, poderíamos dizer que com Cristo formou uma só Mente, enquanto com Moisés, apenas “como que” uma só Mente (no mesmo sentido em que dissemos, no primeiro capítulo, serem conduzidos os homens de uma multidão “como que por uma só mente”, pois a comunicação entre eles precisa ser mediada por corpos e imagens). Com efeito, “enquanto Moisés falava com Deus face a face, tal como um homem fala habitualmente com um seu companheiro (isto é, mediante os seus dois corpos), Cristo comunicou-se com Deus de mente para mente” (*ibid.*, p. 22-3, G21).

Assim como comparamos o conhecimento profético com o aprendizado de uma demonstração, poderíamos comparar a maneira como Deus ensinou a lei a Moisés à maneira como um professor ensina uma ideia verdadeira sua a um aluno? Mais uma vez, em ambos os casos, a comunicação de ideias é mediada pelo uso de imagens, e, portanto, de corpos. A diferença é que um professor normalmente se esforçaria para que seu aluno entendesse por si mesmo a verdade do que ensina, ou seja, que reconhecesse por si só a concatenação necessária das ideias representadas pelo ensinamento com outras ideias, o que não foi o caso nas revelações de Deus aos profetas. No entanto, notemos que mesmo o professor, ainda que inclua em seus ensinamentos a cadeia demonstrativa de uma ideia verdadeira, deve fazê-lo de maneira que esteja adaptada à capacidade de compreensão do aluno, ou seja, utilizando signos que o aluno seja capaz de entender por um trabalho de seu intelecto, isto é, de identificar como seus significados necessariamente se relacionam com outras ideias que já possui. Nesse sentido, Matheron (1971) nos lembra que o mesmo trabalho do entendimento é requerido para que possamos nos dar conta, por exemplo, de que a ideia verdadeira de Deus é a fonte de toda ciência, embora possuamos todos sua ideia verdadeira. Para que o consigamos perceber, é preciso que haja um prévio desenvolvimento de nosso conhecimento de segundo gênero: “só uma longa familiaridade com a Física Geométrica, por exemplo, pode nos fazer entender que a Extensão, longe de ser uma simples propriedade comum ou um simples substrato inerte, é o Atributo divino do qual todos os corpos necessariamente seguem” (MATHERON, 1971, p. 151). Com efeito, explica-nos em outra parte Espinosa, para persuadir alguém de uma coisa que não é conhecida por si mesma, é preciso deduzi-la a partir daquilo que o interlocutor já conhece, para então convencê-lo pela experiência ou pela razão,

“isto é, com base em fatos que eles observam pelos sentidos ocorrerem na natureza ou com base em axiomas do entendimento em si mesmos evidentes” (TTP, Cap. 5, p. 89, G76). No entanto, só se atinge o intelecto de alguém se a inserção dessa experiência na ordem necessária da natureza puder ser compreendida clara e distintamente. Caso contrário, dúvidas permanecerão, diferentemente do que ocorre quando as coisas ensinadas “são deduzidas apenas de axiomas intelectuais, isto é, pela simples capacidade do intelecto aplicado com método” (*ibid.*, p. 89, G77). No entanto, é tremendo o labor envolvido, principalmente em se tratando de “uma coisa espiritual e que de modo nenhum é abrangida pelos sentidos” (*ibid.*, p. 89, G77). Pois, como conclui o filósofo:

A verdade é que, para deduzir algo a partir unicamente de noções intelectuais, se requer muitas vezes um longo encadeamento de percepções, além de uma extrema prudência, perspicácia e contenção [*summa praecautio, ingenii perspicacitas, et summa continentia*], todas qualidades que só muito raramente se encontram nos homens. (*ibid.*, p. 76)

O método geométrico pode até ser o mais apropriado para comunicar uma ideia verdadeira. Mas, como discutimos extensamente no primeiro capítulo, seu uso não garante infalivelmente a compreensão por parte do interlocutor. Ideias verdadeiras não se comunicam imediatamente de uma mente a outra: precisam ser primeiro recebidas passivamente pelo interlocutor para que em sua mente perspicaz, prudente e contida se forme então uma ideia verdadeira e, porque não mais dependente de sinais que foram usados na comunicação, adequada. Só então, quando essa ideia puder ser compreendida apenas pela natureza de sua Mente, o interlocutor poderá ser dito agir.

Moisés, ainda que não tenha ouvido de Deus a dedução de seus ensinamentos, poderia ter identificado a verdade das mensagens que recebeu e as transmitido a seus discípulos da maneira que julgasse mais apropriada a seus engenhos – nesse caso, os recipientes poderiam formar ideias adequadas e ter como índice da autoridade de Moisés a verdade que eles mesmos reconheceriam (rigorosamente falando, nesse caso a autoridade seria das próprias ideias). Alternativamente, e como atesta a narrativa bíblica, poderia simplesmente repeti-la exatamente como recebida, valendo-se de outros meios que não o entendimento da audiência como sinal de sua autoridade. *É justamente a questão desses outros meios que não o entendimento como garantias da autoridade do conhecimento e da fixação de imagens comuns a questão que estamos a avaliar.*

Deus se comunicou imediatamente com Cristo e, mediado por imagens, com Moisés. Já a sua comunicação com os apóstolos foi mediada por Cristo. O nazareno recebeu imediatamente de Deus as ideias, ou seja, percebeu-as adequadamente em sua Mente, e as comunicou corporalmente (por intermédio de imagens) aos apóstolos, que provavelmente não foram capazes de convertê-las de volta em ideias adequadas, isto é, não conseguiram inseri-las na ordem necessária das ideias, identificando as propriedades intrínsecas dessa comunicação que a caracterizam como verdadeira. Essa verdade, ou melhor, a adequação dessas ideias, apenas Cristo teria compreendido. Embora pareça “ter prescrito leis em nome de Deus, deve, pelo contrário, afirmar-se que teve uma percepção verdadeira e adequada das coisas: Cristo, de fato, não foi tanto um profeta quanto a própria boca de Deus” (TTP, Cap. 4, p. 74, G64). Com efeito, enfatiza Espinosa:

se Deus se revelou a Cristo ou à sua mente, de maneira imediata e não por palavras e imagens como se tinha revelado aos profetas, a única coisa que podemos concluir daí é que Cristo percebeu ou entendeu verdadeiramente coisas reveladas. Diz-se que entendemos uma coisa quando a percebemos pela mente [*pura mente*], sem imagens nem palavras. (*Ibid.*, p. 74, G64)

Apenas imediatamente, ou seja, sem imagens nem palavras, Deus nos comunica uma ideia verdadeira – essa ideia, consequência com premissas, manifesta-se em nossa Mente, sem nenhuma causa externa, como já havíamos concluído em nosso primeiro capítulo. Nesse sentido, Matheron (1971) acrescenta que perceber algo apenas pela mente (*pura mente*), sem palavras ou imagens, só pode significar compreendê-la intelectualmente. Mesmo que tentássemos supor uma outra e desconhecida maneira de comunicação imediata, isso seria em vão, pois, nesse caso, o conhecimento recebido seria, por definição, inadequado:

Dizer que Deus se manifestou a Cristo dessa maneira [desconhecida] equivaleria a dizer que ele lhe comunicou as conclusões de seus decretos sem fazê-lo entender as razões deles - porque estes, aparentemente, eram muito difíceis de entender. Jesus, então, teria percebido revelações adequadas à grosseria de suas opiniões! (p. 92¹⁴¹)

Todavia, embora Cristo tenha percebido imediata e adequadamente os ensinamentos divinos, o filho de Maria foi causa apenas parcial daquilo que apreenderam de sua mensagem

¹⁴¹ Matheron questiona, entretanto, se, dado que nem Espinosa teria sido capaz de avaliar a veracidade da mensagem de Cristo, a saber, a possibilidade de salvação dos ignorantes, poderia o amsterdamês ter afirmado que Cristo realmente percebeu as coisas adequadamente, e se, nessa medida, poderia ser considerado um filósofo (cf. p. 94). Para a resposta, ver Matheron (1971), sobretudo Cap. II e VI.

os apóstolos, concorrendo, para tal apreensão, também os meios utilizados na comunicação, além dos Corpos e Mentes desses discípulos. Cristo poderia facilitar, mas nunca *assegurar* que seus interlocutores entenderiam suas ideias – o entendimento é, em última instância, trabalho do interlocutor. Se a mensagem que disseminaram os apóstolos se afastou daquilo que pregou seu mestre, isso não se deveu apenas a Cristo. De fato, em que pese seu conhecimento adequado daquilo que lhe foi ‘revelado’, Cristo, assim como o professor que ora mencionamos, precisava adaptar sua mensagem à capacidade de percepção de seu destinatário. Ora, sendo seu povo ignorante e obstinado, talvez não houvesse maneira de fazê-lo entender a adequação de uma mensagem que, afinal de contas, apenas o próprio Cristo teria sido capaz de compreender. Por isso, prescreveu o que lhe fora revelado como leis (cf. TTP, Cap. 4, p. 74, G64). Ainda que tenha pregado “um pouco mais claramente do que os outros profetas, ensinou as coisas reveladas de forma obscura e muitas vezes por parábolas” (ibid., p. 75, G65). Como resume Aurélio (2003), “para os ensinar, só por meio de parábolas e por recurso à imaginação, caminhos que podem levar à observância de uma regra de vida, mas não ao conhecimento da verdadeira razão dessa regra” (p. LXII). Embora Jesus tivesse em sua Mente a *certeza* da verdade que pregava, não pôde (e nem poderia) transmiti-la. Aqueles que se tornaram fiéis a Cristo não o fizeram pela compreensão da verdade de sua mensagem. Temos aqui, então, questão análoga à que já propusemos para a mensagem de Moisés: não tendo sido o entendimento dos fiéis a garantia da autoridade da mensagem de Cristo, por que tal mensagem teria se propagado? *Como a mensagem de Cristo se tornou uma imagem comum a determinar os desejos de tantos que a ouviram?*

A autoridade dos profetas: a certeza moral e os sinais

Cristo pode até ter concebido adequadamente as ideias que posteriormente divulgou aos seus seguidores. Mas o mesmo certamente não pode ser dito dos profetas judeus. Na verdade, os profetas só tinham certeza da revelação que receberam “através de qualquer sinal [*aliquid signum*]” (TTP, Cap. 2, p. 33, G30). Não porque não acreditassem em Deus, “mas para ter a certeza de que era Deus quem lhe fazia tal promessa” (ibid., p. 33, G30), como foi no caso de Abraão. Dada a necessidade de sinais que confirmassem, antes de mais nada, aos próprios profetas a certeza da revelação, a profecia é inferior ao conhecimento natural, que,

“pela sua própria natureza, já implica uma certeza” (*ibid.*, p. 33-4, G30). Por essa razão, explica Espinosa, a certeza profética não poderia ser matemática, mas apenas uma certeza moral [*certitudo moralis*] (cf. *ibid.*, p. 34, G30-1).

Todavia, não eram apenas os sinais que atestavam a certeza da profecia. Pelo menos não de acordo com os ensinamentos de Moisés, que, conforme nos explica Espinosa ao ler o *Deuteronômio*, “avisa que, se algum profeta quiser ensinar novos deuses, deve ser condenado à morte, mesmo que confirme a sua doutrina por meio de sinais e milagres, pois, como acrescenta ainda Moisés, Deus também faz sinais e milagres para tentar o povo” (*ibid.*, p. 34, G31). Para que uma profecia fosse considerada certa, era requerida a presença de três elementos: “1º - os profetas imaginavam as coisas reveladas de forma extremamente nítida, tal como os objetos se nos costumam apresentar quando estamos acordados; 2º - obtinham um sinal; 3º - por último, e acima de tudo [*et praecipuo*], a única coisa que os movia era a justiça e o bem” (*ibid.*, p. 34, G31).

Apresenta-se, pois, um problema. É verdade que a relatividade das noções de bem e mal e sua implicação política só virá a ser apresentada em sua forma mais apurada na Parte 4 da *Ética*, na qual leremos que, no estado natural, cada um discerne o que é bom ou mau apenas por seu engenho, de modo que é apenas no estado civil que algo pode ser dito não apenas bom ou mau, mas também justo ou injusto, uma vez que, nessa situação, o que é de um ou de outro é discernido pelo consenso comum (cf. Escólio 2 da E4P37). No entanto, o gérmen dessas ideias já pode ser encontrado no Capítulo 16 do TTP. Na Anotação 32 desse capítulo, lemos que, no estado de natureza, “em que cada um é [por direito] juiz de si próprio e tem o supremo direito de se prescrever a si mesmo as leis, de interpretá-las e até de revogá-las se achar preferível, aí, é evidentemente impossível conceber alguém que atue por dolo mau” (TTP, Cap. 16, p. 238, G192). Sendo assim, é apenas no estado civil que se pode fazer a distinção entre dolo bom e mau, sendo isso decidido pelo direito comum. Um pouco mais adiante, Espinosa explica o que é a justiça numa sociedade constituída: “a disponibilidade constante para atribuir a cada um aquilo que, de acordo com o direito civil, lhe é devido” (*ibid.*, p. 243, G196), e, mais adiante ainda, que cabe apenas às autoridades soberanas “determinar de que modo cada um deve exercitar a piedade para com o seu semelhante” (TTP, Cap. 19, p. 292, G232). Porém, antes disso (e é aí que o problema aparece), no trecho do Capítulo 2 recém-citado, Espinosa já parece tomar como pressuposta a autoridade de

Moisés não apenas para diferenciar falsos e verdadeiros profetas, mas também para definir o que é bom ou justo. Nesse sentido, afirma ainda que os profetas que pressagiassem apenas o que já “estivesse contido na Lei de Moisés não precisavam de sinais, uma vez que eram confirmados pela Lei” (TTP, Cap. 2, p. 35, G32). É verdade que, direcionando-se a um leitor filósofo que é antes de tudo cristão, Espinosa pode ter presumido que não encontraria contestação, pelo menos de partida, a tal autoridade e poderia, por isso, pressupô-la. No entanto, se verificarmos ser a revelação mosaica a base da diferenciação entre justo e injusto, pelo menos no estado instituído por esse profeta, a cuja legislação os hebreus consentiram, é preciso verificar a origem de sua autoridade – ainda que essa autoridade resida em sua origem divina, é preciso verificar por que os hebreus acreditaram assim o ser, principalmente se levarmos em conta a ausência de índices intrínsecos de verdade em tal revelação. *É esta, precisamente, a questão central deste capítulo: como imagens puderam fundamentar o consenso comum de um povo?*

Conforme anunciado no Prefácio, o TTP visa a demonstrar ao leitor filósofo o essencial da Escritura de modo a persuadi-lo de que o texto sagrado “deixa a razão em absoluta liberdade e não tem nada em comum com a Filosofia, assentando, pelo contrário, cada uma delas nas suas próprias bases” (TTP, Prefácio, p. 12, G10). No entanto, não descarta a doutrina revelada pelo Verbo de Deus, isto é, que se obedeça “inteiramente a Deus, praticando a justiça e a caridade” (*ibid.*, p. 12, G10), como veremos em mais detalhes a partir do próximo item. A certeza moral da revelação vale para todos. Se por um lado o sábio pratica a justiça e a caridade enquanto está internamente determinado, ou seja, enquanto é causa adequada de seu desejo de ser justo e caridoso, por outro lado o obediente é justo e caridoso por uma determinação externa. Talvez o leitor filósofo possa se enquadrar em ambos os casos, mas, como quer demonstrar Espinosa, será livre apenas no primeiro, quando independerá de qualquer motivação externa para desejar a concórdia. Mas e os demais praticantes da justiça e da caridade? E Moisés e os hebreus, incapazes de perceber a veracidade do Verbo de Deus revelado, mas que ainda assim fundaram um estado nele baseado? Seus desejos de obedecer seguiram de ideias inadequadas, que neles se fixaram como certas por meios de convencimento diversos do entendimento pelas causas. São justamente esses meios de convencimento que estamos a investigar.

3.2.2 Lei divina universal e obediência

Se por um lado Espinosa reafirma, ao final do Capítulo 2 do TTP, que somos obrigados a acreditar nos profetas naquilo que se refere ao substancial da revelação, ou seja, a obedecer a Deus praticando a justiça e a caridade (cf. TTP, p. 48, G42), por outro lado deixa transparecer, no conjunto do Capítulo 4, que ninguém precisaria ser obrigado a *obedecer* a Deus: caso o entendesse, seguiria apenas de seu próprio desejo a prática da justiça e a caridade. Mas, como é lugar comum nas obras políticas do filósofo, nem sempre esse é o caso: para a maioria dos homens, a via do entendimento parece pouco acessível, restando-lhes a alternativa da obediência. Vejamos o porquê, acompanhando como o filósofo expõe seu entendimento de “lei divina universal”.

Preparando o leitor para a demonstração da impossibilidade da ocorrência de milagres como uma quebra na ordem da natureza, o que fará no Capítulo 6 do TTP, Espinosa nos informa que o termo “lei” é apenas metaforicamente aplicado às coisas naturais, pois, de costume, só se entende por lei algo que possa ser tanto executado como desrespeitado pelos homens. Por isso, “convirá defini-la mais especificamente, a saber, como uma regra de vida que o homem prescreve a si mesmo ou aos outros em função de um determinado fim” (TTP, Cap. 4, p. 67, G58). Como esclarece Chauí (2009), “Não há, pois, leis naturais nem leis humanas naturais, só há a lei civil, o que *magis proprie jus appellatur*” (p. 121). Ademais, na medida em que a maioria dos homens não entende a finalidade das leis, a saber, tornar a vida mais cômoda ou segura, porque, em última instância, refreia os apetites que impediriam a vida em sociedade, os legisladores, para fazer cumpri-la, prometem aos seus defensores “aquilo de que o vulgo mais gosta e ameaçam, por outro lado, os que as violam com o que ele mais teme” (TTP, Cap. 4, p. 68, G59). É recorrendo ao Medo e à Esperança do vulgo que os legisladores conseguem impor as leis.

Em todo caso, são legisladores humanos, e não Deus enquanto absolutamente infinito, que impõem as regras para seu convívio. O que poderia ser chamado de lei divina deve, portanto, referir-se a outro domínio, a saber, “o soberano bem, isto é, [o] verdadeiro conhecimento e amor de Deus” (*ibid.*, p. 68, G59). De tal forma, a regra de vida que concerne ao alcance desse bem pode chamar-se lei divina (cf. *ibid.*, p. 60). Ainda que dela se possam

deduzir os fundamentos do melhor Estado e as regras de convivência entre os homens, Espinosa não fará isso no TTP: “tais questões pertencem à Ética universal” (*ibid.*, p. 70, G60). Isso posto, Chauí (2009) complementa:

os ‘mandamentos’ de Deus ou a ‘lei divina’ são as exigências que o intelecto faz a si mesmo para conhecer, exigências que decorrem da natureza necessária do intelecto ou de sua definição necessária. Em outras palavras, a lei divina é a lei natural do intelecto e uma lei natural, como foi explicado pelo filósofo, não é lei. (p. 125).

Em suma, “não há lei divina e [...] Deus não é legislador” (*ibid.*, p. 125). Sendo assim, a lei divina é universal, refere-se à ciência e “não entra em consideração com as circunstâncias concretas em que se fundam e mantêm as sociedades humanas” (Aurélio, 2003, nota de rodapé 6, p. 334). Por isso, relatos ou cerimônias lhe são indiferentes, revestindo-se de importância apenas para a obediência (cf. *ibid.*, p. 334). Dessa forma, aquele que verdadeiramente conhece Deus o ama apenas por sua determinação interna, e não pela influência de ritos ou narrativas históricas, de punições ou recompensas, razão pela qual não precisaria ser dito *obedecer-lhe*:

só segue a lei divina quem procura amar a Deus, não por temer o castigo nem por amor de nenhuma outra coisa, sejam prazeres, fama, etc., mas apenas porque conhece a Deus, ou seja, porque sabe que o conhecimento e o amor de Deus são o bem supremo. (TTP, Cap. 4, p. 70, G60)

No entanto, há exceções: leis que regulam o comportamento humano podem ser ditas divinas quando sancionadas por revelação, pois, se for este o caso, elas atribuem-se também a Deus. É o caso da lei de Moisés, que “embora não seja universal e esteja sobretudo adaptada à maneira de ser e à conservação de um determinado povo, pode designar-se por Lei de Deus ou Lei divina, porquanto acreditamos que ela foi sancionada por revelação” (*ibid.*, p. 70, G61). Embora lhe caiba o epíteto “divina”, incorreto seria chamá-la de “universal”, pois essa lei se aplica apenas a quem foi revelada, “uma vez que é lei civil e esta é sempre particular” (CHAUI, 2009, p. 127).

De qualquer forma, o aparente assentimento de Espinosa à divindade da legislação revelada não implica que ele lhe atribua valor superior à lei humana. Em primeiro lugar, porque, como já vimos, aquilo que os homens legislam a partir de seu conhecimento natural é tão divino quanto aquilo que prescrevem a partir de uma revelação. Em segundo lugar, sua sanção não depende diretamente de Deus (pelo menos não de Deus enquanto

absolutamente infinito), pois a fé naquilo que foi revelado depende da autoridade *do profeta*. Voltamos à questão da autoridade da lei aos olhos dos homens: no caso da lei divina universal, ela pode ser comprovada por qualquer um que venha a desenvolver seu conhecimento de Deus – sua veracidade intrínseca é sua autoridade. O homem guiado pela razão deseja praticar a justiça e a caridade, e sua convivência em sociedade com outros homens igualmente guiados pela razão não requereria nenhuma lei humana – ou profeticamente revelada (cf. TTP, Cap. 5, p. 85, G73). Mas o “homem carnal [*homo carnalis*]” não pode compreender essas coisas porque “tem de Deus um conhecimento por demais insuficiente e porque não encontra nesse soberano bem nada que possa tocar, comer ou, enfim, que tenha relação com a carne, sua principal fonte de prazer, dado que um tal bem é de natureza meramente especulativa e intelectual” (TTP, Cap. 4, p. 70, G61). O “homem carnal” não está apto a verificar, por si só, a veracidade da lei divina universal: pratica a justiça e a caridade apenas se for compelido a *obedecer* a Deus. Precisa de leis que o induzam, em nome de Deus, à prática da justiça e da caridade. No entanto, a autoridade da lei revelada que o levaria a obedecer a Deus depende da fé num ou noutro homem. Por que teria o homem carnal fé num profeta e não noutro? *Por que a lei revelada por certos profetas, e não a revelada por outros, converte-se numa imagem capaz de determinar similarmente os comportamentos dos homens, ou seja, converte-se num consenso comum?*

Poder-se-ia argumentar que certos legisladores são mais sagazes em prometer aos homens aquilo que eles desejam ou ameaçá-los com o que temem para induzir à obediência. Mas, dada a incerteza envolvida em tais promessas, principalmente aos olhos daqueles que não se guiam pela razão, isso teria que pressupor que tais legisladores já obtiveram a autoridade cuja origem ainda buscamos – e que não encontraremos antes de acompanhar em detalhes a história do Estado hebraico, na seção 3.3 deste capítulo.

Antes disso, precisamos verificar em que medida a obediência a Deus pode facilitar a concórdia entre os homens. Pois, em que pese a sua universalidade, será não mais que um princípio abstrato enquanto não estiver definida, de maneira particular a cada sociedade, a forma sob a qual deve ser praticada a justiça e a caridade. Há uma diferença, no texto do TTP, entre obedecer a Deus e consentir às leis, diferença que analisaremos no subitem a seguir.

3.2.3 A mobilização para a concórdia

A lei divina universal está prescrita por Deus a todos os homens enquanto ele existe em suas Mentes. Entretanto, nem todos entendem que o conhecimento e o amor de Deus são o bem supremo e, por isso, não se pode dizer que todos os homens a seguem (cf. TTP, Cap. 4, p. 69-70, G60-1). E, enquanto não a seguem, podem colocar o desejo por prazeres carnis à frente do desejo por justiça ou caridade. Mas tais prazeres são tão diversos e inconstantes como são os homens, de modo que, enquanto desejam aquilo que podem tocar ou comer – bens que no mais das vezes não podem compartilhar – em detrimento do bem soberano, facilmente se encontram em contendas, favorecendo o que imaginam ser seus próprios interesses e não o interesse comum. Em uma palavra, grandes seriam as dificuldades para que os homens carnis, deixados à própria sorte, chegassem a um consenso comum. Daí a importância da doutrina encontrada na Escritura, o consolo oferecido pela revelação, na medida em que prega a todos, carnis ou intelectuais, a prática da justiça e da caridade (cf. TTP, Cap. 15, p. 231, G186).

No entanto, o que significa exatamente praticar a justiça e a caridade? Segundo Matheron (1971), no mínimo, a obediência à lei civil. Conforme o comentador, a justiça é definida da mesma maneira nas duas obras política de Espinosa: vontade constante de atribuir a cada um o que é seu, de acordo com a lei. Seria o que o TP chama de *obsequium*: respeito à lei em geral. Já a caridade pode ser entendida de duas maneiras: ou bem como amor ao próximo em geral, ou bem como as formas extra legais desse amor – desde que não se configurem como injustiça (cf. p. 66-7)¹⁴².

Caso todos consintam ao essencial da mensagem bíblica, deverão também consentir àquilo que todos em conjunto discernem como sendo bem ou mal, pecado ou mérito, justo ou injusto. A obediência a Deus *viabiliza* a formação de um consenso comum, de modo que a justiça e a caridade poderiam ser consideradas um pré-consenso comum. Com efeito, “a função dos profetas não foi tanto ensinar as leis específicas da pátria como ensinar a verdadeira virtude e instruir nela os homens” (TTP, Cap. 3, p. 57, G50). Qualquer que seja o

¹⁴² Notemos ainda que, em hebraico, *tzedakah*, o termo da *Torah* normalmente traduzido por caridade, possui a mesma raiz que *tzedek*, a justiça (cf. <https://www.myjewishlearning.com/article/tzedek-vs-tzedakah-justice-vs-charity/>, acessado em 15 de junho de 2022).

consenso comum, convertido em lei (civil), a ele cada um dos obedientes a Deus consentirá. Consequentemente, qualquer que seja a lei, a ela o obediente consentirá. Mediante a plena obediência, aquilo que tiver estatuto de lei será o consenso comum.

Mas para que seja realmente plena a obediência, é preciso que todos, legisladores e outras autoridades inclusive, sejam obedientes, ou seja, justos e caridosos. De acordo com qual critério? Com aquilo que é lei. Definida de acordo com que princípios? Com o consenso comum.

A lei civil não é nem deveria ser imutável. Até porque, como discutiremos amplamente no próximo capítulo, o que é bom ou mau para uma sociedade depende do histórico de afecções de seus cidadãos, o que é necessariamente variável. Seria vão tentar fixar esse discernimento pela razão, “como se para orientar com prudência a nossa vida só admitíssemos como verdadeiro aquilo de que não temos nenhuma razão para duvidar, ou como se a maior parte das nossas ações não fossem extremamente incertas e cheias de risco!” (TTP, Cap. 15, p. 231-2, G187). E, se fixada por uma revelação, a lei civil só funcionaria durante o período em que condissesse com o temperamento dos cidadãos a que se destinava, enquanto afetados por tudo que já lhes ocorreu. Como veremos, mesmo o Estado Hebreu, que recebeu a legislação diretamente de Deus, não foi eterno. Mesmo a uma legislação revelada os cidadãos devem consentir para que siga tendo força de lei. A obediência favorece esse consentimento, mas, porque baseada em afetos, não é inabalável. Para cada indivíduo, consentir a uma legislação implica refrear certos desejos. Todavia, em determinadas circunstâncias, refrear tais desejos pode ser percebido como um mal maior do que o Medo das punições ou a Esperança de benefícios da sociedade. “A natureza humana [...] não tolera ser totalmente coagida e, como diz Sêneca, o Trágico, nunca um poder violento se aguentou por muito tempo; um poder moderado, pelo contrário, é duradouro” (TTP, Cap. 5, p. 86, G74). E o que seria um poder moderado? Talvez aquele que não imponha muito além do que as pessoas já estejam acostumadas a fazer ou aprovar, algo que analisaremos ao acompanhar a história dos hebreus.

Seja como for, *estritamente falando*, a justiça não é algo que se imponha aos homens. Aquele que “dá a cada um o que lhe é devido porque teme o patíbulo age por imposição alheia e coagido pelo mal, não podendo sequer dizer-se que seja justo” (TTP, Cap. 4, p. 68, G59). Esse não é o caso do homem que conhece “a verdadeira razão das leis e a sua

necessidade”, pois esse “age com ânimo perseverante, por sua própria decisão e não por decisão de outrem, merecendo por isso que lhe chamem justo” (Ibid., p. 59). *Mas não haveria ainda uma terceira possibilidade? A do homem que não compreende a necessidade das leis, mas as deseja obedecer?*

Senão vejamos. Já sabemos que não podemos contar com a racionalidade dos cidadãos para viabilizar a maximamente necessária [*maxime necessaria*] vida em sociedade (cf. TTP, Cap. 5, p. 85, G73). Os homens podem até reconhecer a importância da vida em comum, mas outros desejos podem ser-lhes mais fortes e atrapalhar a cooperação. “Daí que nenhuma sociedade possa subsistir sem o poder e a força, nem, conseqüentemente, sem leis que moderem e coíbam o desejo e os desenfreados impulsos dos homens” (*ibid.*, p. 86, G74).

Dois seriam, então, os fatores para que um homem não guiado pela razão aceitasse delegar pelo menos parte de seu poder de atuar de acordo com seus desejos: a imagem que possuem da potência do poder soberano e a capacidade desse soberano de elaborar leis que fomentem o Medo e a Esperança. O primeiro desses fatores, a potência do soberano, depende de duas possíveis configurações suas: ou bem o poder está colegialmente nas mãos de toda a sociedade, de modo que cada um obedece apenas a si mesmo, ou bem está concentrado em um ou poucos homens (cf. *ibid.*, p. 86, G74). Nesse segundo caso, os detentores do poder terão de possuir “algo de superior ao que é comum na natureza humana ou ao menos esforçar-se o possível para que o vulgo se convença de que é assim” (*ibid.*, p. 86, G74). Em outras palavras, aqueles sujeitos a um ou poucos soberanos terão que encontrar neles algo de admirável, como já sugerimos ser o caso, por exemplo, da capacidade imaginada pelo vulgo de comunicação direta entre os profetas e Deus. Temos ainda que investigar a razão de assim o imaginarem, pois é essa a razão de consentirem os homens a essa autoridade. É também esse consentimento a tais soberanos que viabiliza o segundo fator: a potência para bem legislar. Sem o reconhecimento de tal autoridade, em vão tentariam elaborar leis que constroem os homens “não tanto pelo medo como pela esperança de algum bem que desejem acima de tudo”, o que deve ocorrer “qualquer que seja o regime” (*ibid.*, p. 86, G74), e faz com que cada um cumpra “de boa vontade a sua obrigação [*cupide suum officium faciet*]” (*ibid.*, p. 86, G74).

Espinosa explica então em que consiste a obediência: “executar ordens exclusivamente emanadas da autoridade de quem manda [*aliquis mandata ex sola imperantis auctoritate exequatur*]” (*ibid.*, p. 86, G74) para afirmar que

ela não tem nenhum lugar numa sociedade em que o poder está nas mãos de todos e onde as leis são sancionadas por consentimento comum [*et leges ex communi consensu sanciuntur*]: aí, quer aumente, quer diminua o número das leis, o povo [*populum*] continua igualmente livre [*liberum manere*], pois não atua por submissão à autoridade de outrem, mas por seu consentimento [*ex proprio suo consensu agit*]. (*Ibid.*, p. 86, G74)

Numa sociedade em que o poder está nas mãos de todos, não há obediência, ainda que seus participantes devam ser constrangidos por leis que lhes causem Medo e Esperança, pois isso vale, como acabamos de ler, qualquer que seja o regime (exceto numa sociedade em que todos conhecessem “a verdadeira razão das leis e a sua necessidade”, sociedade essa cuja existência Espinosa há pouco rejeitou: nenhuma pode subsistir sem o poder e a força). Onde o poder se divide entre todos não há obediência pois não se executam ordens apenas por conta da autoridade de quem manda: cada um cumpre as leis por seu próprio consentimento. Houve um equilíbrio de potências entre os membros dessa sociedade que levou a essa situação. Mas esse equilíbrio, conforme o que acabamos de ler, não poderia depender da racionalidade de todos. Ele ainda depende da existência de leis que causem Medo e Esperança. É uma situação que se assemelha à descrita no Escólio 2 da E4P37, que estabelece, como condição de possibilidade para a convivência de homens submetidos aos afetos, não a razão, mas a lei natural de que “nenhum afeto pode ser coibido a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser coibido, e cada um abstém-se de causar dano por temor de um dano maior” (grifo nosso). Assim, a sociedade, para prescrever uma regra comum de vida, firma-se por ameaças (cf. *ibid.*). No entanto, nessa sociedade, denominada Cidade, “o que é bom ou mau é discernido pelo consenso comum e cada um tem que obedecer à Cidade” (*ibid.*, grifos nossos). Sendo assim, é possível que Espinosa tenha atenuado, ao escrever a *Ética*, a diferenciação entre consenso (ou consentimento, *consensus*) e obediência. Com efeito, também no TP vemos o consenso associado, senão à obediência, a outros termos que remetem à coação. O artigo 16 de seu Capítulo 2, por exemplo, trata de homens que “têm direitos comuns”, que “são conduzidos como que por uma só mente”, de

modo que cada um deles “tem de executar aquilo que por consenso comum [*ex communi consensu*] lhe é ordenado [*imperatur*], ou [...] é coagido a isso pelo direito [*iure ad id cogi*]”.

Seja como for, no trecho do TTP que acabamos de destacar, não há consentimento e sim obediência quando o cumprimento da lei deriva de uma autoridade que comanda a sociedade de maneira tal que os cidadãos não se percebiam como parte dessa autoridade¹⁴³. No entanto, ressaltemos, mesmo num regime em que o poder está colegialmente nas mãos de toda a sociedade e as leis são sancionadas por consentimento comum, nem todos conhecem a verdadeira razão das leis e a sua necessidade. Alguns deles, provavelmente a maior parte, precisarão ser constrangidos por leis que lhes causem medo e esperança. Ademais, e isso é o mais importante, a maneira como esses homens que não conhecem a verdadeira razão das leis podem ter chegado a tal consentimento comum é o que estamos a investigar.

Como já vimos, se todos desejassem apenas o que ensina a razão, se os homens compreendessem a utilidade das leis, elas não seriam necessárias: todos fariam o que verdadeiramente interessa e seriam justos (cf. TTP, Cap. 5, p. 85, G73). Já os que as cumprem apenas por medo não podem ser chamados de justos (cf. TTP, Cap. 4, p. 68, G59). E a leitura do trecho do Capítulo 5 do TTP que acabamos de analisar parece eliminar a terceira alternativa que levantamos: a do homem que não compreende a necessidade das leis, mas as deseja obedecer. No entanto, há ainda uma possibilidade que viabiliza essa alternativa: a de que esse desejo por obediência no homem que não compreende a necessidade das leis não lhe seja externamente *imposto*, isto é, que esse desejo não siga apenas do que dita uma autoridade externa a esse homem.

O “desejo por obediência” parece um oxímoro. Mas não se a obediência for a Deus. Com efeito, já no Prefácio do TTP, Espinosa afirma que, sendo os homens livres para adaptarem os fundamentos da fé às suas opiniões, podem ser comovidos a obedecer a Deus “de livre e inteira vontade [*integro, et libero animo*] e dar valor apenas à justiça e à caridade” (TTP, Pref., p. 13, G11). Ora, se “*in Deo manemus, et Deus manet in nobis*”, quem obedece a

¹⁴³ Como veremos em maiores detalhes no próximo capítulo, assim como na *Ética*, tal diferenciação tampouco seria possível no TP, pois nesse segundo tratado o direito que coage os homens a seguir o consenso comum, direito ao qual se chama estado (*imperium*), define-se pela potência da multidão e é detido por quem, também por consenso comum, tem a incumbência da república, mesmo numa monarquia (cf. TP, Cap. 2, art. 17).

Deus não atua por submissão à autoridade de outrem, mas por seu consentimento. É possível obedecer a Deus de livre e inteira vontade e, por conta de algo que está necessariamente em nós, ainda que disso não nos demos conta, desejar praticar a justiça e a caridade – a prática da justiça e da caridade convém com a razão mesmo se quem as pratica não entende a necessidade disso. *Desejar obedecer a Deus por consentimento próprio é possível porque desejar obedecer a Deus nada mais é do que desejar obedecer a si próprio.* Tanto o homem carnal como o intelectual podem desejar praticar a justiça e a caridade. O primeiro porque obedece a Deus. O segundo, porque o entende. Mas cada um deles *integro, et libero animo.*

Se o homem carnal, mesmo sem desenvolver a ideia adequada de Deus que existe em sua Mente, for passionalmente movido a obedecê-lo, pratica a justiça e a caridade e, conseqüentemente, consente em obedecer a lei civil. Se muitos homens são assim mobilizados, chegamos ao desejo por um consenso comum passional. Como isso pode acontecer é o que ainda precisamos verificar. Passemos, para isso, à leitura do Capítulo 12, em que Espinosa determina o verdadeiro texto da lei divina e no qual encontraremos mais detalhes acerca da obediência de livre vontade.

Nesse capítulo, Espinosa define como sagrado “aquilo que se destina ao exercício da piedade e da religião” (p. 198, G160). Assim, “a Escritura é sagrada e os seus textos são divinos enquanto induzirem os homens à devoção para com Deus” (*ibid.*, p. 199, G161). A extensa análise da Escritura que expôs nos Capítulos de 7 a 11 permitiu-lhe separar do verdadeiro ensinamento revelado tudo aquilo que os textos bíblicos trazem de ambíguo, obscuro ou contraditório (cf. TTP, Cap. 7, p. 117, G100). Assim, como já havia sido antecipado no Prefácio, Espinosa conclui que “a Escritura, em rigor, só pode chamar-se palavra de Deus na perspectiva da religião, isto é, da lei divina universal” (TTP, Cap. 12, p. 203, G164), lei que “se resume em amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos” (*ibid.*, p. 204, G165). Por isso, “a religião dispensa os ornamentos da superstição e fica, pelo contrário, privada do seu próprio esplendor quando adornada com semelhantes invenções” (*ibid.*, p. 197, G159).

Isso não se diferencia do que o filósofo já havia concluído no Capítulo 4, não a partir da Escritura e sim de seu próprio raciocínio, ao expor a lei divina como uma regra que diz respeito ao verdadeiro conhecimento e amor de Deus (cf. TTP, Cap. 4, p. 68, G59), como já notamos. No entanto, lembremos que, àquela altura, Espinosa não detalhou as conseqüências práticas dessa lei, anunciando que os fundamentos do melhor estado e as

regras de convivência entre os homens seriam desenvolvidos na Ética universal (cf. TTP, Cap. 4, p. 70, G60). Mesmo assim, a análise da Escritura permitiu a Espinosa considerar como intactas outras verdades morais contidas em seu texto e que derivam de seu fundamento universal, tais como “defender a justiça, auxiliar os pobres, não matar, não cobiçar o alheio, etc.” (TTP, Cap. 12, p. 205, G165). Como antecipado no Prefácio, a lei divina, conforme expressa pelo Verbo divino revelado, explicita que o amor a Deus inclui o amor ao próximo, isto é, a caridade, e a defesa da justiça. Por outro lado, o Verbo divino revelado não especifica que o amor a Deus implica o verdadeiro conhecimento de Deus. Nesse sentido, no Capítulo 13, Espinosa demonstra que a Escritura só ensina coisas muito simples, não a verdadeira natureza de Deus, e tem por objetivo a obediência. Com efeito, a Escritura não utiliza demonstrações à maneira dos geômetras, para as quais a Mente do vulgo não estaria preparada. A lição de obediência se baseia na experiência, isto é, nos relatos históricos, descritos de forma não a ensinar as ciências, e sim “num estilo e em frases destinadas a emocionar os ânimos do vulgo” (TTP, Cap. 13, p. 207, G167). Sendo assim, a Escritura “só exige dos homens a obediência e condena a insubmissão, não a ignorância” (*ibid.*, p. 208, G168). Outrossim, nesse capítulo, a obediência a Deus é enfatizada em seu aspecto social, consistindo nesse ponto, “unicamente em amar o próximo” (TTP, Cap. 13, p. 208, G168). Amar a Deus é obedecê-lo, e obedecê-lo é amar o próximo, mesmo que não se saiba verdadeiramente o porquê. Como observa Matheron (1971), “o ignorante honesto, ainda que acesse às conclusões da Sabedoria divina, não as compreende adequadamente; se ele pensa, em certa medida, *o que* Deus pensa, ele não pensa *como* Deus o pensa. Entre as duas ‘mentes’ [*esprits*], a descontinuidade permanece, portanto, irreduzível” (p. 143, itálicos e aspas do autor). A questão que permanece, todavia, refere-se à razão pela qual a Escritura move as pessoas a obedecerem a Deus ainda que não o compreendam. Essa questão se assemelha, ainda que não seja exatamente a mesma, à que se refere à formação do consenso comum, isto é, do porquê consentirem todos a um certo discernimento do bem e do mal e não a outros.

Expliquemos. Da obediência a Deus por parte de quem não o entende segue o amor ao próximo, que se desdobra na prática da justiça e da caridade, prática que implica, por sua vez, a obediência à lei civil. Isso significa que a prática efetiva da justiça e da caridade não depende apenas de princípios universais: deve estar adaptada às condições materiais da

existência de cada povo (inclusive aos seus temperamentos, condicionados pela sua história e, por conseguinte, pelos seus costumes). Se todos praticarem justiça e caridade, há, em qualquer circunstância, o desejo de aceitar as leis existentes, pois isso promove a concórdia, o amor ao próximo – mas as leis em si, o conteúdo daquilo a que se dá o consenso comum, não segue apenas desse princípio.

Com efeito, as leis de uma pátria necessitam de uma autoridade pública, que viabilize a unicidade da interpretação das leis, “mas o que se passa com a Religião é muito diferente. Porque na medida em que ela consiste não tanto em ações exteriores como na simplicidade e na autenticidade de ânimo, não está submetida a nenhuma lei nem a nenhuma autoridade pública” (TTP, Cap. 7, p. 137, G116). A (verdadeira) religião determina que devemos ser justos e caridosos. Mas a forma de praticá-la depende do que for definido pelo consenso comum (como formula a *Ética*), ainda que indiretamente, através das autoridades soberanas (como formula o TTP). Nesse sentido, as autoridades soberanas

têm por incumbência determinar o que o bem público e a segurança do Estado exigem e impor o que para tanto considerarem necessário, [por isso] é evidente que só a elas cabe, conseqüentemente, determinar de que modo cada um deve exercitar a piedade para com o seu semelhante, ou seja, de que modo deve cada um obedecer a Deus. (TTP, Cap. 16, p. 292, G232)¹⁴⁴

Todavia, o TTP nos oferece uma ocorrência histórica singular, em que lei divina e lei civil não estão separadas. É o caso do estado hebraico, instituído pela lei a Moisés revelada, lei essa que, “embora não seja universal e esteja sobretudo adaptada à maneira de ser e à conservação de um determinado povo, pode designar-se por Lei de Deus ou Lei divina, porquanto acreditamos que ela foi sancionada pela luz profética” (TTP, Cap. 4, p. 70, G61, grifo nosso).

Vimos que a obediência a Deus é ensinada na Escritura de maneira adequada ao poder de compreensão e às opiniões daqueles a quem os profetas costumavam pregar a palavra de Deus (cf. TTP, Prefácio, p. 12, G10), não por meio de definições e axiomas, e sim emocionando seus ânimos (cf. TTP, Cap. 13, p. 208, G167). Analisando a maneira como Espinosa expõe a revelação a Moisés e a fundação do estado hebraico, buscaremos então entender, se não por

¹⁴⁴ Analisaremos a instituição do Estado Civil e das autoridades soberanas apresentada no Capítulo 16 do TTP no próximo capítulo.

que alguém obedece a Deus sem compreendê-lo, pelo menos por que os hebreus, povo a quem pregaram os profetas, assim o fizeram, tendo consentido à lei civil revelada.

Se a obediência não se dá no registro da razão, resta apenas o da imaginação. A hipótese que vamos avaliar é a de que as mensagens reveladas a Moisés e aos profetas subsequentes tenham tido potência afetiva suficiente para determinar aqueles que as ouviram a agir de uma determinada maneira, a saber, praticando a justiça e a caridade, o que inclui o consentimento a toda legislação revelada. Sendo este o caso, queremos avaliar que características das mensagens proféticas teriam sido capazes de comover o povo hebraico, e se foi de livre vontade, *libero animo*, que obedeceram a Deus.

3.3 O consenso comum baseado na imaginação – o caso dos Hebreus

Acompanhamos como Espinosa argumenta, no Capítulo 5 do TTP, que quando o poder está colegialmente nas mãos de toda a sociedade não há lugar para a obediência enquanto entendida como submissão à autoridade de outrem, pois, numa tal situação, as leis são sancionadas por consenso comum (cf. TTP, Cap. 5, p. 86, G74). Àquela altura, esse trecho nos deixou intrigados na medida em que parecia opor consentir a obedecer, fazendo com que o desejo por obediência parecesse um oxímoro, dificultando a compreensão de como os homens poderiam ser comovidos a obedecer a Deus de livre e inteira vontade (cf. TTP, Prefácio, p. 13, G11). Contudo, argumentamos que, em se tratando de Deus (Deus entendido no sentido espinosano, que fique claro), a obediência não seria propriamente a uma autoridade externa, e sim consentimento ao desejo inscrito em cada um de nós de praticar a justiça e a caridade: obedecer a Deus não seria exatamente obediência. Analogamente, nos termos do TTP (mas não nos da *Ética* ou do TP), o consentimento às decisões de um colegiado de que todos fazem parte não poderia ser chamado de obediência, pois não se refere à imposição de uma autoridade externa. Como explica Aurélio (2003), numa democracia plena, na medida em que cada um obedece apenas a si mesmo, a obediência mesma estaria anulada, sendo que essa hipótese não é mera abstração, mas é ilustrada pela narrativa bíblica que descreve a fundação do primeiro Estado hebreu:

saídos do Egito, desvinculados de qualquer jurisdição, os judeus decidem transferir todo o seu direito, não para qualquer mortal, mas unicamente para Deus. A interpretação espinosista remete-nos, obviamente, já para o fato de não haver intermediários nesse sistema, já para a natureza desse Deus com quem se contrata: se todos são partes de Deus, transferir para Deus o seu direito equivale a não o alienar. (p. CIV)

Assim como obedecer a Deus não seria obedecer, transferir o direito para Deus não seria aliená-lo. No entanto, a não ser que todos tivessem conceitos claros e distintos de Deus, imaginariam estar transferindo seu direito a algo que lhes era superior. Quando da saída do Egito, os hebreus acreditavam haver apenas um Deus, um *rector naturæ*, a dirigir a vida de cada um deles, sem que houvesse compreensão adequada do que isso significava. Em todo caso, *se não eram guiados pela razão, como chegaram então os hebreus ao consenso sobre a existência de um único Deus?*

Ademais, notemos que esse contato imediato com Deus não duraria muito. Conforme continua Aurélio (2003), “a primeira vez que ouvem diretamente de Deus a lei, ficam aterrados e confiam-se à proteção de Moisés, o qual fica de imediato constituído como mediador entre Deus e os homens, isto é, como ‘intérprete’ das leis” (p. CIV). *Se o consenso comum acerca da existência de um só Deus já deve ser objeto de análise, o que não dizer da autoridade do homem Moisés?* Vejamos, nas seções a seguir, como as duas perguntas se tramam.

3.3.1 A autoridade de Moisés como profeta e legislador

Já notamos que, antes de tratar da origem do estado hebreu, Espinosa discorre sobre a certeza de seus profetas. Sendo moral, não matemática, tal certeza assentava-se em três fundamentos: a imaginação viva desses homens, o sinal, e, precipuamente, o fato de serem movidos pela justiça e pelo bem (cf. TTP, Cap. 2, p. 34, G31). No entanto, já sabemos que a prática da justiça e do bem mede-se pelo cumprimento da lei civil – a lei mosaica, no caso. Outrossim, vimos que aqueles que profetizavam apenas o que já estava contido na Lei de Moisés não precisavam de um sinal – a própria Lei já o confirmava como profeta (cf. *ibid.*, p. 35, G32). *Mas se os hebreus não conheciam a necessidade de suas leis, de onde vinha essa*

autoridade da legislação mosaica, base do discernimento entre o bem e o mal e garantia da certeza moral profética?

Antes de mais nada, observemos que, ainda que não tenham sido apresentados como os mais importantes fundamentos da certeza moral das profecias, os sinais tinham sua função. Destinavam-se a persuadir quem recebia a revelação, estando, portanto, adaptados às opiniões e à capacidade de cada um e variando, portanto, conforme o profeta (cf. *ibid.*, p. 35, G32). Na ausência da adequação das ideias dos profetas em suas Mentes, uma confirmação externa se lhes fazia necessária para que estivessem certos da mensagem recebida.

Isso deve valer também para Moisés, cuja autoridade tampouco provinha da verdade intrínseca a suas ideias, verdade essa que nunca, portanto, poderia ensinar. Com efeito,

nem é de crer que homens habituados às superstições dos egípcios, rudes e alquebrados pelas misérias da escravidão, tenham pensado algo de saudável acerca de Deus, ou que Moisés lhes tenha ensinado mais do que uma norma de vida; não na qualidade de filósofo, de maneira que fossem de livre vontade [*ex animi libertate*] coagidos a praticar o bem, mas na qualidade de legislador, de maneira que o fizessem por força da lei. (*Ibid.*, p. 45, G41)

Sendo assim, Moisés precisava de algo além do que prescrevia para se convencer (e convencer os hebreus) da norma de vida que pregava. Para comprovar a origem divina de sua pregação, recorreu, então, a benefícios já concedidos por Deus a seu povo, tais como a liberação do cativeiro do Egito, e mandou que seu povo amasse o dirigente da natureza e observasse sua lei como forma de se mostrar reconhecido (cf. *ibid.*, p. 46, G41). Em outros termos, ao recorrer a sinais da beneficência divina anteriormente expostos aos olhos dos hebreus, Moisés não apenas reforçou a crença nesse Deus como também os convenceu de que era Ele a origem da lei que os apresentava. Só assim, mostrando-se autorizado por Deus, pôde Moisés amedrontá-los “com ameaças para o caso de transgredirem esses preceitos e [prometer-lhes] largos benefícios se acaso os observassem” (*ibid.*, p. 46, G41).

Apenas enquanto provido da confiança por parte dos hebreus de que sua mensagem viera diretamente de Deus pôde Moisés incutir-lhes Medo ou Esperança. Para que pudesse administrar tais paixões do seu povo, a imaginação de Moisés teve que ser profícua o suficiente para caracterizar, de maneira convincente aos ouvidos dos hebreus, eventos históricos como benefícios de Deus concedidos exclusivamente a esse povo.

Desde o Apêndice da E1 já é visível importância da Ambição na imaginação que os homens tiveram do engenho divino – o culto a Deus foi excogitado pelos homens para conquistar sua afeição de modo que ele os estimasse superiores aos demais (cf. ESPINOSA, 2015, p. 113). Fundamentando-se em narrativas de benefícios passados concedidas a seu povo, Moisés operou sobre essa Ambição. Não os instruiu como filósofo, pois não ensinou “a razão de viver bem [*ratio bene vivendi*], isto é, a verdadeira vida”, e sim como profeta e, na medida em que os manteve apegados a seus desejos cegos, “o culto e o amor de Deus [ensinado por Moisés] foi para eles mais uma escravidão que uma verdadeira liberdade, uma graça ou um dom de Deus” (TTP, Cap. 2, p. 45, G41).

De fato, Espinosa abre o Capítulo 3 do TTP, em que analisa a vocação dos hebreus, afirmando que “a verdadeira felicidade e beatitude do indivíduo consiste unicamente na fruição do bem e não, como é evidente, na glória de ser o único a fruir dele quando os outros dele carecem” (TTP, p. 50, G44). Assim, esclarece Espinosa, se a Escritura, para exortá-los a obedecer a lei, diz que Deus os escolheu dentre outras nações ou que só a eles se deu a conhecer, está apenas falando de modo que seja compreendido pelos hebreus (cf. TTP, Cap. 3, p. 50, G44). Ou talvez de modo que qualquer homem que não se guia pela razão, e sim por desejos cegos e insaciável avareza, compreendesse caso recebesse mensagem semelhante. Com efeito, de acordo com Tosel (1984), o estudo crítico da Teocracia dos Hebreus, sobretudo o Capítulo 17 do TTP, vai além de um exame histórico: é também uma análise criptografada, em função da censura, da conjuntura das Províncias Unidas ao redor dos anos 1660-1670 (cf. p. 74). A análise da eleição dos hebreus, em linha com o Apêndice da E1, destaca uma consequência universal do finalismo: se cada um projeta em Deus a imagem que faz *de seu próprio finalismo*, imagina que Deus o prefere em relação aos demais, e busca na natureza sinais que assim o confirmem. Dessa forma, pode julgar-se superior aos demais e gozar da Alegria que sente ao contemplar sua potência de agir, alegria que será tanto mais forte quanto mais imaginar-se louvado pelo ser supremo (cf. E3P53 e seu Corolário). Alimenta, assim, o seu desejo imoderado de Glória (cf. Definições dos Afetos 30 e 44).

Outrossim, a Alegria que as imagens narradas por Moisés causavam nos hebreus por reforçar sua crença de serem os favoritos de Deus não era o único elemento a torná-las convincentes. De fato, o Prefácio do TTP já nos sugerira que a *Admiração* pode também ter tido um papel fundamental, ao afirmar que o vulgo, ao admirar algo insólito, crê tratar-se de

algo divino (cf. TTP, Prefácio, p. 6, G5). Nesse sentido, é possível depreender do Capítulo 3 do TTP que, se por um lado os sinais serviam para convencer o próprio profeta de sua revelação, por outro lado a capacidade que tinham esses eventos de causar Admiração popular não pode ser negligenciada. Com efeito, quando Espinosa menciona que a afirmação de que Deus escolheu os hebreus dentre outras nações foi formulada de modo que esse povo entendesse o que Moisés dizia, não quis com isso negar que “Deus só a eles prescreveu essas leis do Pentateuco, ou que só a eles tenha falado, ou, enfim, que os hebreus não tenham visto coisas tão admiráveis como a nenhuma outra nação foi dado ver”, mas que Moisés precisou desses argumentos para “admoestar os hebreus, adaptando-se à sua mentalidade infantil para melhor os vincular ao culto de Deus” (TTP, Cap. 3, p. 51, G45, grifos nossos).

A vividez da imaginação de Moisés permitiu-lhe apresentar aos hebreus imagens admiráveis e, portanto, comoventes a ponto de os fazerem considerar-se eleitos por Deus. A presença de tais imagens é algo que alegra um hebreu porque o faz imaginar distintamente a sua potência – inunda-o de Glória. Por isso, ele se esforça por afirmá-las ainda que não as saiba verdadeiras, ou seja, ele acredita nelas. Esforçando-se para afirmar tais imagens, aceita seguir a regra de vida por elas proposta – nesse sentido, a Admiração com as narrativas mosaicas corroborou o consentimento à sua lei. Mas não como uma graça ou dom de Deus, e sim como escravidão, porque dependente de uma imagem a determinar externamente o seu comportamento, porque dependente de um desejo cego.

Não que Moisés estivesse matematicamente certo de que sua lei traria prosperidade a seu povo. Não poderia convencê-los disso mesmo que quisesse. Homem de imaginação fecunda, sabia apenas a melhor maneira de compelir o povo à obediência (cf. TTP, Cap. 4, p. 73, G64). Como escreve Tosel, o Moisés espinosano, com suas imagens e parábolas, é a antítese do Moisés maimonideano, um filósofo “sobrenaturalizado” em profeta (cf. TOSEL, 1984, p. 140). Sendo assim, o consentimento dos hebreus à lei mosaica seria resultado das paixões desse povo – um consenso puramente passional. Conclui Tosel:

A eleição dos hebreus não designa a perfeição racional de seu governo. Os homens mais passionais, os mais ignorantes, descobrem, pela experiência, o que a razão poderá depois confirmar e retificar explicitamente: a grande ajuda “que é a formação de uma sociedade com leis bem estabelecidas, a ocupação de uma certa região do mundo, e a reunião no mesmo corpo social das forças de todos”. (*Ibid.*, p. 153, grifo nosso, citação da p. G47 do TTP)

Tal sociedade, que não é estabelecida a partir de ideias adequadas de seus fundadores, poderá ser instável – como é instável o consenso comum passional. Não obstante, essa sociedade se forma e persiste, talvez mais pelos azares da fortuna do que pela vigilância de quem a funda e governa (cf. TTP, Cap. 3, p. 53, G47). Mesmo assim, essa persistência pode ser longa. Como continua Tosel (1984), “esse é o caso da nação dos Hebreus. Ela durou muito tempo na forma estatal [*étatique*], manteve sua aparente estabilidade por um jogo de circunstâncias favoráveis, não por sua capacidade racional de organizá-las” (p. 153).

Como enfatizamos no capítulo anterior, um resultado desse “jogo de circunstâncias favoráveis” a propiciar a comunidade dos consensos de um povo é a formação de costumes. Na medida em que as leis fundamentadas no consenso comum podem ser pensadas como a cristalização de costumes de uma população, quanto mais elas convierem com aquilo a que seus indivíduos estão habituado, mais esses indivíduos a elas consentem. Vejamos então como a interação entre os costumes dos hebreus e a lei à qual consentiram pode ter favorecido essa (aparente) estabilidade.

3.3.2 Costumes e o consenso comum no estado hebreu

Examinamos algumas seções atrás as considerações gerais sobre a soberania de um povo que Espinosa traça no Capítulo 5 do TTP. Nele, o filósofo nos apresenta duas opções: o poder ou fica nas mãos de todos ou na de alguém superior ao comum na natureza humana, ou que pelo menos seja assim imaginado pelo vulgo (cf. TTP, Cap. 5, p. 86, G74). Vejamos agora como ambas as situações são apresentadas para o caso dos Hebreus. Isso ocorre em dois momentos. Primeiramente, na sequência desse mesmo Capítulo 5, ao tratar da saída desse povo do Egito. Depois, quando retoma o tema no Capítulo 17, ao abordar a transferência do poder a Deus.

No Capítulo 5, vemos que, ao saírem do Egito, os hebreus não estavam mais sujeitos ao direito de nenhuma nação específica, e por isso lhes era lícito instituir suas próprias leis. No entanto, “de natureza rude” e “alquebrados da penosa escravidão”, não poderiam guiar-se pela ciência ao determinar suas regras nem tampouco exercer colegialmente o poder. Como nota Matheron (1971), a escravidão sob a qual viveram os hebreus fez com que

desenvolvessem o hábito da obediência passiva. Ademais, fazia com que estivessem sob constante medo, o que explica seu caráter supersticioso e, por causa dele, sua intolerância (cf. MATHERON, 1971, p. 14). Todavia, se por um lado, debilitados pela escravidão, habituaram-se à obediência, por outro lado, recém-libertados, não se deixariam facilmente submeter a alguém que não fosse imaginado como superior a todos. Dado o “caráter insubmisso do povo” hebreu (TTP, Cap. 5, p. 87, G75), precisavam que o mando se concentrasse nas mãos de um só, desde que alguém capaz de coagir os demais pela força (cf. TTP, Cap. 5, p. 86, G74-5).

Como argumentamos no capítulo anterior, um hábito (ou costume) comum é uma prática à qual indivíduos de uma comunidade aderem por imaginar que isso aumenta sua potência (ou evita uma diminuição dela), ainda que tal prática seja apenas por acidente causa de qualquer variação de potência ou que essa variação ocorra apenas enquanto todos a imaginam nos outros e, para imitá-la, aderem ao hábito. De qualquer forma, cada um dos indivíduos dessa comunidade o pratica porque imagina que isso favorece sua existência. Sendo assim, é uma prática a que todos consentem. É, enfim, um consenso comum. A obediência derivada da escravidão foi um hábito que os hebreus desenvolveram no Egito. Provavelmente por temerem castigos, os hebreus acostumaram-se a obedecer passivamente, mas não a qualquer um, e sim àquele que imaginavam como capaz de lhes infligir tais punições. Logo, facilmente consentiriam em transferir seu comando a um líder que percebessem como mais potente. Começa a se ver, assim, a narrativa da criação do estado hebreu a ilustrar como o surgimento de hábitos, motivados por paixões, podem estar por trás do consenso comum de uma sociedade.

Vimos como Espinosa apresenta, no Capítulo 3 do TTP, a maneira pela qual Moisés mobilizou os hebreus a aceitarem a lei que o profeta apresentava com base em comoventes narrativas confirmando a eleição divina desse povo. Agora no Capítulo 5, o filósofo mostrará como essa capacidade de persuasão – essa sua virtude divina – fez de Moisés alguém percebido pelos demais hebreus como alguém superior (cf. TTP, Cap. 5, p. 87, G75). Diz-se divina a virtude mosaica no mesmo sentido em que, no Capítulo 1, afirmou-se que “o conhecimento natural tem tanto direito como qualquer outro a chamar-se divino” (TTP, Cap. 1, p. 16, G15): seguem todos, virtudes e conhecimentos, da natureza de Deus. E sem que isso ofenda a eventual crença do leitor filósofo ou mesmo que isso se afaste daquilo a que os

próprios hebreus se referiam ao chamar algo de divino: algo superlativo (assim como era a sabedoria de Salomão, designada por sabedoria de Deus; cf. TTP, Cap. 1, p. 25, G23). No caso de Moisés a virtude que se distinguia era a vividez de sua imaginação, atestada por “numerosos testemunhos” (TTP, Cap. 5, p. 87, G75), resultando em narrativas que o distinguiam, aos olhos de seu povo, dos demais mortais. Por isso, os hebreus consentiram à autoridade mosaica, isto é, Moisés se tornou autoridade por consenso comum, sendo a base de tal consenso as ideias inadequadas que divulgara, e não seu intelecto superior – até porque não o possuía: “o maior dos profetas, Moisés, jamais produziu um verdadeiro argumento” (TTP, Cap. 11, p. 189, G153).

É de posse dessa autoridade que Moisés pôde prescrever a lei ao povo, “tendo, no entanto, o maior cuidado em procurar que este cumprisse a sua obrigação, não tanto por medo, mas de livre vontade [*quam spontè suum officium faceret*]” (TTP, Cap. 5, p. 87, G75). O consentimento que os hebreus deram a Moisés permitiu-lhe legislar de maneira eficiente, ou seja, sem que o uso da força e os embates físicos fossem o principal fator a constranger o povo.

O mais interessante é que Moisés conseguiu fazer com que um povo de caráter insubmisso o obedecesse espontaneamente (cf. TTP, Cap. 5, p. 87, G75). Afinal de contas, além da insubmissão, havia também nesse povo Ambição suficiente para que se deixasse comover pela imagem da eleição divina envolvida nas narrativas de Moisés – Ambição que reforçava a própria crença em Moisés como homem superior, pois era essa superioridade que comprovava, aos olhos dos hebreus, a imagem de sua interlocução com Deus e, portanto, da própria eleição. Ambição também suficiente para fazer com que os hebreus abrissem mão de outros desejos singulares em nome do esforço para que seu Deus retribuísse o amor que por ele tinha esse povo, para que Deus o louvasse como esse povo o louvava. Obediência em nome da Glória.

Não foi tanto por medo, mas por devoção, isso é, pelo amor a esse Deus cujos feitos narrados – os surpreendentes eventos que permitiram a saída do jugo egípcio – os hebreus admiravam, que Moisés fez com que o povo cumprisse seu dever (cf. TTP, Cap. 5, p. 87, G75). Devoção essa que era máxima porque dirigida a um único ser considerado supremo, que, como atestavam os admiráveis feitos a ele atribuídos, só poderia ser superior aos fracos e inconstantes deuses visíveis adorados pelos gentios, tais como o Sol, a Lua, a Terra e a Água

(cf. TTP, Cap. 6, p. 96, G81). Não encontrando nenhum outro ser semelhante a seu Deus invisível, os judeus tinham por ele máxima admiração. Não dividindo com nenhum outro ser o amor que tinham por seu Deus, era máxima a sua devoção (cf. E5P9).

Em última instância, (i) a propensão ao finalismo, que propiciou aos hebreus imaginarem um dirigente da natureza; (ii) a Ambição desse povo, que se esforçava para imaginar que tal dirigente os amasse acima de todos e (iii) a capacidade imaginativa de Moisés (ou do escritor de suas narrativas na Escritura), que comovia os ânimos dos hebreus reforçando os dois pontos anteriores, garantiram o consentimento comum dos hebreus à lei revelada por Deus, sem que os hebreus tivessem a verdadeira compreensão da importância desse consentimento. Soma-se a isso o fato de que Moisés “aliciou-os com benefícios, prometeu-lhes, em nome de Deus, inúmeras coisas para o futuro e não promulgou leis excessivamente severas” (cf. TTP, Cap. 5, p. 87, G75), sem que tampouco tivessem Moisés ou os hebreus certeza de que isso seria exitoso, mas que assim esperavam por levar em consideração os benefícios passados concedidos anteriormente por Deus – e a consequente imagem de Glória que cultivavam. Como resume Matheron (1971),

Se um desses povos [bárbaros e incultos, como eram os hebreus], apesar de tudo, consegue formar um estado estável, isso só pode vir de um acaso maravilhoso [*d'un merveilleux hasard*]: de Deus, enquanto ele age através de causas externas inesperadas [*inattendues*]; em outras palavras, através do que é tradicionalmente chamado de milagre. Este milagre, entre os hebreus, foi a imaginação profética de Moisés. (p. 19, grifo nosso)

Ainda discutiremos em mais detalhes como aquilo que os hebreus viam como milagres contribuíram para sua coesão social. No entanto, Matheron (1971) já nos antecipa que tais acontecimentos, assim como tudo mais que acontece na natureza, poderiam ser precisamente determinados com base apenas em eventos naturais que os antecederam. O acaso [*hasard*] seria apenas a ignorância quanto às séries causais anteriores ao sucesso hebreu: “o determinismo histórico que trouxe os hebreus de volta a um estado de natureza, o determinismo biológico que fez nascer Moisés em tal data e em tal lugar, as causas desconhecidas que atuaram na imaginação desse mesmo Moisés” – essas três séries causais, cada uma delas inteligível em si mesma, “simplesmente se entrecruzam como no famoso exemplo da pedra que cai do teto.” (cf. MATHERON, 1971, p. 20).

O sucesso da saída do Egito, atribuído a Deus pela comovente narrativa mosaica confirmada por diversos testemunhos, está por trás da autoridade desse profeta sobre os hebreus – o primeiro dos consensos passionais desse povo. No entanto, como anunciamos, a história não se encerra aí. No Capítulo 17 do TTP Espinosa retoma a origem do estado hebraico após a saída do Egito, lembrando-nos que, naquele momento, seu povo não estava sujeito ao direito de ninguém: “readquiriram o direito natural a tudo o que estivesse em seu poder e cada um deles podia de novo deliberar em absoluto se pretendia conservar ou ceder e transferir para outrem esse direito” (TTP, Cap. 17, p. 256, G205).

Estando estabelecida a confiança em Moisés, isto é, sendo sua autoridade consenso comum entre o povo, os hebreus seguiram seu conselho de “não transferir o seu direito para nenhum dentre os mortais, mas somente para Deus, e todos, sem hesitação, prometeram em uníssono obedecer integralmente aos seus mandamentos e não reconhecer outro direito senão o que ele próprio estatuísse por revelação profética” (*ibid.*, p. 256, G205, grifo nosso).

Os fatores que asseguraram a autoridade de Moisés asseguram também a sua lei: por conselho do profeta, os hebreus dão consentimento às normas que Deus lhes revelou. Estabelecem um pacto explícito mediante o qual “cederam livremente, sem serem coagidos pela força ou atemorizados, o seu direito natural, transferindo-o para Deus” (*ibid.*, p. 256, G205); pacto esse que é ratificado por Deus “depois de eles terem experimentado a sua admirável potência” (*ibid.*, p. 256, G205). Note-se que os versículos que Espinosa cita para embasar essa última afirmação (*Êxodo*, Cap. 19, 4 e 5) relatam as palavras que Deus teria proferido a Moisés (e não diretamente ao povo hebraico), reiterando o grande benefício – a libertação ante os egípcios – concedido aos hebreus, sinal da eleição divina desse povo com o qual estabelecia aliança.

Fundiam-se assim, nesse novo Estado, o direito civil e a religião: obedecer a Deus ou à lei civil era a mesma coisa. “A piedade era tida por justiça e a impiedade por crime e injustiça” (TTP, Cap. 17, p. 257, G206). Sendo o direito a que seus cidadãos estavam subordinados apenas aquele que Deus tinha revelado, Espinosa afirma que tal Estado pode chamar-se “teocracia”, ainda que o filósofo afirme imediatamente depois que se tratava apenas de uma suposição, visto que a administração efetiva do Estado se dava de maneira diferente (cf. *ibid.*, p. 257, G206).

Embora, até então, tudo o que os hebreus ouviram de Deus, ouviram através de Moisés (razão pela qual sua influência fora determinante no estabelecimento do pacto), Espinosa considera que, tendo sido a transferência de poder a Deus, como numa democracia, “todos passaram a ser completamente iguais, a ter idêntico direito de interpelar Deus, de receber e interpretar as leis e de participar em todas as tarefas da administração do Estado” (*ibid.*, p. 257, G206). Mas essa igualdade tampouco se concretizou: ao se aproximarem todos de Deus para ouvir seus mandamentos, ficaram de tal maneira atônitos com a sua palavra que, cheios de medo, decidiram transferir “por completo para Moisés o seu direito de interpelar Deus e interpretar os seus éditos” (*ibid.*, p. 257, G207). Por medo, *consentiram todos* em transferir a integralidade do poder do Estado a Moisés. Além de intérprete das leis divinas, tornou-se Moisés juiz supremo a quem ninguém podia julgar – era “o único entre os hebreus que fazias as vezes de Deus” (*ibid.*, p. 258, G207). Além da ambição, da devoção e da fértil imaginação de Moisés, o medo, a mais eficiente das paixões (cf. TTP, Prefácio, p. 7, G6), também participou da construção do consenso comum do estado hebreu.

Não que a instituição da teocracia dirigida por Moisés tenha sido o primeiro consenso comum aos hebreus. Afinal de contas, se assim fosse, nem de “hebreu” esse povo poderia ser chamado – já havia algo entre esses homens que os fazia reconhecerem-se como pertencentes a um mesmo povo. Reconheciam uma semelhança que os diferenciava das outras populações: talvez a devoção a um mesmo Deus que julgavam superior aos demais e que os havia eleito. Mesmo antes do pacto que instituiu seu estado, ou seja, mesmo enquanto existiam em estado natural, ou ainda, enquanto cativos no Egito, os hebreus já constituíam, pelo reconhecimento dessa semelhança, uma nação (cf. E3P46). O estabelecimento do estado hebreu segue um processo histórico que, nas linhas do que descrevemos quando abordamos a gênese de um consenso passional em nosso capítulo anterior, fez com que cada um de seus indivíduos tenha sido afetado de maneira semelhante, compartilhando imagens comuns capaz de os levarem a se identificar como um povo. Com efeito,

a natureza não cria nações, cria indivíduos, e estes são de nacionalidades distintas em virtude apenas da diversidade da língua, das leis e dos costumes herdados. Só estes dois últimos aspectos, as leis e os costumes, podem fazer com que cada nação tenha uma índole particular, condições específicas e, enfim, preconceitos próprios. (TTP, Cap. 17, p. 273, G217)

Mesmo antes do pacto com Deus após a saída do Egito, os hebreus já existiam, se não como estado, ao menos como nação. Ainda que a lei não tivesse sido formalmente instituída, já possuíam uma língua e costumes comuns – que a lei mosaica não poderia simplesmente negar. De fato, vimos que Moisés obteve sucesso como legislador porque soube se comunicar com homens “habituaados às superstições dos egípcios, rudes e alquebrados pelas misérias da escravidão” (TTP, Cap. 2, p. 45, G41). Como escreve Chaui (2009),

a origem das leis hebraicas encontra-se efetivamente no *ingenium populi*, na índole do povo. [...] É característica do *ingenium populi* hebraico o costume de deslocar para um poder externo aquilo de que desconhece a causa eficiente real – o povo não se reconhece como causa de seu Estado e desloca para uma causa exterior imaginária aquilo que efetivamente dependeu dele. (p. 111)

Se Moisés foi exitoso em atribuir a Deus a legislação, foi porque isso se alinhava aos costumes hebraicos – a práticas às quais os hebreus já consentiam. O hábito de aceitar os desígnios daquele que consideravam o dirigente da natureza já era consensual entre esse povo. Moisés nada mais fez do que fundamentar sua lei nesse consenso comum.

Ainda que fundamentalmente passional, o consenso comum entre os hebreus não fere os ditames da razão. Como nota Tosel (1984), a obediência servil às leis supostamente desejadas por um Deus legislador acaba sendo o *lugar-tenente* da razão, a qual prescreve a formação de uma vontade coletiva autônoma (cf. TOSEL, 1984, p. 196). Uma situação longe do ótimo espinosano desenvolvido na E4 (objeto de nosso próximo capítulo), porquanto “o estabelecimento da ordem teológica ocorreu dentro do elemento do consenso, do ‘livre consentimento’, sem outra violência que a violência interior das paixões e da ilusão” (*ibid.*, p. 196, grifo nosso)¹⁴⁵. Os Hebreus cederam seu direito sob uma ilusão supersticiosa, sob efeito de uma violência simbólica ou ideológica, tendo aderido livremente a sua escravidão. Eis a tarefa do filósofo: denunciar essa ilusão, tornar desejável o saber, o saber de estar livre para saber. (cf. *ibid.*, p. 196)

Seja como for, os fundamentos passionais do consenso comum hebraico conferiram-lhe estabilidade. A ideia que os hebreus tinham de que “seu reino era o reino de Deus e que só eles eram filhos de Deus” (TTP, Cap. 17, p. 269, G214) despertava tamanho amor nos

¹⁴⁵ Contudo, posteriormente, o comentador nos alerta que “aqueles que não consentiam livremente pagavam com sua vida” (TOSEL, 1984, p. 199).

ânimos dos cidadãos que os afastava de qualquer desejo de trair a pátria ou desertar, além de preferirem a morte a serem dominados por estrangeiros. A devoção movia os hebreus: seu amor pela Pátria “não era, pois, um simples amor, era piedade [*pietas*], e esta, juntamente com o ódio pelas outras nações, alimentava e fomentava de tal forma o culto cotidiano que acabou por se converter na própria natureza dos hebreus” (*ibid.*, p. 269, G215). Ódio nascido da devoção, considerado piedoso: “o mais profundo e irreduzível” (*ibid.*, p. 270, G215).

O Amor dos hebreus por sua pátria, derivado da devoção ao seu Deus onipotente, era dos mais potentes. A devoção ao seu Estado era incondicional. Matheron (1971) nos propõe ir ainda além: devotar-se ao Estado significava devotar-se aos indivíduos que o compõem. “A salvação pública se confunde com a salvação do público” (MATHERON, 1971, p. 24), de modo que o patriotismo desemboca no altruísmo. “Pelo menos o amor ao próximo, à condição de se entender como ‘próximo’ apenas o *concidadão* leal, realmente constituiu o único princípio ao qual todos os mandamentos de Deus poderiam ser reduzidos” (*ibid.*, p. 24). Afinal de contas, é esse o Verbo divino revelado aos profetas: obedecer a Deus praticando a justiça e a caridade (cf. TTP, Prefácio, p. 12, G10).

Esse princípio teria se materializado, no Estado hebraico, entre outras características, em sua peculiar maneira de distribuir as terras: “em parte alguma os cidadãos tinham tão assegurado o direito de propriedade como os súditos do Estado hebreu, os quais possuíam uma parcela de terras e campos igual à do chefe e ficavam donos dela para sempre” (TTP, Cap. 17, p. 271, G216). Se a pobreza coagisse alguém a se desfazer de seu quinhão, esse ser-lhe-ia com o tempo restituído. De maneira mais geral, numa terra onde a caridade para com o próximo, ou, melhor dizendo, para com o concidadão, como prontamente corrige Espinosa, era uma obrigação de cada um para com Deus. “Desse modo, os cidadãos hebreus só podiam sentir-se bem na sua pátria, ao passo que longe dela só tinham a esperar os maiores prejuízos e a desonra” (TTP, Cap. 17, p. 271, G216).

Matheron (1971) lança então questão crucial tendo em vista a instabilidade do consenso passional que frequentemente mencionamos. A admiração com os testemunhos que acompanharam a revelação de Moisés pode até ter sido suficiente para motivar nos hebreus, propensos à superstição, a obediência às leis impostas por um Deus que eles não compreendiam – assim como tampouco compreendiam a importância dessas leis. Mas o que

fazia com que essa obediência permanecesse constante? O que impedia que outros afetos dominassem a determinação dos desejos dos hebreus conforme a lembrança da revelação mosaica evanesca? (cf. MATHERON, 1971, p. 24).

Para isso, responde o comentador, foram essenciais as promessas de recompensas: “se os judeus seguissem a lei, Deus lhes garantiria a prosperidade de seu estado; senão, ele os abandonaria à ruína e à escravidão” (*ibid.*, p. 25). Mas isso parece apenas deslocar a questão. Afinal de contas, por que não esqueceriam os judeus as promessas que lhes foram feitas?

“A resposta é ao mesmo tempo muito simples e muito misteriosa”, responde Matheron (*ibid.*, p. 26). Simples, porque a relação causal entre obediência e prosperidade temporal era, na realidade, uma relação natural e necessária. A obediência não teria persistido se as leis se tivessem mostrado absurdas. Mas a legislação mosaica era boa e, na medida em que trazia paz e prosperidade, todos se contentavam em obedecer e, “obedecendo, reproduziam as condições de sua própria felicidade [*bonheur*], logo, de sua obediência, etc.” (*ibid.*, p. 26). E é aí que entra o mistério: Moisés não tinha conhecimento claro da qualidade de sua lei – ela simplesmente se apresentou à sua imaginação, “por incrível sorte” (*ibid.*, p. 26).

Ainda que visasse apenas o bem material de Israel, Moisés legislou preceitos de ordem moral: tanto a caridade (ainda que reservada apenas aos judeus, não deixava de ser caridade) como seus corolários diretos (não roubar, não matar etc.) eram objeto explícito de mandamentos. (cf. *ibid.*, p. 27). De qualquer forma, os cultos oficiais impunham a devoção ao bem público e o respeito à ordem estabelecida. Em nenhuma outra parte, “o amor ao próximo foi encorajado pela religião tão sistematicamente como em Israel” (*ibid.*, p. 54).

Sabemos que, em seu aspecto universal, a lei divina mediante a qual devemos praticar a justiça e a caridade não depende de cerimônias ou crença em narrativas. No entanto, como acaba de nos indicar Matheron (1971), no caso do Estado Hebreu, elas podem ter sido relevantes para a prática da justiça e da caridade e, conseqüentemente, para a constância do consenso comum hebraico, alicerçado por paixões. É o que vamos verificar na próxima subseção.

3.3.3 O papel dos ritos e cerimônias no estado hebreu

No Capítulo 4 do TTP, Espinosa resume o conteúdo da lei divina: amar a Deus como o soberano bem, não por medo de castigos nem por amor a algo com que desejamos nos deleitar. Deus é nosso bem supremo, e é para o seu conhecimento que devem estar orientadas todas as nossas ações (cf. TTP, Cap. 4, p. 70, G61). Sendo assim, a lei divina não exige cerimônias. No entanto, tais rituais podem simbolizar um “bem necessário à salvação, ações, se quisermos, cuja razão de ser ultrapassa a capacidade de compreensão humana” (*ibid.*, p. 71, G62). Em que pese a dificuldade em compreender como a salvação pode ser atingida por meios diversos do conhecimento de Deus pela luz natural, meios esses que “não podem contribuir para nosso entendimento e não passam de meras sombras” (*ibid.*, p. 71, G62), as cerimônias podem ser boas, ainda que “só por mandamento e convenção” (*ibid.*, p. 71, G62). Como explica Matheron, elas permitem, num dado contexto sociológico, assegurar a conservação de um Estado particular, ainda que o verdadeiro “culto de Deus” consista unicamente na justiça e na caridade (cf. MATHERON, 1971, p. 109). Como veremos no próximo capítulo, em estado natural, dificilmente alguém sobrevive e, mais dificilmente ainda, é feliz: se as cerimônias são em si indiferentes para o conhecimento de Deus, podem indiretamente contribuir para esse bem supremo, ao viabilizar a sociedade. Com efeito, aquilo que é bom por convenção pode ser útil no que se refere à vida em sociedade:

de fato, quanto mais observarmos e conhecermos os costumes [mores] e as condições de vida dos homens (e a melhor forma de os conhecer é através de suas ações), mais cautelosamente viveremos entre eles e saberemos adaptar melhor as nossas ações e a nossa vida à sua maneira de ser [*eorum ingenio*], pelo menos até onde isso for razoável [*quantum ratio fert*]. (TTP, Cap. 4, p. 71, G62, grifo nosso).

Como argumentamos no capítulo anterior, a prática de costumes, desde que não se colida frontalmente à razão, pode alegrar os homens apenas porque cada um deles também imagina que os demais se alegram com tal prática. Nesse sentido, os costumes seriam bons por convenção.

Não que tudo isso implique que as cerimônias relatadas no Antigo Testamento devam ser prontamente copiadas por todos os povos. Pelo contrário: elas estavam adaptadas apenas ao temperamento do povo ao qual foram reveladas: os hebreus em seu Estado (cf. TTP, Cap. 5, p. 80, G69), ainda que nem para este povo estivessem diretamente ligadas à lei divina

natural, ou seja, nem mesmo os hebreus seriam levados à beatitude *apenas* pela sua prática. Não surpreendentemente, as cerimônias foram abandonadas pelos apóstolos quando o Evangelho começou a ser pregado a outros povos, submetidos a outras leis (cf. *ibid.*, p. 84, G72) e, conseqüentemente, de temperamento moldado por outros costumes.

Todavia, as cerimônias tiveram relevância na prosperidade material do estado hebraico. Sua observância, conforme prometido por Moisés, trouxera comodidades e prazeres corporais, isto é, “felicidade contingente [*temporanea felicitas*], quer dizer, honras, fama, vitórias, riquezas, prazeres e saúde” (*ibid.*, p. 81, G70), o que não é pouca coisa, dada a dificuldade que possuía o *homo carnalis* hebreu em se convencer de que o maior de seus bens é o conhecimento e o amor a Deus. *Ainda que as cerimônias não os levassem diretamente ao conhecimento das “coisas pelas suas causas primeiras” nem ao domínio das paixões, ou seja, ao “hábito das virtudes”, contribuíram para que pudessem “viver em segurança e de boa saúde”, um dos três desejos honestos que nos podem determinar* (Cf. TTP, Cap. 3, p. 53, G46).

Resume Aurélio (2003):

todo o imaginário que aí se manifesta, toda a simbologia que nas cerimônias se materializa, constitui o principal cimento das instituições, a tradução do elo invisível que consolida a unidade e a dinâmica do Estado. [...] E, se, mesmo depois do fim do Estado, os hebreus continuaram a observar esses ritos, não foi porque estes tivessem um caráter divino ou necessário: foi simplesmente por constituírem um fator de coesão ou, como Espinosa diz, uma marca da hostilidade dos fariseus contra os cristãos. (p. LXIII, grifos nossos)

E isso porque as cerimônias, insistimos, condiziam e até reforçavam hábitos do povo. A legislação mosaica precisava fazer com que um povo, incapaz de se autogovernar, dependesse da palavra de quem detém o poder e, por isso “não permitiu que esses homens acostumados [*assuetis*] à escravidão fizessem fosse o que fosse a seu bel-prazer [*ad libitum*]” (TTP, Cap. 5, p. 88, G75). Fica clara aqui a distinção entre a prosperidade material (*temporanea felicitas*) e a liberdade enquanto conhecimento de Deus (o bem supremo). A observância das cerimônias poderia até fazer com que os hebreus vivessem em segurança e boa saúde, mas ao custo de nunca atuarem por deliberação própria e de reconhecerem “em todas as ações e em todos os pensamentos, que não eram donos de si mesmos e estavam, pelo contrário, inteiramente submetidos a normas impostas” (*ibid.*, p. 88, G76). Ademais, como ressalta Matheron (1971), deixava amplo espaço para a tristeza e a ansiedade, pois “sob

a influência de uma legislação invasora, o gozo dos bens externos era obscurecido pelo medo da transgressão” (MATHERON, 1971, p. 179).

A propensão à superstição, presente em todo homem enquanto ignorante das causas das coisas e manifesta no caso dos hebreus recém-saídos da escravidão, explica a crença em um Deus transcendente, imagem comum a todo hebreu (ou pelo menos à maior parte deles). Já a Ambição desse povo (que talvez não se diferenciasse da dos demais homens não guiados pela razão) está por trás da imaginação de serem o povo escolhido por esse Deus, superior a qualquer outro, que se converte em causa imaginária de seu Estado, razão pela qual se esforçavam para agradá-lo. Finalmente, os sinais envolvidos nas narrativas da revelação a Moisés, garantindo aos olhos do povo a divindade de sua legislação, esclarecem os motivos do consentimento a ritos e cerimônias que determinavam praticamente todos os aspectos da vida dessa nação. Apenas por causas passionais, tornava-se comum entre os hebreus o consenso que discernia o bem do mal, o justo do injusto, o pecado do mérito. Tão habituados estavam os hebreus com a disciplina da obediência em que eram educados que “ela já nem devia parecer-lhes escravidão mas liberdade: era possível até acontecer que ninguém desejasse o proibido, mas apenas aquilo que estava ordenado” (TTP, Cap. 17, p. 271, G216). O consentimento à lei era consentimento aos hábitos, o consentimento aos hábitos era o consentimento à lei. Como sintetiza Matheron (1971), “objetivamente, o judaísmo era uma maravilhosa maquinaria política; subjetivamente, era um ritualismo integral” (p. 29).

Com efeito, a obediência imposta aos hebreus abrangia inclusive o descanso e a diversão, vergando o ânimo dos homens pelo reforço de sua devoção, o amor ao Deus que tanto admiravam (cf. TTP, Cap. 17, p. 272, G216): a obrigação de se alegrar, que poderia parecer mais um oxímoro, não era percebida como tal, tamanho era o hábito da obediência incutido nesse povo (cf. *ibid.*, p. 272, G217). No entanto, isso condizia com o ânimo dos hebreus, alquebrado e habituado à servidão. Apenas pela devoção, e não pelo entendimento, poderiam ser induzidos a se comportar de maneira condutiva à prosperidade de seu estado. A devoção, além de conferir autoridade a Moisés, precisava estar enredada em sua doutrina para que fosse permanentemente seguida. Sua mensagem não deveria conter axiomas ou definições, mas sim estar adaptada à experiência de seu povo – sua linguagem, seus costumes – não para que compreendessem a importância das leis, mas para que fossem passionalmente movidos a dar-lhes seu consentimento, seja pelo medo, seja pela esperança

(cf. TTP, Cap. 5, p. 90, G77). E a experiência não pode trazer a assuntos especulativos conhecimentos claros, nem ensinar a ideia verdadeira de Deus. Pode, contudo, “pelo menos instruir e esclarecer os homens o suficiente para lhes imprimir no ânimo a obediência e a devoção” (*ibid.*, p. 90, G77-8).

As narrativas bíblicas estavam adaptadas aos hebreus do tempo de cada revelação. Continham elementos capazes de levá-los à devoção. Mas a devoção nada mais é do que o Amor a algo admirado. Já vimos como as narrativas da eleição divina, apoiadas na propensão à superstição, poderiam incutir nos Hebreus o Amor a Deus. Vejamos então outros elementos que contribuíram para que também o admirassem.

3.3.4 O papel dos milagres na revelação aos hebreus

Recordemos os três fundamentos em que se assentava a certeza profética. A aderência à moral mosaica era seu mais importante atestado e a vividez da imaginação do profeta, o que a viabilizava. O terceiro elemento, o sinal, era, por sua vez, o mais ambíguo dos três. Por um lado, numa ontologia do necessário, não poderia ser verdadeiramente tomado como demonstração de uma vontade livre de Deus. Por isso, dependia mais da interpretação do profeta, que o usava para autenticar, ainda que apenas moralmente, a certeza da revelação. Por outro lado, para o comum dos hebreus, “ontologia do necessário”, embora uma ideia verdadeira, não seria mais do que palavras vazias. Assim sendo, em seu parco conhecimento acerca de assuntos especulativos ou do funcionamento da natureza, o sinal, dado seu caráter insólito, poderia ser suficiente para lhes causar Admiração – arrebatá-los seus ânimos.

Ainda voltados para a história dos hebreus, vejamos como alguns desses sinais, os chamados milagres, podem ter sido relevantes para sustentar a devoção, fomentar a prática da justiça e da caridade e, assim, sustentar a coesão dos hebreus como uma nação, na medida em que fomentavam o consenso comum às leis reveladas, embora, e agora mais do que nunca, sobre bases puramente imaginárias.

O milagre como algo natural, mas insólito

Desde o primeiro capítulo do TTP, Espinosa associa milagres a uma falha de conhecimento dos judeus, que atribuíam a Deus tudo o que não eram capazes de compreender. “Aos milagres chamam obras de Deus, quer dizer, obras estupendas, uma vez que, em boa verdade, todas as coisas naturais são obras de Deus e só pelo poder divino existem e agem” (TTP, Cap. 1, p. 25, G23). O filósofo propõe ainda haver nesse povo uma propensão à crença no insólito. Qualquer um poderia entender a Mente de Deus e seus eternos pensamentos, pois eles estão inscritos igualmente na mente de todos. No entanto, os judeus, por se julgarem superiores aos demais, desprezavam “a ciência que é comum aos homens” (TTP, Cap. 1, p. 30, G27).

Se, para os judeus, era somente a eles que Deus se revelava, era porque os louvava acima de todos. Como já examinamos, ao se imaginarem louvados por Deus por serem diferentes dos demais, glorificavam-se. Assim, acreditar, isto é, afirmar sem conhecimento da veracidade, que Deus lhes fornecia sinais exclusivos era algo que aumentava sua potência de existir, pelo que se esforçavam para imaginar milagres como algo presente (cf. E3P12). Com efeito, o vulgo “pensa que a providência e o poder de Deus nunca se manifestam tão claramente como quando parece acontecer algo de insólito e contrário à opinião que habitualmente faz da natureza, em especial se resultar em seu proveito ou vantagem” (TTP, Cap. 6, p. 95, G81).

Todavia, mediante a efetiva impossibilidade de quebra na ordem da natureza, o milagre só pode ser entendido relativamente às opiniões humanas – algo que não sabemos explicar ou que “pelo menos quem registra ou conta o milagre não pode explicar por analogia com outra coisa que habitualmente ocorre” (TTP, Cap. 6, p. 98, G84). Nesse sentido, Tosel (1984) explica que, se Espinosa parece de acordo num primeiro momento com a existência da revelação por Deus segundo meios sobrenaturais, aquilo com que o filósofo concorda de fato “é apenas na existência da crença em tal revelação” (TOSEL, 1984, p. 131). Com efeito, “o milagre é a crença no milagre [...] Na base, simultaneamente, o desejo circular e supersticioso pelo qual o espanto diante do inusitado, do insólito, dá esperança de que esse algo admirável seja sinal exclusivo de eleição” (*ibid.*, p. 213, grifo nosso). É parte do delírio, uma forma de realização do *conatus* (cf. *ibid.*, p. 214). Sendo assim, ainda que o que se chama

de milagre seja apenas uma falha de conhecimento, não deixam de ser ideias, imagens, e, por conseguinte, possuem algo de positivo. Esse algo de positivo, diferentemente de “pinturas mudas num quadro”, têm efeitos reais: determinam os esforços, logo, os atos, dos que nele acreditam. *A crença nos milagres que acompanharam as revelações existiu, propagou-se e determinou desejos.*

Milagres, admiração e convencimento

O que se chama de milagre são narrativas contadas por quem não as consegue explicar por analogias com outros eventos habituais – são, por isso, admiráveis e se fixam nas Mentes de quem as ouve (cf. Definição dos Afetos 4). Tanto mais se, além de arrebatadoras, contribuírem para a confirmação de preconceitos, como aquele relativo à eleição de um certo grupo de indivíduos. Na medida em que narrativas milagrosas confirmavam a imagem da predileção de Deus por esse povo, os hebreus se esforçavam tanto quanto pudessem para afirmá-las como existentes, ou seja, para nelas acreditar. Com efeito, a crença em que um Deus invisível que ordenava a natureza toda em benefício dos judeus “agradou de tal maneira aos homens que, até hoje, ainda não pararam de inventar milagres para fazer crer que Deus os ama a eles mais do que aos outros e que são a causa final que levou Deus a criar e a reger continuamente todas as coisas” (TTP, Cap. 6, p. 96, G82), ainda que isso não passasse de presunção da insensatez do vulgo, “que não tem de Deus nem da natureza um só conceito que seja correto, que confunde as volições de Deus com as dos homens e que, ainda por cima, imagina a natureza de tal modo limitada que acredita ser o homem a sua parte principal!” (*ibid.*, p. 81)

Sendo algo que agrada não apenas a um indivíduo, mas a toda uma nação, tais narrativas podem afetar os desejos de múltiplas pessoas de maneira semelhante. A imagem da ação divina que privilegia esse povo torna-se assim imagem comum aos que a esse povo pertencem. Se acompanhada de mandamentos, o esforço em afirmar essa imagem determina toda uma comunidade de crentes a praticar certos atos. Se a prática de tais atos reforça a crença na imagem da eleição divina e dos benefícios a ela associados, já porque é parte da narrativa apresentada, já porque fortalece em cada indivíduo a imagem de pertencimento àquele povo, os indivíduos os praticam de ânimo livre, isto é, sem que se sintam

constrangidos. Dessa forma, a narrativa milagrosa pode ser imagem que motiva a formação de um consenso comum.

De fato, foi da Admiração que se aproveitou Moisés para fazer valer sua lei: “conhecendo o caráter e o ânimo insubmisso da sua nação, vê com toda clareza que só com grandes milagres e com o especial auxílio externo de Deus é que poderiam levar a bom termo a obra iniciada” (TTP, Cap. 3, p. 53, grifo nosso). Outrossim, vimos como os textos bíblicos narram o primeiro contato dos hebreus com Deus imediatamente após o pacto: tamanho foi o arrebatamento, a admiração com sua presença, que, embora a “voz que eles ouviram não pudesse oferecer a esses homens nenhuma certeza filosófica ou matemática” de sua existência, foi suficiente para

levá-los à obediência, única finalidade daquele espetáculo. Deus, efetivamente, não pretendia ensinar aos Israelitas os atributos absolutos da sua essência (de fato, ainda não tinha, até então, revelado nenhum), mas sim vergar o seu ânimo insubmisso e trazê-los à obediência: foi por isso que não se lhes dirigiu com argumentos mas com estrépito de trombetas, trovões e relâmpagos (*Êxodo*, cap. XX, 20). (TTP, Cap. 14, p. 221, G179).

Ao longo do TTP, Espinosa tenta explicar, a partir do conhecimento natural, diversos dos supostos milagres descritos nas Escrituras, ainda que reconheça que muitos deles são obscuros demais na maneira em que são relatados. Mas tais explicações são prescindíveis quando se entende que um milagre não é uma ocorrência sobrenatural, o que seria impossível. O milagre é antes uma forma de narrativa, não para ensinar as coisas pelas causas naturais, mas para despertar a Admiração e “incutir piedade no ânimo do vulgo”, de modo a “ocupar a fantasia e a imaginação dos homens”, não para instruir como historiadores políticos, mas para, poeticamente e atribuindo tudo a Deus, comover o vulgo (cf. TTP, Cap. 6, p. 107, G91). Ademais, lembremos que o “milagre” não garante a certeza de uma profecia. No Capítulo 6 do TTP, citando Moisés, Espinosa menciona novamente que mesmo o falso profeta pode fazer milagres (cf. p. 103, G87) – mas agora, diferentemente do que ocorria no Capítulo 2, não mais menciona a vividez da imaginação do profeta ou sua justiça e bondade como asseguradores da certeza de sua mensagem (cf. TTP, Cap. 2, p. 34-5, G31). Em vez disso, adverte que “os homens, se não estiverem munidos do verdadeiro conhecimento e amor de Deus, tão facilmente podem, levados pelos milagres, acreditar nos falsos deuses como no verdadeiro” (TTP, Cap. 6, p. 87, grifo nosso), e recorre novamente a Moisés para acrescentar

que milagres podem ser tentações de Jeová para verificar quem o ama “com todo o coração e todo o ânimo [*integro corde, et animo*]” (*ibid.*, p. 87).

Temos em tais trechos um bom exemplo de como o texto bíblico tem sua mensagem adaptada às opiniões dos hebreus à época de Moisés. A fala de Moisés não reflete ideias adequadas suas, e sim o que soube a partir do revelado por Deus a sua imaginação. Embute, assim, antropomorfismo em Deus ao mencioná-lo como um tentador – o que era preciso para comover os hebreus. No entanto, o ponto central de sua mensagem (a saber, que o amor a Deus de todo coração e ânimo é o que possibilita a um homem identificar se uma profecia acompanhada de milagres é verdadeira, e não uma tentação de Jeová) corresponde ao ensinamento do filósofo, isto é, que o conhecimento verdadeiro e o amor de Deus permitem negar falsos deuses. Pois, no limite, só quem ama a Deus com *todo* o ânimo o entende, só quem o entende o ama com *todo* o seu ânimo. Só o conhecimento verdadeiro, e não os milagres, pode impedir o logro pelos falsos profetas. É assim que Espinosa busca persuadir seu leitor filósofo, a partir de suas opiniões, de que a crença em milagres não dá o conhecimento de Deus e menos ainda de suas leis.

No entanto, o próprio profeta, que se destacava por sua imaginação vívida, e não pela sua capacidade de conhecer as coisas pelas causas, precisava de um sinal para confirmar o que lhe era revelado. E tal sinal, mediante a autoridade moral do profeta, poderia facilmente convencer “os outros”, não filósofos (cf. TTP, Prefácio, p. 14, G12), do que quer que fosse. Fundamentando-se em crenças preexistentes, os profetas relatavam milagres, atribuindo veracidade divina a sua mensagem, a qual, na ausência de tais sinais, poderia ser percebida como apenas opiniões de homens comuns (a não ser que nada fizessem além de confirmar a lei mosaica). Assim, na disputa entre opiniões, as dos considerados profetas acabavam tendo peso incomensuravelmente superior às dos demais: mais facilmente tornar-se-iam consenso comum.

3.3.5 O declínio do estado hebreu

Teria sido a ausência de “verdadeiro conhecimento e amor a Deus” a causa do declínio do estado hebreu? Como já mencionamos algumas vezes, o consenso comum, se

fundamentado em paixões, pode ser instável – pois instáveis também são as paixões a que os homens estão submetidos. O consentimento a uma dada legislação, se motivada sobretudo pelo arrebatamento, pode não mais se verificar se novas causas de arrebatamento associadas a outros comportamentos substituírem as anteriores.

Espinosa enfatiza, no Capítulo 17 do TTP, que a causa de os hebreus terem se afastado tantas vezes da lei, sido subjugados e visto seu Estado destruído não pode ter sido a rebeldia dessa gente. Afirmar isso seria infantil, pois não é por natureza que uma nação é mais insubmissa que as outras – a natureza não cria nações (cf. p. 273, G217). Apenas as leis e os costumes “podem fazer com que cada nação tenha uma índole particular [*singulare ingenium*], condições específicas e, enfim, preconceitos próprios” (p. 273, G217). De fato, já vimos como o cativo no Egito forjara os costumes desse povo: habituados à escravidão, eram rudes e incapazes de se autogovernar e deviam ser continuamente admoestados à obediência (cf. TTP, Cap. 5, p. 87, G75); insubmissos e supersticiosos, precisavam ser constantemente persuadidos de que seu líder tinha algo de superior ao comum da natureza humana (cf. TTP, Cap. 5, p. 86, G74). O manejo eficaz de tais costumes por Moisés pode até ter levado prosperidade ao seu estado – mas não liberdade. A fertilidade da imaginação mosaica foi exitosa em prover seu povo com uma legislação boa, mas só até certo ponto: não tendo sido capaz de avaliar, a partir de seu próprio entendimento, a qualidade das leis que pregava, Moisés se viu submetido a impor uma regra que levaria à destruição de seu estado: a entrega do ministério sagrado aos levitas (cf. TTP, Cap. 17, p. 273 *et seq.*, G218 *et seq.*). Assim, se por um lado suas narrativas milagrosas podem ter fundamentado a coesão social dos hebreus, por outro lado fizeram com que tal coesão dependesse permanentemente de sinais que mantivessem seu ânimo comovido para a obediência. Nessa situação de heteronomia, de sujeição aos afetos que os arrebatavam, os hebreus consentiriam a leis de qualquer qualidade, inclusive as que poderiam acabar com seu estado. Vejamos, pois, como essa obediência cega (e a decorrente instabilidade nos ânimos dos hebreus a depender dos sinais que recebiam) pode estar por trás da lei que impediu a eternidade do estado hebraico (cf. TTP, Cap. 18, p. 277, G220).

Espinosa nos conta que

a primeira intenção tinha sido entregar o ministério sagrado aos primogênitos e não aos Levitas (ver *Números*, cap. VIII, 17); mas a partir do momento em que todos, com

exceção dos Levitas, adoraram o bezerro, os primogênitos foram repudiados e considerados impuros, sendo os levitas eleitos em seu lugar (*Deuteronômio*, cap. X, 8). (TTP, Cap. 17, p. 273, G218).

A adoração de um outro deus – o bezerro de ouro – é o evento que, de acordo com a narrativa bíblica, teria instigado a fúria divina e a consequente promoção da malfadada lei. Tal evento, descrito em *Êxodo* 32, não é detalhado por Espinosa. No entanto, o texto bíblico relata ter sido seu gatilho a ausência prolongada de Moisés, que consultava Deus no monte. Na falta de seu líder, mediante a incerteza sobre seu paradeiro, o povo solicita a Arão novos deuses. Arão pede-lhes então o ouro que possuíam e com ele faz um bezerro fundido, para o qual monta um altar onde ocorreram sacrifícios. Ao retornar, Moisés testemunha o culto e quebra, num acesso de furor, as duas tábuas contendo a lei que recebera de Deus. Já em *Êxodo* 33¹⁴⁶, encontramos Moisés novamente reunido com Deus, encontro esse destacado por sinais – uma coluna de nuvem – testemunhados por todos, induzindo-os a adorar Jeová. Finalmente, em *Êxodo* 34, lemos como Moisés sobe ao Sinai com duas tábuas para receber de Deus a nova lei, que fazia, assim, com os hebreus a nova aliança. Em suma, vemos como a ausência de Moisés e de seus sinais, ou mesmo o medo de que esse não mais retornasse, deixa os hebreus carentes de uma nova imagem para guiar seus ânimos. Na ausência de conhecimento verdadeiro e amor de Deus, ficam sujeitos a falsos deuses, incapazes de salvá-los. Na ausência de conhecimento verdadeiro e amor de Deus, são incapazes de discernir uma legislação que garanta a estabilidade de seu estado de uma legislação falha. O consenso comum baseado em paixões, em que pese sua existência, é sujeito à instabilidade.

Voltando ao TTP, lemos que o estabelecimento de uma tribo privilegiada, os levitas, que não adoraram o bezerro, lembra os demais de sua impureza e de terem sido repudiados (cf. TTP, Cap. 17, p. 273, G218). Espinosa diz-se espantado com existir no ânimo celeste de Deus

uma cólera tão grande que até as próprias leis, que se destinam sempre a proporcionar a honra, o bem e a segurança de um povo, ele as tenha instituído com o intuito de se vingar e de os punir de tal maneira que já nem pareciam leis, ou seja, o bem do povo, mas antes penas e suplícios. (*Ibid.*, p. 273, G218).

¹⁴⁶ Tampouco os Capítulos 33 e 34 do *Êxodo* são detalhados por Espinosa.

Contudo, por trás desse espanto está a sabedoria de que a única lei divina é a que dita nosso conhecimento verdadeiro de Deus, a única a nos ditar de maneira constante a prática da justiça e da caridade. Será preciso introduzir a racionalidade no consenso comum para que este se torne mais e mais estável, como veremos no próximo capítulo.

Por enquanto, e ainda no reino das paixões, Espinosa prossegue o relato do declínio do estado hebraico ressaltando a repulsa que o povo sentia por sustentar “homens ociosos e odiados a que nem sequer estavam ligados pelo sangue” (*ibid.*, p. 274, G218). A lei desse estado, em que pese a imagem da divindade de sua sanção, fomentava paixões contrárias tanto à existência de cada homem como à do estado como um todo, pois possuía um elemento, pelo menos, que instigava a discórdia. Para que persistisse o consentimento comum a elas, eram necessários mais milagres e homens de autoridade excepcional para reforçar o desejo de obediência. Em sua ausência, “o ânimo do povo, irritado e avaro, [começava] a enfraquecer e [acabava] por abandonar um culto que, embora divino, se lhe tornava ignominioso e até suspeito, passando a desejar outro diferente” (*ibid.*, p. 274, G218). A perniciosidade da lei, contraditória porque prega a concórdia enquanto instiga a discórdia, faz com que ela fique insustentável sem a lembrança constante da imagem da autoridade divina. Outrossim, a potência afetiva dessa imagem tem limites – não é capaz de impor qualquer coisa.

Com efeito, a percepção de *injustiça* leva à *desconfiança* de que Moisés teria sancionado a lei que privilegiava os levitas “não por mandato divino mas por sua iniciativa, porquanto tinha escolhido, dentre todas, a sua própria tribo e conferido para sempre o pontificado ao seu irmão” (*ibid.*, p. 275, G219). Estando a autoridade de Moisés abalada pela dura realidade do povo, nem mesmo seus admiráveis sinais poderiam salvá-lo. Na impossibilidade de convencer os queixosos por argumentos, Moisés faz um milagre em nome de sua fé e aniquila a todos (cf. *ibid.*, p. 275, G219). Mas isso resulta não em fortalecimento de sua autoridade, mas em sedição,

dessa vez de todo o povo, por pensar que os revoltosos tinham morrido, não em virtude de uma sentença divina, mas por artes de Moisés. Só depois de ter havido uma grande calamidade ou peste é que o povo, já cansado, se acalmou, mas num tal estado que preferiam todos morrer a continuar vivos. A bem dizer, era mais o fim da rebelião do que o início da concórdia. (*ibid.*, p. 275, G219)

Enquanto a obediência trazia conforto material ao povo, não era questionada. Em última instância, era mais a prosperidade obtida pelo estado do que os milagres que fomentava a esperança nos benefícios prometidos e no consentimento à lei, ainda que sinais percebidos como divinos tenham sido importantes para fazer com que um povo insubmisso aceitasse viver sob a lei.

Uma vez abalado o consentimento comum à lei do estado hebreu, menos coesa ficou essa sociedade – cada vez menos era conduzida como que por uma só mente; menos se compunham as potências de seus indivíduos e mais se enfraqueceu esse estado. Mediante a iminência de sua decomposição, um de seus homens compreende o essencial do que fora revelado a seu povo e inicia a propagação de uma nova mensagem de concórdia. Vejamos, na última seção deste capítulo, como a doutrina divulgada por Cristo pode ter-se tornado uma nova forma de fomento ao consentimento às leis, não mais de um estado específico, mas universal. E acompanhemos também como essa mensagem inspira Espinosa a propor dogmas da fé essenciais para a presença da justiça e da caridade, não naqueles capazes de perceber a sua importância, mas em toda a humanidade.

3.4 O Credo mínimo

A leitura que fizemos da história do povo hebreu relatada no TTP ressaltou como profecias, enquanto acompanhadas de imagens arrebatadoras, podem ter movido os ânimos dos indivíduos desse povo numa mesma direção. Mostrou como tais imagens podem ter determinado seu desejo de seguir as leis que lhes foram reveladas, ou, em outros termos, como essas imagens podem ter fundamentado um consenso comum passional. No entanto, expôs também como pode ser frágil esse equilíbrio de paixões. Em todo caso, a análise do TTP não se restringe aos profetas do Velho Testamento. Embora Espinosa, mencionando certas limitações suas, julgue ser preferível renunciar à tarefa de analisar o Novo Testamento (cf. TTP, Cap. 10, p. 185, G150-1), dedica todo um capítulo à averiguação de quão proféticos teriam sido os apóstolos e ao estudo da função específica desses discípulos de Cristo.

3.4.1 Profetas e apóstolos, sinais e argumentos

Logo no início do Capítulo 11 do TTP, Espinosa afirma terem sido os apóstolos, sem dúvida, profetas. No entanto, na medida em que nem sempre falavam a partir de uma revelação, questiona se foi como doutores que escreveram suas epístolas, uma vez que nelas não se encontra referência a ordens de Deus que comandassem suas falas e sim, aos seus julgamentos (cf. TTP, Cap. 11, p. 187, G151). Com efeito, “os apóstolos usam sempre o raciocínio, de tal modo que não parecem profetizar mas sim discutir” (*ibid.*, p. 187, G152), apelando não à autoridade de Deus, como os antigos profetas, e sim à capacidade do julgamento alheio de comprovar pela razão os dogmas que apresentam (cf. *ibid.*, p. 187-8, G152). Em suma, em vez de arrebatarem o coração de quem os ouvia, como faziam os profetas, os apóstolos pareciam querer convencer, com seus argumentos, seus interlocutores.

Contudo, ainda que as epístolas apostólicas não tenham sido escritas por revelação e mandato divino, mas por discernimento natural de seus autores (cf. TTP, Cap. 11, p. 189, G153), parte da mensagem que disseminavam os apóstolos, aquela que pregavam não nesses textos, mas de viva voz e confirmando por sinais, fora obtida por revelação. Nesse caso, as presenças tanto do apóstolo como de sinais “eram absolutamente necessári[a]s para converter e confirmar os gentios na religião” (*ibid.*, p. 189, G153). Já aquilo que ensinaram, oralmente ou por escrito, sem a confirmação de sinais, o fizeram mediante o conhecimento natural (cf. *ibid.*, p. 191, G155).

Todavia, embora fundamentadas no raciocínio de seus autores, versavam as epístolas sobre “a verdadeira religião e o caminho da salvação” (*ibid.*, p. 191, G155). Inspiradas pelo conhecimento natural, ensinavam coisas sobre religião e salvação que não são desse domínio, mas que haviam demonstrado em suas pregações por testemunhos inequívocos (cf. *ibid.*, p. 191, G155). Como escreve Espinosa em trecho cuja sinuosidade nos impõe citar na íntegra:

muito embora o conteúdo da Bíblia ultrapasse frequentemente a nossa compreensão, podemos, contudo, discuti-lo com segurança, desde que não admitamos outros princípios além daqueles que se extraem da mesma Escritura. Era exatamente o que se passava também com os apóstolos, que a partir do que tinham visto, ouvido e obtido por revelação podiam deduzir e concluir muitas outras coisas e ensiná-las aos homens, se assim lhes aprouvesse. Além disso, embora a religião, tal como era pregada pelos apóstolos, isto é, pela simples narração da história de Cristo, não seja do domínio da razão, o seu essencial, que consta sobretudo de ensinamentos morais, assim como toda a doutrina de Cristo [conforme mencionado por São Mateus nos cap.

V *et seq.*, informa a Anotação XXVII], pode facilmente ser seguido por qualquer um mediante apenas a luz natural. (TTP, Cap. 11, p. 192, G155-6)

A partir desse excerto, entendemos que o essencial da história de Cristo, a saber, a salvação pelo amor a Deus e ao próximo (a verdadeira religião e o caminho da salvação), foi algo que os apóstolos viram, ouviram e obtiveram por revelação, ou seja, pela simples narração da história de Cristo (os Evangelhos). A partir dessas revelações, cuja certeza foge do alcance da razão, os apóstolos deduziam e concluíam muitas outras coisas que ensinavam aos homens (as Epístolas). Em suma, de dois tipos seriam as pregações dos apóstolos: narração do Evangelho, que não podiam justificar pela razão, e Epístolas, nas quais argumentavam, a partir de sua luz natural, muitas outras coisas. Vejamos como cada uma delas se relaciona ao nosso problema do consenso comum.

Começemos pelos Evangelhos. Os apóstolos ensinavam, de viva voz e confirmando por sinais, preceitos morais de Cristo acerca da justiça e da caridade que podiam ser seguidos por qualquer um, mesmo aqueles que não alcançassem a verdade desses ensinamentos por sua própria razão. A ideia de que aqueles que seguem esses preceitos, ou seja, que amam a Deus e ao próximo, salvam-se mesmo que não conheçam verdadeiramente a importância desse amor, embora não pertença ao domínio da razão, Cristo percebeu verdadeira e adequadamente (cf. TTP, Cap. 4, p. 74, G64), e, provavelmente, ninguém além de Cristo (cf. TTP, Cap. 1, p. 22, 21)¹⁴⁷. No entanto, o essencial da doutrina de Cristo, isto é, a salvação pelo amor a Deus e ao próximo, também pode ser entendida como consequência daquilo que Espinosa denominou “lei divina natural”: aquele que conhece verdadeiramente a Deus o ama, ama o próximo e, assim, frui do bem supremo. Logo, pode “facilmente ser seguido por qualquer um mediante apenas a luz natural” (p. 192, G156), ainda que tal ‘facilidade’ contraste com a percepção de quão árduo é esse caminho, percepção que Espinosa expressa ao final da dedução da *Ética* (cf. Escólio da E5P42).

Como já discutimos, o amor a Deus se expressa como prática de justiça e caridade e implica o desejo de obediência à lei civil. No entanto, no caso dos hebreus, amar a Deus era

¹⁴⁷ Voltaremos à questão da salvação pelo amor a Deus e ao próximo mesmo que esse amor não siga de ideias adequadas, que Espinosa aborda mais explicitamente a partir do Capítulo 12 do TTP, na subseção 3.4.3 deste capítulo. Além disso, para uma análise minuciosa da certeza acerca da “salvação dos ignorantes” como algo além dos domínios da razão, mais uma vez remetemos a Matheron (1971).

a própria lei civil, porque o pacto feito ao saírem do Egito, que instituiu seu estado, consistia em obedecer ao que lhes fosse revelado por Deus, e parte dessa revelação era justamente o mandamento de amar a Deus, praticando a justiça e a caridade. Como explica Matheron (1971), “na época de Moisés, o amor ao próximo se confundia com o apego a um determinado sistema institucional: aquele que Deus, de uma vez por todas, havia dado a Israel” (p. 63). No entanto, isso mudou uma vez destruído esse estado, quando a religião deixou de ser “considerada como lei de um Estado particular, mas sim como ensinamento universal da razão” (cf. TTP, Cap. 19, p. 290, G231).

Cristo teria percebido essa destruição iminente e a necessidade de, em contraste com Moisés, pregar não apenas aos judeus, mas a todo o gênero humano. Como narra Espinosa, “Cristo, quando vê que [os judeus] iam ser dispersos por toda a terra, ensina-lhes que sejam piedosos para com todos sem exceção” (cf. *ibid.* p. 293, G233), ou seja, que expandam o princípio de justiça e caridade, ora contido na lei mosaica, não mais apenas aos concidadãos hebreus, mas a todos os seres humanos. Segundo Matheron, estando os judeus sob a jurisdição de Roma, o império mundial, era preciso prescrever tanto aos judeus como aos gentios que servissem ao soberano que assumisse a cada momento a direção desse império; era preciso persuadir a todos que Deus ordenava obedecer a lei romana do momento – não porque ela era boa, mas porque era a lei (cf. MATHERON, 1971, p. 63).

O comentador adiciona, no entanto, que seria preciso algo além disso. No caso do estado hebraico, pregar a obediência à lei era suficiente para o alcance da harmonia inter-humana, pois sua legislação detalhava tudo quanto era requerido para isso. Porém, isso não ocorria em nenhum outro estado: suas legislações falhas eram suficientes para manter a coesão social, mas não sem descontentamentos e hostilidades. Por isso, sob outros regimes, a caridade não poderia se reduzir à lealdade política (cf. MATHERON, 1971, p. 64). Assim, o princípio de amar ao próximo como a si mesmo deveria ir além de qualquer forma de organização civil, devendo promover, sem restrição alguma, a concórdia em geral (cf. *ibid.*, p. 65). Nesse sentido, entendemos que *o essencial da doutrina de Cristo, núcleo do Evangelho, ainda que não pudesse ter força de lei civil, consistia num princípio de consentimento à lei civil, não mais restrito à lei mosaica, mas a qualquer legislação civil.* É verdade que, em virtude da paixão de Cristo, revelação acompanhada de sinal, todos seriam obrigados a seguir esse princípio – com o advento de Cristo, a religião é não mais pregada com base no pacto

concluído no tempo de Moisés, mas como lei católica (cf. Cap. 12, p. 201-2, G163; ver também Cap. 16, p. 245-6, G198); esta, porém, entendida no mesmo sentido de “lei” que possuía a lei divina universal: inscrita em nossas mentes por Deus, seu cumprimento leva à beatitude, o bem supremo, e não a qualquer “prazer carnal”.

No entanto, para além do que teria dito Cristo durante sua existência, talvez o essencial de sua doutrina nunca tenha sido pregado como tal. Em primeiro lugar, é o que sugere a própria divergência nos relatos dos evangelistas, alguns contendo coisas não existentes nos outros (cf. TTP, Cap. 12, p. 203, G164). Ainda que de todos se possa extrair o núcleo da mensagem de Cristo, há que se lembrar que essa se encontrava permeada por mensagens menos clara mesmo quando o próprio a lecionava. Pois, enviado para pregar a todo gênero humano, e ciente da incapacidade do povo em compreender a adequação de sua mensagem, Jesus também as prescreveu como leis, tendo muitas vezes ensinado as coisas de forma obscura e por parábolas (cf. TTP, Cap. 4, p. 75, G65). Com efeito, os apóstolos (assim como todos os outros que não o próprio ungido) não puderam perceber adequadamente sua doutrina. No entanto, receberam “não só o poder de pregar a história de Cristo como profetas, isto é, confirmando-a por sinais, mas também a autoridade necessária para ensinar e admoestar pela via que cada um achasse melhor” (TTP, Cap. 11, p. 192, G156). E é aí que os problemas se espalham. Passemos, pois, ao segundo tipo de pregação apostólica que havíamos anunciado: as Epístolas. É nelas que os apóstolos não mais pregam apenas aquilo que conheceram por revelação e passam a discutir tudo aquilo que deduzem a partir apenas de seu conhecimento natural; não para *comover* seus interlocutores ao amor a Deus e ao próximo, mas sim para convencê-los a partir de argumentos.

Dirigindo-se a gentios habituados à filosofia, os apóstolos, sobretudo Paulo (cf. TTP, Cap. 11, p. 194, G158), tentaram convencê-los, a partir do conhecimento natural que possuíam, de coisas que não conheciam verdadeiramente. De acordo com Tosel (1984), “a especificidade dos apóstolos seria acrescentar aos sinais, que atestam sua legitimidade religiosa, um elemento novo, o raciocínio, o apelo à convicção individual fundamentada” (p. 235). Os apóstolos juntavam sinais – algo insólito que lhes parecia inexplicável – e argumentação racional. Dessa forma, embora os apóstolos concordassem com a religião em si – com o que receberam por revelação por meio de Cristo – divergiam sobre seus

fundamentos, que não eram capazes de compreender (cf. TTP, Cap. 11, p. 193, G157).

Edificando a religião sobre diferentes alicerces, originaram

controvérsias e cismas pelos quais a Igreja foi, desde os tempos dos apóstolos até hoje, incessantemente vexada e com certeza continuará a sê-lo até o dia em que a religião, finalmente, se aparte das especulações filosóficas e se reduza àquele pequeno número de dogmas muito simples que Cristo ensinou aos seus discípulos (TTP, Cap. 11, p. 194, G157).

Assim, explica Tosel, o que poderia ser entendido como a superioridade dos apóstolos se converte em malefício, pois foram eles que impuseram o irresolvível problema especulativo da relação entre a fé e a filosofia:

Paulo é o primeiro a ter inaugurado a decadência da primeira Igreja cristã. Aquele que Espinosa parece reconhecer como filósofo, cujo evangelismo ele louva, é na verdade o responsável pelo vício teórico dos tempos modernos, do obscurecimento dos ensinamentos morais pela vã especulação (TOSEL, 1984, p. 237).

O que deveria ter sido uma mensagem de concórdia universal torna-se fonte de contendas.

3.4.2 Sinais e cerimônias após o advento de Cristo

Todavia, deturpada ou não, a mensagem de Cristo nunca deixou de se propagar desde o seu surgimento: “o essencial daquilo que Cristo fez e a sua paixão foram imediatamente divulgados por todo o Império Romano” (TTP, Cap. 12, p. 205, G166). Poderíamos cogitar se o sucesso decorreu de estarem os ensinamentos de Cristo inscritos em nossas essências: segui-los traz-nos o que de melhor podemos conseguir. No entanto, ainda que seja a religião católica (como Espinosa denomina a verdadeira religião revelada por Cristo) sumamente natural, os homens não a conheciam antes de Cristo (cf. TTP, Cap. 12, p. 202, G163). Não amavam ao próximo como a si mesmos, a despeito da felicidade que isso inevitavelmente traria. Não foi a verdade intrínseca das ideias de Cristo que facilitou sua ampla disseminação àqueles que não poderiam entendê-las. Mais uma vez, voltamos à questão da transmissão de ideias adequadas para pessoas não preparadas.

Cristo usou parábolas para se adaptar à linguagem de seus interlocutores, e valeu-se de sinais para confirmá-las aos olhos do vulgo. Outrossim, como indica Matheron (1971), na

p. 293, G233, do Capítulo 19 do TTP, Espinosa narra ter Cristo concedido aos apóstolos o poder de afastar espíritos impuros – era esse poder (e não um mandato do soberano) que lhes permitia pregar a religião¹⁴⁸, propagando-a a todo o domínio de Roma. Com efeito, o comentador considera que esse poder conferia aos apóstolos imenso prestígio ante as massas, suficiente para que homens ignorantes e de baixa condição pudessem converter a quase totalidade do mundo (cf. MATHERON, 1971, p. 83).

Matheron procede então com ampla análise da naturalidade dos “milagres” atribuídos a Cristo e seus apóstolos, de modo a torná-los compatíveis com a ontologia espinosana, baseando-se, além do TTP, na Correspondência com Oldenburg¹⁴⁹. Segundo o comentador, em alguns casos, Espinosa conclui poder haver explicação racional. Em outros, cuja impossibilidade tampouco pode ser verificada, o melhor é suspender o juízo. De qualquer maneira, como expressa o filósofo na Carta 73, a religião depende de sua doutrina, e não de acontecimentos insólitos, esses apenas sinais de ignorância e superstição: a ausência de milagres não mudaria em nada o valor do ensinamento de Cristo (cf. MATHERON, 1971, p. 89).

No entanto, isso mudaria a aceitação desse ensinamento? Como questiona Matheron (1971), no que se refere especificamente aos poderes de cura, a dita capacidade de afastar os espíritos impuros, “se ele [Cristo] não tivesse esse poder [de cura], como poderia tê-lo transmitido aos seus apóstolos? E ele transmitiu a eles, pois [...] é só por isso que o cristianismo pode triunfar. De onde ele o tirou?” (p. 89). A hipótese levantada pelo comentador, em linha com o que Espinosa sugere no Capítulo 1 do TTP, é a de que Cristo teria um entendimento superior ao dos demais humanos, o que lhe possibilitaria realizar, apenas por conhecimento natural, feitos incomuns aos olhos do vulgo. Com efeito, após afirmar, no Capítulo 6 do TTP, que o intuito da Escritura não é ensinar as coisas pelas causas naturais, e sim deixar o vulgo admirado para incutir a piedade em seu ânimo, Espinosa cita, entre diversas ocorrências bíblicas cujas causas não são narradas, a cura de um cego por Jesus (cf.

¹⁴⁸ O comentador nota ainda a ocorrência de trecho semelhante no TP: “é também certo que eu, por direito de natureza, isto é (pelo art. 3 do cap. ant.), por decreto divino, não sou garante da religião, pois não está em mim, como esteve outrora nos discípulos de Cristo, nenhum poder de expulsar os espíritos imundos e de fazer milagres.” (TP, Cap. 3, art. 10)

¹⁴⁹ Cf. Matheron (1971), Chapitre II - Le Christ et la Vérité (p. 85 a 148). O assunto é retomado no Chapitre IV - Le Christ et la Vérité (Conclusion) (p. 249 a 262).

TTP, Cap. 6, p. 106, G90). Para Matheron (1971), essa cura pode ter sido um feliz acaso [*un heureux hasard*], mas pode também decorrer de técnicas que Jesus descobriu, seja por experiência vaga, seja por conhecimentos científicos que nos escapam, notando ainda que a maioria dos milagres consistiu em curas extraordinárias (cf. MATHERON, 1971, p. 260). Seja como for, Cristo teve meios de atrair a atenção das massas pela realização de prodígios que surpreenderam o mundo. (cf. *ibid.*, p. 260). Ainda que as curas de Cristo ou dos apóstolos não tivessem nada de sobrenatural, ou seja, que fossem plenamente inteligíveis apenas por causas naturais, e que não constituíssem o essencial de sua doutrina, o vulgar, em sua superstição, vê o insólito como sinal de Deus, e valoriza isso mais do que aquilo que pode entender – do que aquilo que é comum a todos os homens.

Outrossim, vimos que o Cristo, pressentindo a diáspora judaica e a submissão a outros estados, teria percebido a importância de pregar a religião universal. Nesse sentido, Matheron (1971) nos explica que, além de se adaptar à capacidade de compreensão de todo o gênero humano, Cristo sabia que os imperadores, desejosos de serem cultuados pelas massas, opor-se-iam à difusão do Evangelho. Para serem ouvidos, seus promotores teriam que dispor de alguma autoridade (cf. MATHERON, 1971, p. 266). Como já observamos, Espinosa menciona mais de uma vez que é o poder de livrar os homens de espíritos imundos, tanto por Cristo como pelos discípulos a quem concedeu essa capacidade, que os tornava garantes da religião. Ou, como interpreta Matheron (1971), “suas curas extraordinárias lhe deram os meios para se fazer ouvir pelas multidões e conquistar seus favores” (p. 267). Nesse sentido, escreve Espinosa que “todos os indivíduos estão obrigados a guardar fidelidade mesmo a um tirano, exceto aquele a quem Deus tenha prometido, por uma revelação segura, especial ajuda contra o tirano” (TTP, Cap. 19, p. 293, G233). O poder que não obteria com o Estado, Cristo conseguiu pela aplicação de sua própria ciência, tendo seus feitos sido imediatamente divulgados pelo Império romano. Cristo conseguiu propagar sua mensagem pelo mundo (cf. MATHERON, 1971, p. 267).

Note-se ainda que isso não implicou uma mudança efetiva nos costumes das pessoas que ouviram a boa nova – que passaram a conhecer aquela que era uma religião sumamente natural. Os feitos extraordinários de Cristo propagaram sua história, mas isso nem sempre implicou a prática da justiça e da caridade por quem a ouviu. Em outros termos, sinais podem ter comovido as massas e as feito crer na paixão de Cristo, mas podem não ter sido suficientes

para levar pessoas que não compreendiam a importância de sua doutrina a amar a Deus e ao próximo. Nesse sentido, Matheron (1971) elabora algumas especulações acerca da degeneração do cristianismo (cf. p. 267-70). Segundo o comentador, pela maneira como foi instituída, essa religião possuía três aspectos pelos quais poderia tender a ser contaminada pela superstição. O primeiro deles era o risco de que a obrigação na crença na narrativa da vida e morte de Cristo, em vez de servir como exemplo pedagógico de sua doutrina, se tornasse mais importante do que a doutrina em si. O segundo foi a instalação, nas comunidades primitivas de crentes em Cristo, de cerimônias destinadas a manter viva a inspiração original de praticar o amor a Deus e ao próximo, ainda que fossem apenas sinais exteriores da igreja e não tivessem em si nada de sagrado (cf. também TTP, Cap. 5, p. 76). O risco aqui era que tais cultos fossem confundidos com os comportamentos morais que eles apenas deveriam suscitar, como se as cerimônias fossem o essencial para a beatitude. Finalmente, havia o fato de que a religião evangélica, para se difundir, precisava se adaptar a diferentes contextos culturais. Nesse caso, era preciso deixar claro o que eram especulações intelectuais e o que era o cerne da doutrina para evitar a propagação de questões filosóficas como dogmas religiosos. O comentador afirma também que os três riscos poderiam ser evitados se o núcleo dos ensinamentos recebesse força de lei, desautorizando legalmente tudo que saísse de seus limites e submetendo a Igreja ao controle dos poderes públicos. Mas isso era impossível justamente porque o poder dos Apóstolos concedido por Cristo era extralegal, constituído fora do Estado e apesar do Estado (cf. p. 270). Nas palavras de Espinosa,

não foram reis que ensinaram, a princípio, a religião cristã, mas simples particulares que, por largo tempo, contra a vontade dos que detinham o poder e de quem eram súditos, se reuniam habitualmente em Igrejas privadas, instituíam cerimônias sagradas, administravam, organizavam e decidiam tudo sozinhos, sem terem minimamente em conta o Estado. (TTP, Cap. 19, p. 297-8, G237)

E, assim, com o passar dos anos, quando as estruturas da Igreja já estavam formadas, o cristianismo se introduz no estado, não submetido a ele, mas a si conformando os imperadores. Além disso, os eclesiásticos aumentaram de tal forma “e confundiram-se de tal maneira com a filosofia que o seu supremo intérprete tinha de ser um grande filósofo e teólogo e atender a uma infinidade de especulações inúteis, o que só era possível a cidadãos particulares com bastante tempo livre” (TTP, Cap. 19, p. 298, G237), e não a um rei. Em que pese ter-se originado de uma ideia adequada, a de Cristo, afastava-se o cristianismo de seu

essencial. A melhor das ideias que um homem poderia ter não levou ao amor e ao consenso comum, mas se degenerou em ferozes combates e ódio exacerbado (cf. TTP, Pref., p. 9, G8). Novamente, o resultado não deixa de ser compatível com o que já discutimos sobre a instabilidade do consenso passional. Do ponto de vista dos fiéis, está lastreada em imagens comuns e não possui a marca da verdade, o que faz com que o cristianismo possa ser constantemente manipulado.

Em suma, a análise da evolução da mensagem de Cristo ao cristianismo institucionalizado que acabamos de apresentar conduz-nos a dois pontos centrais. O primeiro deles refere-se à importância de se separar o essencial da doutrina de Cristo de qualquer questão especulativa, para que uma mensagem que poderia ser universalmente adotada não acabe indevidamente envolvida em cismas em controvérsias. O segundo ponto se refere à questão da difusão de uma religião, mesmo da verdadeira, àqueles que não compreendem sua verdadeira importância, sem que sua doutrina seja degenerada. Vimos que a comoção do vulgo teve sua importância tanto no reconhecimento da autoridade de Moisés e na adesão a sua lei como na difusão do cristianismo, mas em ambos os casos a prática do núcleo das doutrinas acabou se perdendo.

No próximo capítulo, examinaremos como o consenso comum se torna mais estável quando deixa de se basear apenas em paixões, isto é, quando entra em cena, explicitamente, a racionalidade na política, ou, mais especificamente, quando pelo menos parte dos membros de uma sociedade compreendem a importância da justiça e da caridade, ou, nos termos da E4, da conveniência entre os homens, ou ainda, como ensina o Corolário da E4P35, que não há “nada de singular que seja mais útil ao homem do que o homem que vive sob a condução da razão”.

Mas nem todos são guiados pela razão, e a política não pode depender disso. Por isso, antes de passarmos à análise da E4 e do TP, vejamos então como a subordinação da verdadeira religião (na forma de seus dogmas fundamentais propostos por Espinosa, conhecidos entre os comentaristas como o “credo mínimo”) ao poder soberano poderia universalizar a mensagem de concórdia entre aqueles incapazes de entender sua importância.

3.4.3 Da religião revelada ao credo mínimo

Segundo Tosel (1984), o objetivo primeiro do TTP é a produção de um conhecimento não religioso da Escritura, de modo a “libertar o conhecimento de sua submissão à Escritura” (p. 23). Em vista disso, Espinosa

busca compreender as condições sob as quais o gênero humano passa de um gênero de vida a outro, de uma forma de vida a outra; [...] transição de uma época dominada pelas imagens simbólico-religiosas, pela Escritura de um povo Santo, para uma época da razão, pautada por boas abstrações conceituais, apropriáveis por todos os homens, independentemente de pertencerem a um povo santo ou a uma igreja eleita. (*Ibid.*, p. 24)

Assumindo o papel de reformador, Espinosa procura

completar o processo de secularização do político e de conversão ética [*éthicisation*] do teológico, separar a Igreja do Estado, desenvolver a razão tanto em seu aspecto prático - uma vida razoável - quanto teórico - desenvolver uma concepção unificada da natureza, sem o Deus da superstição, da natureza humana, ética e política - tal é o conjunto de operações teóricas e práticas em que o TTP engaja seus “leitores filósofos”. (*Ibid.*, p. 99)

O TTP seria, assim, um manifesto que ajudaria a constituir em forças ativas de libertação ético-política os portadores da ciência (cf. *ibid.*, p. 99). Uma das consequências dessa libertação seria a disseminação da concórdia, o que implica o desejo pelo consenso comum, processo que poderíamos pensar em três grandes blocos, conforme apresentaremos no restante deste capítulo. No primeiro deles, veremos como Espinosa denuncia a deturpação dos Testamentos e identifica neles o seu essencial, a mensagem em prol da justiça e da caridade estabelecida na forma de lei divina que obriga a todos a amar a Deus acima de tudo e ao próximo como a Deus. No segundo, acompanharemos como o filósofo determina a certeza moral desse ensinamento e, a partir daí, quais deveriam ser os dogmas da fé dos quais devem seguir, se não o conhecimento verdadeiro, ao menos a conveniência inter-humana sobre a qual se constroem consensos comuns acerca do bem e do mal. Finalmente, examinaremos como a deturpação de tais dogmas pode ser evitada submetendo-os ao controle dos poderes soberanos.

Da denúncia dos abusos da escritura à enunciação de seu essencial

De tudo o que vimos até agora em nossa leitura do TTP, uma coisa é bastante clara: as narrativas bíblicas, tanto as do Antigo como as do Novo Testamento, tiveram a capacidade de comover os ânimos de muitos que as conheceram, quer testemunhando-as à época de sua ocorrência, quer posteriormente, ao tomarem conhecimento das histórias relatadas. Seja por trazerem de maneira acessível a todos uma mensagem de justiça e caridade inscrita em suas mentes, seja porque que confirmam superstições finalistas, os textos que compõem as chamadas Escrituras estabeleceram opiniões comuns acerca da religião. Contudo, na medida em que mesclavam princípios certos (mas nem sempre acessíveis ao intelecto humano) com questões especulativas narradas por pessoas que não estavam aptas a conhecê-las verdadeiramente, as Escrituras estiveram igualmente envolvidas nas mais diversas disputas tanto de opinião como de poder. Como já formulamos, o consenso comum baseado em paixões fomentado pelas narrativas bíblicas esteve rodeado por dissensos.

Com efeito, embora Espinosa afirme diversas vezes ao longo do TTP que dos textos bíblicos é possível extrairmos o essencial para a salvação (a saber, a obediência a Deus praticando a justiça e a caridade), o filósofo constantemente denuncia o abuso, por parte dos teólogos, da suposta sacralidade do texto para reforçar nas pessoas suas superstições de modo a, pelo medo, governá-las. Esse contraste fica bastante claro no Capítulo 7 do TTP, justificando, em certa medida, a importância do método espinosano de interpretação da Escritura:

se os homens fossem sinceros quando falam da Escritura, teriam uma regra de vida completamente diferente: as suas mentes não andariam agitadas com tanta discórdia, não se combateriam uns aos outros com tanto ódio, nem manifestariam um tão cego e temerário desejo de interpretar a Escritura e de inventar na religião coisas novas. Pelo contrário, não ousariam abraçar como doutrina da Escritura senão o que ela ensina com a maior clareza, e esses sacrílegos, enfim, que não hesitaram em adulterar a Escritura em inúmeros trechos, guardar-se-iam de cometer tamanho crime e afastariam dela as sacrílegas mãos. (TTP, Cap. 7, p. 114-5, G97, grifo nosso)

É preciso, então, separar nos Testamentos o que é apenas especulativo ou imaginável daquelas coisas que são compreensíveis “pelo entendimento e das quais podemos facilmente formar um conceito claro” (*ibid.*, p. 130, G111), sendo que esse último grupo inclui não apenas as coisas “que se demonstram rigorosamente mas também as que estamos habituados a

aceitar por força de uma certeza moral e a ouvir sem surpresa, ainda que não possam ser demonstradas” (*ibid.*, p. 130, G111, Anotação VIII). Com efeito, nessa categoria se incluem tanto as proposições de Euclides, demonstráveis a partir delas mesmas, como “as histórias, tanto as que se referem ao futuro como as que se referem ao passado, desde que não excedam a credibilidade humana, e bem assim com as regras do direito, as instituições e os costumes, que considero perceptíveis e claras, embora não possam demonstrar-se matematicamente” (*ibid.*, p. 130-1, G111, Anotação VIII).

Como explica Tosel,

Um texto inteligível que trata de objetos inteligíveis como os *Elementos de Euclides*, ou a própria *Ética*, parece autoexplicativo. Apenas textos parcialmente inteligíveis requerem uma história crítica para explicar seu grau de inteligibilidade e suas formas. [...] Em um livro inteligível que trata de coisas inteligíveis ou perceptíveis, o leitor não precisa de dados que não são fornecidos pelo próprio livro (p. 66)

Todavia, como debatemos no primeiro capítulo, o fato de um texto ser autoexplicativo não implica que será imediatamente compreendido, e sim que sua compreensão não requer conhecimentos externos ao livro, ou apenas conhecimentos mínimos. No caso de Euclides, como explica Espinosa, os escritos são extremamente simples e inteligíveis, requerendo, para sua compreensão, apenas “um conhecimento vulgar e no nível de uma criança” (TTP, Cap. 7, p. 131, G111), pois este parte dos elementos mais simples que se podem conceber – nesse sentido, contém tudo o que é preciso saber para que seja compreendido (ainda que seus elementos mais complexos, suas demonstrações mais avançadas envolvendo longos encadeamentos de percepções, talvez requeiram uma boa dose de “prudência, perspicácia e contenção” (TTP, Cap. 5, p. 89, G77), como já observamos).

De qualquer forma, “se a verdadeira salvação e beatitude só é obtida a partir daquilo que conhecemos com toda clareza”, quer porque sejam rigorosamente demonstráveis, quer porque sejam moralmente certas, então o ensinamento da verdadeira piedade pode ser exposto de maneira bastante simples, pelas “palavras as mais correntes” (TTP, Cap. 7, p. 131, G111). Quanto à compreensão do restante dos textos bíblicos, não devemos nos inquietar, pois “é mais um problema de curiosidade que de utilidade” (*ibid.*, p. 131, G111).

Sendo assim, no Capítulo 12 do TTP, Espinosa identifica, não a partir de seus próprios argumentos (como fizera no Capítulo 4), e sim a partir dos textos bíblicos, a mensagem central da Escritura, uma versão mais ampla da lei divina, cuja função é ensinar “o que é necessário

para a obediência e a salvação” (TTP, Cap. 12, p. 198, G160). Com efeito, vimos que o filósofo inicialmente havia escrito que “por lei divina, entendo uma regra que diz respeito apenas ao soberano bem, isto é, ao verdadeiro conhecimento e amor de Deus” (TTP, Cap. 4, p. 68, G59). Todavia, no Capítulo 12, afirma que a própria Escritura explica, “sem nenhuma dificuldade ou ambiguidade, que a lei se resume em amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos” (TTP, Cap. 12, p. 204, G165).

É verdade que quem conhece verdadeiramente Deus o ama acima de todas as coisas, ama o próximo e, na medida em que frui do bem supremo, salva-se, afirmações que serão geometricamente demonstradas na *Ética*. No entanto, na formulação do Capítulo 12, Espinosa não mais cita o conhecimento, sendo apenas o amor a Deus e ao próximo objetos da lei divina. Outrossim, na sequência escreve que, sendo o amor a Deus e ao próximo fundamento da religião que se deve aceitar como tendo chegado a nós intacto, igualmente se deve reconhecer o que desse fundamento deriva

de forma incontroversa e que é igualmente fundamental, a saber, que Deus existe, que a sua providência é universal, que é onipotente, que os bons, ante sua lei, serão recompensados e os maus castigados, e que a nossa salvação depende unicamente da sua graça [...] Igualmente intactas se devem considerar as outras verdades morais, porquanto derivam com toda evidência daquele fundamento universal: por exemplo, defender a justiça, auxiliar os pobres, não matar, não cobiçar o alheio, etc. (TTP, Cap. 12, p. 204-5, G165, grifo nosso).

É tudo isso que “a Escritura ensina claramente em qualquer de suas partes” (*ibid.*, p. 205, G165). Além disso, e em linha com as conclusões que já tiramos a partir do exame da história dos Hebreus e do Evangelho, no Capítulo 13 o filósofo relata de maneira ainda mais explícita a factibilidade de amar a Deus sem o conhecer. Nesse sentido, afirma que a Escritura

não deduz e encadeia [as coisas] a partir de axiomas e definições, mas limita-se a dizê-las de um modo simples, além de quê, em abono das suas palavras, utiliza exclusivamente a experiência, isto é, os milagres e os relatos históricos, os quais, por sua vez, estão também descritos num estilo e em frases destinadas a emocionar os ânimos do vulgo [*plebis animus commoveri*]. (TTP, Cap. 13, p. 207, G167)

Não tendo como objetivo ensinar as ciências, a Escritura “só exige dos homens a obediência e condena a insubmissão, não a ignorância” e, como “a obediência a Deus consiste unicamente em amar o próximo”, a Escritura não ensina nada além do requerido para obedecer a Deus segundo esse preceito (cf. TTP, Cap. 13, p. 208, G168). Nesse sentido, a

Escritura não exige o conhecimento intelectual de Deus, “que considera a sua natureza tal como ela é em si mesma, [...] [conhecimento que] não concerne de modo algum a fé e a religião revelada, podendo, por conseguinte, os homens errar a respeito dele sem que isso constitua um crime de bradar ao céu” (TTP, Cap. 13, p. 212, G171, grifo nosso).

Com explica Tosel (1984, p. 105-6), esses capítulos 12 e 13 do TTP podem trazer alguma dificuldade na medida em que, neles, não é o caráter supersticioso da religião que é enfatizado. Haveria, em seu lugar, reconhecimento de uma *natureza prática da religião* que parece entrar em acordo com a validação de uma fé ética. *O radicalismo teórico dos capítulos 1 a 11 se atenuaria na forma de um compromisso prático*, visto que o fundamento comum de toda religião, a exigência de justiça e caridade, “não é simples superstição, mas retomada da visão ética do mundo própria do cristianismo evangélico numa opinião pública ético-política” (*ibid.*, p. 106). Tal dificuldade, argumenta o comentador, pode ser solucionada à luz dos objetivos do TTP escalonados no curto e no longo prazo. No longo prazo, a crítica da religião revelada deve converter os leitores filósofos em verdadeiros filósofos, detentores de ideias verdadeiras acerca de Deus. No curto prazo,

o desejo de filosofar deve fixar-se em um resultado que não comprometa a continuação do caminho filosófico [de longo prazo]: o reconhecimento da natureza ‘prática’ da religião, de uma forma de religião, alcança de maneira prática a libertação do dogmatismo e do despotismo eclesiástico. (*ibid.*, p. 106)

A religião – a verdadeira religião – tem um papel prático. Todavia, os mecanismos pelos quais mesmo a verdadeira religião pode comover o vulgo são os mesmos pelos quais qualquer religião leva a um certo consenso comum (no sentido de opiniões coincidentemente adotadas por um grupo de pessoas, não necessariamente fundamentadas na razão, ainda que, como detalharemos no próximo capítulo, condigam com a razão por levarem à concórdia). *Os mecanismos da imaginação que viabilizam a fé de acordo com a verdadeira religião são os mesmos que viabilizam a superstição, dificuldade que devemos levar em conta no restante deste capítulo.*

Antes de mais nada, lembremos que podemos pensar a apreensão do TTP em três níveis: o do vulgar (aquele que já está tomado pela superstição), o do leitor filósofo (que um dia se comoveu com o relato bíblico que instituiu sua fé, mas que, capaz de perceber contradições, está apto a ser por elas incitado a desenvolver seu próprio conhecimento acerca dos temas religiosos) e o do filósofo (que já desenvolveu sua ideia adequada de Deus).

Espinosa escreve para o segundo, expondo-o às incongruências inerentes às interpretações teológicas preponderantes, de modo a convencê-lo não apenas do que deve ser entendido como o essencial da religião, como também da importância de submetê-la a poderes soberanos do estado que a manteriam dentro de seus limites, como veremos ainda neste capítulo.

Tudo isso é feito a partir de um vocabulário que esse leitor filósofo é capaz de absorver. Segundo Tosel (1984), o que faz o TTP, como também fará a *Ética*, é substituir, sob a identidade de uma linguagem verbal única, ideias inadequadas por ideias adequadas (ainda que, como argumentamos no primeiro capítulo, os *textos* desses livros não sejam rigorosamente ideias adequadas, e sim representações dessas ideias). Assim,

o Deus da *Ética* é apenas um nome para designar o princípio mais abrangente do universo; tem a vantagem de não ofender o leitor, dando-lhe tempo para ler e compreender, o tempo necessário para que a razão trabalhe o desejo de acreditar e transformá-lo. [...] Uma leitura moderna da *Ética* deve ser capaz de prescindir de todas as referências à formulação tradicional. (TOSEL, 1984, p. 120)

Seguindo Tosel, vemos que mesmo a *Ética*, demonstrada geometricamente, teve sua linguagem adaptada à compreensão de seu leitor, de modo a facilitar seu trabalho de entendimento. Mas e quanto àqueles incapazes de compreender as contradições teológicas mesmo enquanto evidenciadas pelo TTP? Já sabemos que não é a eles que o TTP se destina. Porém, talvez Espinosa pretenda chegar até eles indiretamente – através da ação de seus leitores cada vez mais convertidos em filósofos, hipótese que agora analisaremos.

Os dogmas da fé

Em seus treze primeiros capítulos, o TTP analisa as narrativas dos Testamentos e extrai delas o essencial da religião – a prática da justiça e da caridade, conforme revelado aos primeiros hebreus; o amor a Deus e ao próximo, conforme universalizado por Cristo – e sua importância para a coesão social. A partir do Capítulo 14, apresenta o que seria preciso para que um homem incapaz de desenvolver sua ideia adequada de Deus seja mobilizado a amar o próximo e, portanto, a desejar a concórdia, a consentir ao que é comumente discernido como bom ou mau, sem o risco de que essa mobilização recaia em superstição. Entra em cena a doutrina do “credo mínimo”, que Espinosa apresenta ao leitor filósofo para que este ou

bem o adapte às suas opiniões, ficando, portanto, livre das interpretações dos teólogos para praticar sua fé, ou bem, caso ame a Deus porque o compreende, entenda a importância de propagá-lo a outros em posição menos avançada no árduo caminho da liberdade.

Com efeito, Espinosa inicia a apresentação dessa doutrina nos lembrando que, nos textos bíblicos, o essencial da Escritura sempre esteve adaptado à capacidade de compreensão de seu destinatário, de modo que “também será lícito a cada um adaptá-la às suas opiniões, se vir que desse modo poderá obedecer a Deus de ânimo ainda mais consentâneo [*pleniore animi consensu*] no que toca à justiça e à caridade” (TTP, Cap. 14, p. 215, G173). Ademais, já observamos diversas vezes que obedecer a Deus implica amar o próximo. Esse seria o único mandamento da Escritura e, assim, “só somos obrigados a acreditar naquilo que é absolutamente necessário para cumpri[-lo]” (*ibid.*, p. 216, G174). É a partir desse mandamento que Espinosa determinará, portanto, quais devem ser os dogmas da fé, “ou seja, todos aqueles a que somos obrigados a aderir” (*ibid.*, p. 216, G174).

Como ressalta Matheron, o desenvolvimento desses dogmas para a concórdia alinha-se não apenas ao essencial da Escritura, mas também a dois elementos comuns a todas as religiões porque condizentes com a essência de cada humano, ainda que frequentemente sejam desprezados por conta das diversas paixões que os dominam. Em primeiro lugar, o fato de que não há ninguém que prefira a solidão ou ao caos à paz social. Somos frequentemente arrastados em direções contrárias e entramos em disputas, mas sentimos, permanentemente, a necessidade de viver em sociedade para perseverarmos em nossos seres. Em segundo lugar, por estar a ideia de Deus inscrita em nossas mentes, ainda que, ante a ignorância das causas das coisas sob a qual nascemos, frequentemente a transformemos na ideia de um ou vários dirigentes da natureza. Mas a ideia verdadeira permanece lá: sem ela nunca seríamos motivados a buscar as causas das coisas, e não nos converteríamos nem em sábios nem em supersticiosos. Importância da concórdia e ideia de Deus são noções comuns a toda humanidade, dados imediatamente pela luz natural. O trabalho está em dissociá-las das imagens parasitárias que tendem incessantemente a encobri-las (cf. MATHERON, 1971, p. 123-5).

O filósofo faz essa dissociação pelo desenvolvimento de sua razão. Mas isso também pode ocorrer apenas pelo manejo da imaginação? É o que Espinosa busca fazer com o desenvolvimento dos dogmas da fé.

Para isso, parte de uma definição de fé que atribuirá a Deus características necessárias e suficientes para a obediência (cf. TTP, Cap. 14, p. 216-7, G175). Acrescenta que “aquele que é de fato obediente possui necessariamente a verdadeira fé” e que essa fé “leva à salvação” (*ibid.*, p. 217, G175). A salvação não está restrita aos que conhecem verdadeiramente Deus e, por isso, o amam¹⁵⁰. É obtida também por aqueles que amam o próximo movidos não tanto por dogmas verdadeiros como por dogmas piedosos [*pia dogmata*],

isto é, que levem o ânimo à obediência mesmo que em muitos deles não haja uma sombra de verdade: o que é preciso é que aquele que os abraça ignore que eles são falsos, pois caso contrário tornar-se-ia forçosamente insubmisso. Como é que alguém que procura amar a justiça e agradar a Deus poderia, com efeito, adorar como divina uma coisa que ele sabe ser estranha à divina natureza? No entanto, os homens podem errar por simplicidade de ânimo e a Escritura, como já demonstramos, não condena a ignorância mas a desobediência. (*Ibid.*, p. 218, G176)

Não é pela direção da razão que alguém atribuirá a Deus características que levam à sua obediência (pois racionalmente não conceberia Deus com características falsas, nem seria obediente: amaria ao próximo por entender a importância disso). A maneira de se incutir nas mentes a imagem desse Deus com tais características será variável de acordo com as condições históricas e sociais – de acordo com os engenhos moldados pelos costumes. De qualquer forma, quem assim o *imaginar* estará necessariamente determinado *externamente*. Quem afirmar em Deus tais características o fará por *imaginar* que a existência dessa figura divina o alegria, ou seja, por percebê-la inadequadamente, logo por causas externas a si, como algo útil para si. Em última instância, desejará amar o próximo, desejará a concórdia, por determinação externa, ainda que esse desejo condiga com o que sua razão determinaria ¹⁵¹. Por isso, a fé tem que se restringir a temas que sejam necessariamente úteis a todos os homens. Se o seu objetivo é a piedade, não pode conter nada controverso (cf. TTP, Cap. 14, p. 218-9, G176-7). Os dogmas da religião devem ser unicamente os necessários à prática da justiça e da caridade, aquilo que “a obediência a Deus pressupõe absolutamente e que, se se ignorarem, essa obediência tornar-se-á de todo em todo impossível” (*ibid.*, p. 219, G177).

¹⁵⁰ A salvação apenas pela obediência, ausente o conhecimento verdadeiro de Deus, é também debatida por Espinosa no Cap. 15, como veremos em breve. Como já mencionamos diversas vezes, o tema é extensamente analisado por Matheron (1971).

¹⁵¹ A atuação condizente com a razão por parte de pessoas externamente determinadas será explorada em nosso próximo e último capítulo.

Espinosa enumera então tais dogmas necessários e suficientes para a fé e a obediência, todos eles baseados num único princípio, a saber, que “existe um ser supremo que ama a justiça e a caridade, ao qual, para ser salvos, todos têm de obedecer e adorar, cultivando a justiça e a caridade para com o próximo” (*ibid.*, p. 219, G177). Resumidamente (cf. *ibid.*, p. 219-20, G177-8):

I – Existência de Deus como ser supremo e modelo da verdadeira vida, a ser reconhecido como juiz;

II – Unicidade desse Deus (para suscitar máxima devoção);

III – Onipresença desse Deus (para garantir equidade de sua justiça);

IV – Onipotência desse Deus, de modo que nada faça por coação: todos estão obrigados a lhe obedecer [*absolute obedire tenentur*] e ele não obedece a ninguém;

V – O culto e a obediência a Deus consistem no amor e na caridade, ou seja, no amor ao próximo;

VI – Só aqueles que obedecem a Deus se salvam (pois só a crença nisso, e nenhum outro motivo, faz com que prefiram os homens obedecer a Deus e não às paixões);

VII – Deus perdoa os que se arrependem.

Não examinaremos aqui a importância de cada um desses dogmas para a fé e a obediência¹⁵². Apenas faremos uma observação e um questionamento. A observação, já sugerida pelo próprio Espinosa, é que o Deus do credo mínimo, antropomórfico, é antes o Deus dos supersticiosos do que o dos filósofos. Por conseguinte, como já afirmamos, é por uma imagem e não por uma ideia adequada que os homens aderentes ao credo mínimo serão comovidos a praticar a justiça e a caridade. Se essa obediência é o que possibilita a concórdia, mediante a qual cheguem os homens a um consenso comum, esse consenso comum é de base passional, ainda que condiga com a razão. Segundo Tosel (1984), a filosofia é a fundadora da verdadeira religião e “faz da fé, da qual ela se distingue, seu instrumento propedêutico e seu antagonista teórico – esse é o paradoxo do ‘credo mínimo’, necessário para a efetuação da obediência, mas desprovido de valor especulativo” (p. 250). Ainda segundo o comentador, essa fé se adapta a uma sociedade civilizada, trazendo a seus

¹⁵² Isso pode ser encontrado em Tosel (1984, p. 249 *et seq.*) ou Matheron (1971, *passim*).

membros, se não o conhecimento, ao menos a paz e a segurança, na medida em que faz da prática da justiça e da caridade regra de salvação para os fiéis desprovidos de ciência (cf. *ibid.*, p. 251). O Deus dessa religião tem características antropomórficas que lhe conferem as funções do Deus-ficção da superstição: ele é bom, misericordioso, é um juiz que tudo vê. (cf. *ibid.*, p. 252). No entanto, não está em distâncias iguais da *Ética* e do delírio antropomorfista. No plano teórico, ele pertence a esse último, mesmo se no plano prático ele é compatível com um comportamento que poderíamos julgar como razoável (cf. *ibid.*, p. 252). O Deus do “credo mínimo” seria a *imagem comum* que tantas vezes já mencionamos: da afirmação de suas características por parte de cada indivíduo seguiria um desejo comum, o de praticar a justiça e a caridade, o de consentir àquilo que todos discernem como bom ou mau.

Sendo assim, e esse é o questionamento, *o que leva os homens a crer e, conseqüentemente, a obedecer a esse Deus que não compreendem, praticando a justiça e a caridade em detrimento das paixões que os arrastam para os diversos lados?*

Tudo o que fazemos, fazemos para perseverar em nosso ser. *É preciso haver um desejo de se atribuir a Deus tais características, ainda que seja para evitar um mal maior ou obter um bem maior. Em outras palavras, o desejo de afirmar a existência do Deus do credo mínimo sem que se entenda esse Deus, desejo do qual segue também o desejo de lhe obedecer, deve ser mais forte do que os desejos por prazeres carnis ou do que os desejos suscitados por outras paixões a que tão frequentemente se submetem os homens (cf. E4P7) e que contradizem a obediência. Ora, já vimos, no Apêndice da E1, que é sob a ignorância da causa das coisas que os homens concluíram haver um ou mais Deuses dirigentes da natureza “que cuidaram de tudo para eles e tudo fizeram para seu uso” (ESPINOSA, 2015, p. 113). Vimos ainda que, projetando nesses deuses sua própria Ambição, seu desejo imoderado de Glória (cf. Def. dos Afetos 44), imaginaram que esses deuses dirigem tudo para o uso dos homens “a fim de que estes lhes fiquem rendidos e lhes tributem suma honra” (ESPINOSA, 2015, p. 113). Afirmar a imagem de um Deus que “fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse” (*ibid.*, p. 111) traz sossego aos homens na medida em que os poupa do esforço de descobrir “as causas finais das coisas realizadas” – cultuar esse Deus, causa de todas as causas, é aquilo que há de mais útil, pois resultará, do ponto de vista dos homens que o imaginaram, em tudo o mais que se possa querer. Destarte, crer na primeira parte do princípio fundamental que norteia os dogmas do credo mínimo, a saber, a existência de um*

ser supremo, é algo que segue do esforço dos homens em buscar o seu útil. É algo que segue de seu esforço em perseverar em seus seres antes que sejam capazes de conhecer as verdadeiras causas das coisas.

No entanto, também é preciso que creiam que esse ser supremo ama a justiça e a caridade, de modo que seu culto seja a prática dessas duas virtudes, e que esse culto leva à salvação mesmo daqueles que não compreendem sua importância. Poderíamos argumentar que segue do medo da solidão comum a todos os homens, os quais, na ausência de qualquer concórdia, pereceriam. Todavia, ainda que, mediante os ditames da razão, um homem não encontre nada de mais útil do que seus semelhantes, a submissão às paixões faz com que sejam frequentemente molestos uns aos outros (cf. Escólio da E3P45). Assim como a existência da ideia adequada de Deus na Mente de cada homem não os impede de desenvolver o finalismo e superstições que dele seguem, a existência do desejo de concórdia em cada essência não evita os desentendimentos e as guerras. Sendo assim, a crença no Deus justo e caridoso terá que buscar outro lastro. Nesse sentido, temos que *se, por um lado, Espinosa apelou à racionalidade de seu leitor filósofo para perceber as contradições existentes na teologia, por outro lado, recorre agora à fé na autoridade do que há de claro na Escritura para convencer os não filósofos da importância da justiça e da caridade. O filósofo parte da existência da crença na paixão de Cristo sobre a qual seu leitor deve apoiar a propagação de seu cristianismo depurado, o credo mínimo, o essencial do cristianismo do Evangelho*¹⁵³. Como explica Tosel, os cristãos mais razoáveis compreenderão a tese do TTP, a saber, que é necessário retornar a esse cristianismo conforme pregado por Cristo, uma religião revelada de conteúdo razoável. É preciso retornar a um cristianismo que nunca existiu, mesmo em sua origem, pois já o cristianismo dos apóstolos se desviava do que seria a fé católica universal (cf. TOSEL, 1984, p. 257).

¹⁵³ Para a análise da racionalidade do Credo Mínimo, ou se Cristo poderia ser considerado um filósofo, ver Matheron (1971, p. 94 a 143). Matheron observa como tese implícita de Espinosa que empregar uma linguagem antropomórfica, necessária para a obediência é uma coisa, mas professar uma doutrina antropomórfica é outra (cf. p. 100). Cristo, para se fazer entender, construiu uma mensagem verdadeira sobre os preconceitos e superstições do ouvinte (uma consequência que verdadeiramente sabia ser certa, mas sem explicitar sua premissa), o mesmo que faz Espinosa sobre a crença no Evangelho ao construir o credo mínimo (ainda que sua certeza, diferentemente da de Cristo, seja apenas moral) (cf. p. 130).

Com efeito, após recorrer, no Capítulo 14, a diversas passagens dos Testamentos que demonstram claramente que a fé se observa pela caridade (cf. TTP, p. 217, G175-6¹⁵⁴), no Cap. 15, Espinosa escreve admitir absolutamente que o dogma fundamental da teologia, segundo o qual os homens se salvam apenas pela obediência,

não pode ser investigado pela luz natural ou, pelo menos, que não houve ainda ninguém que o demonstrasse, pelo que a revelação foi extremamente necessária; no entanto, nós podemos usar da faculdade de julgar para abraçarmos, pelo menos com uma certeza moral, aquilo que foi revelado (TTP, Cap. 15, p. 229-30, G185).

Conforme prossegue, pelo fato de os profetas terem recomendado, com ânimo sincero, acima de tudo a caridade e a justiça e ensinado que os homens se tornariam felizes pela obediência e pela fé, ensinamento que foi confirmado através de sinais, reconhece que não o disseram temerariamente e que (diferentemente daqueles que insistem no preconceito finalista), não “estavam delirando quando profetizavam” (*ibid.*, p. 231, G186). Finalmente, e talvez isso seja o mais importante, tudo o que disseram os profetas no que se refere a temas morais estava “inteiramente de acordo com a razão” (*ibid.*, p. 231, G186), o que o deixa mais seguro ainda em crer nos profetas. Como exploraremos mais profundamente no próximo capítulo, um homem pode operar de acordo com os ditames da razão sem que forme ideias adequadas: pode ser externamente determinado a operar de acordo com o que ditaria a razão. E, também no próximo capítulo, trabalharemos os limites do que pode ser definido pela razão. É apenas na quarta parte da *Ética* que Espinosa nos demonstrará por que o “conhecimento verdadeiro que temos do bem e do mal não é senão abstrato” (Esc. da E4P62), de modo que determinamos no presente o que é bom ou mau para nós por juízos antes imaginários do que reais. No entanto, essa ideia já podia ser encontrada no TTP. Com efeito, ainda no Capítulo 15, lemos que seria estupidez não querer aceitar algo confirmado pelos

¹⁵⁴ Como exemplo temos a referência a João, segundo o qual “ninguém pressente ou se apercebe de Deus a não ser pela caridade com o próximo, e que é, por conseguinte, impossível conhecer outro atributo de Deus além dessa mesma caridade na medida em que dela participamos” (TTP, Cap. 14, p. 217, G176). É interessante notar que, posteriormente, ao redigir a Parte 5 da *Ética*, Espinosa vai demonstrar que “Deus ama a si próprio com um Amor intelectual infinito” (E5P35), afirmando que “Deus é absolutamente infinito (*pela Def. 6 da parte 1*), isto é (*pela Def. 6 da parte 2*), a natureza de Deus goza de uma perfeição infinita, e isso (*pela Prop. 3 da parte 2*) conjuntamente à ideia de si” (Dem. da E5P35). O amor intelectual de Deus a si próprio é a ciência que ele tem de sua perfeição infinita expressa por cada um de seus atributos, é o gozo consciente da existência necessária de seus atributos. Ademais, “Deus, enquanto ama a si próprio, ama os homens, e, conseqüentemente, [...] o amor de Deus aos homens e o Amor intelectual da Mente a Deus são um só e o mesmo” (Corol. da E5P36). Podemos amar a Deus porque somos parte de seus atributos, do amor que tem pelos homens, de sua caridade.

testemunhos dos profetas, que consola aqueles que só pelo raciocínio não vão muito longe e que – e esse é o ponto que mais nos importa – “tão útil se revela para a sociedade” (p. 231, G187). Ademais, o desejo pela concórdia pode ser fomentado por imagens, da mesma forma que, em muitos casos, são imagens que nos permitem discernir o bem do mal. “Como se para orientar com prudência a nossa vida só admitíssemos como verdadeiro aquilo de que não temos nenhuma razão para duvidar, ou como se a maior parte das nossas ações não fossem extremamente incertas e cheias de risco!” (TTP, Cap. 15, p. 231-2, G187), conclui o filósofo.

3.4.4 Religião e Estado

De um lado, o reconhecimento das contradições envolvidas naquilo que a teologia sempre apresentou de especulativo e que deveria ser de domínio exclusivo da filosofia; de outro, a fé naquilo que a Escritura traz de absolutamente claro ainda que não possa ser matematicamente demonstrável. Essa separação que nem os apóstolos puderam fazer evitaria as controvérsias e cismas que sempre vexaram a Igreja (cf. TTP, Cap. 11, p. 193, G157), o dissenso que sempre rodeou a mensagem original de consenso comum, de concórdia, revelada por Cristo.

Inabalado fica o espaço para a fé em algo que não se pode compreender (e cuja crença não traz perigos nem contradiz algo determinado pela razão, cf. TTP, Cap. 15, p. 231, G187). No entanto, se a fé resulta de imagens, e não de ideias verdadeiras, será obtida de maneiras diferentes por diferentes indivíduos. Por isso, “cada pessoa deve adaptar esses dogmas da fé à sua capacidade de compreensão e interpretá-los como lhe parecer que é mais fácil aceitá-los sem reticências e de ânimo plenamente convicto, a fim de obedecer a Deus com total aquiescência” (Cap. 14, p. 221, G178, grifo nosso). A fé nas narrativas bíblicas surgiu porque tais narrativas estavam adaptadas às opiniões dos que inicialmente a receberam e, por isso, por tais imagens foram comovidos. O credo mínimo terá que ser igualmente adaptado às opiniões das pessoas de acordo com os diferentes contextos, adaptação que Espinosa não apresenta, provavelmente para manter justamente a liberdade de cada um fazê-lo como bem entender.

Como ilustra Matheron (1971), quanto mais vividamente forem percebidos os bens trazidos pela obediência, menos ela será odiosa: uma restrição qualquer que nos seja imposta será tão mais aceita quanto mais a parcela de esperança que ela traz superar a parcela de medo (cf. p. 181). Nesse sentido, como concluímos no capítulo anterior, quanto mais agimos por leis que se acordam com nossos costumes, mais seguimos a lei imaginando que agimos por nossa própria direção. Entretanto, sendo os costumes variáveis de acordo com os condicionamentos históricos, o que leva ao amor de Deus num indivíduo é inócuo em outro (cf. *ibid.*, p. 192).

É preciso, em todo caso, imaginar um Deus compatível com aquele dos dogmas do credo mínimo. Como fazer com que tal imagem se grave em nossa memória? Mais uma vez, a importância dos costumes: “isso depende da nossa natureza e da nossa história. No tempo dos Patriarcas - desde Enós, se acreditarmos nas Escrituras - os homens se entusiasmavam com a devoção oferecendo sacrifícios a Deus” (MATHERON, 1971, p. 192). Talvez seja impossível conhecer todo o encadeamento de causas que levaram a esse hábito de sacrifícios, mas sabemos, por testemunhos históricos, que ele levava à devoção. Como prossegue o comentarador:

Na Teocracia hebraica, uma multidão de cerimônias foi adicionada [ao costume do sacrifício]; e talvez, graças a eles, certos judeus chegaram à obediência no sentido fraco, embora [a adesão a um costume específico ou outro] não fosse obrigatório [para a obediência]. Com o cristianismo, os sacrifícios desapareceram e outros ritos foram instituídos: batismo, comunhão, orações externas, etc., que originalmente não tinham outro papel senão imprimir nas almas dos crentes o sentimento de pertencimento à Igreja universal. (*Ibid.*, p. 192)

Não é possível saber por que certas cerimônias ou rituais levaram à obediência e não outras. Mais uma vez, isso dependeria do conhecimento de todas as causas que engendraram a cultura cristã como ela é hoje (cf. *ibid.*, p. 192). O problema é que, como já indicamos, em última instância, a fé nos dogmas do credo mínimo se assenta nos mesmos mecanismos imaginários que podem levar à superstição. Não surpreendentemente, mesmo partindo de ideias verdadeiras, o cristianismo do Evangelho se degenerou em teatro, contendas, invejas e ódio (cf. TTP, Prefácio, p. 9, G8). Como evitar que o “credo mínimo” tenha o mesmo destino?

Como acompanhamos elaborar Matheron (1971), além da inserção de temas especulativos na religião cristã, contribuiu para a sua degeneração o fato de ter se

desenvolvido ao largo do estado. Mas uma degeneração do “credo mínimo” não ocorreria se, como demonstra Espinosa no Capítulo 19 do TTP, o poder soberano tivesse direito a tudo, decidindo não apenas o que se refere ao direito civil, mas também ao sagrado (cf. p. 287, G228) – no que concerne à prática externa da piedade, e não ao culto interno, a disposição da mente a obedecer a Deus, pois isso se refere a “direitos individuais que não podem ser transferidos para outrem” (*ibid.*, p. 288, G229). Ilustrando sua demonstração, Espinosa nos lembra que foi por causa de um pacto entre os hebreus que a revelação profética adquiriu força de lei (cf. TTP, Cap. 19, p. 289-90, G230) e que, “destruído o Estado hebreu, a religião revelada deixou de ter força jurídica” (*ibid.*, p. 290, G230).

Obedecendo a Deus, os homens desejam a concórdia, mediante dogmas que devem valer para todos e a cada instante. É apenas isso que a lei de Deus revelada pela luz natural ou profética exige para a salvação (cf. *ibid.* p. 288, G229), mesmo que não tenha força de lei civil. No entanto, enquanto obedientes, desejando a concórdia, os homens poderão decidir por consenso comum e estabelecer como lei o que julgarem ser-lhes útil a depender de suas condições históricas, incluindo a forma de praticar a justiça e a caridade.

Em todo caso, “a piedade para com a Pátria é a mais elevada que alguém pode praticar, visto que, suprimido o Estado, nada de bom pode subsistir e tudo fica ameaçado, reinando apenas, por entre o medo geral, a cólera e a impiedade” (p. 291, G232). Não há, portanto, ação piedosa que prejudique a coletividade, nem impiedosa que favoreça a segurança pública. Sendo assim, “o bem público é a lei suprema à qual devem sujeitar todas as outras, sejam humanas ou divinas” (p. 292, G232). Sendo assim, Espinosa pode concluir:

como só as autoridades soberanas têm por incumbência determinar o que o bem público e a segurança do Estado exigem e impor o que para tanto considerarem necessário, é evidente que só a elas cabe, conseqüentemente, determinar de que modo cada um deve exercitar a piedade para com o seu semelhante, ou seja, de que modo deve cada um obedecer a Deus. (TTP, Cap. 19, p. 292, G232)¹⁵⁵

A (verdadeira) teologia deve determinar os dogmas da obediência. A obediência, porque implica amor ao próximo, fomenta a concórdia. A concórdia propicia a política: o estabelecimento, no estado civil, de leis discernindo o que é pio ou ímpio. Leis civis, porque

¹⁵⁵ Como veremos no próximo capítulo, ao longo do desenvolvimento da *Ética* e do TP, Espinosa demonstra que em última instância essa forma depende do consenso comum da multidão, pois é dele que deriva o poder soberano (cf. TP, Cap. 2, art. 17).

devem regular a vida de homens enquanto eles duram, estão sujeitas a alteração e correção, não devendo ser vistas como dogmas.

É lícito questionar, contudo, o que garante que os poderes soberanos, enquanto detentores do poder sagrado, confinarão a religião aos seus dogmas fundamentais. Como escreve Espinosa,

é certo que, quando aqueles que detêm o poder o querem exercer ao sabor do que lhes agrada, tenham eles ou não a jurisdição sobre as coisas sagradas, tudo, sagrado ou profano, acabará por se degradar. Mas essa degradação será ainda muito mais rápida se houver particulares que pretendam sediciosamente vingar o direito divino. (TTP, Cap. 19, p. 296-7, G236)

Se por um lado o detentor do poder soberano pode determinar a maneira como cada um deve obedecer a Deus, por outro lado tal maneira só conduzirá ao bem público se aquele que detém o poder soberano obedecer a Deus; obediência essa que se obtém seja porque o soberano recebe diretamente de Deus a lei em sua imaginação, como no caso de Moisés, ou indiretamente, na forma de princípios norteadores, via Cristo, seja porque recebe a lei (ou ao menos os tais princípios que a norteiam) também diretamente de Deus, mas por sua razão.

Com efeito, no Capítulo 16 do TTP, Espinosa explica que para que os homens pudessem viver em segurança e o melhor possível, “tiveram de estatuir firmemente e acordar entre si que tudo seria regido apenas pelos ditames da razão” (p. 237, G191). Mas, como já vimos, se todos se guiam pelos ditames da razão, todos desejam a concórdia e leis não são necessárias. Por outro lado, se imagens determinaram que todos estatuíssem que a justiça e a concórdia seriam os imperativos primeiros de seu estado, estatuíram algo condizente com o que regeriam os ditames da razão, mesmo que cada um desses homens tenha chegado a esse acordo enquanto externamente determinados.

No próximo e último capítulo desta tese, avaliaremos como a existência da concórdia, ainda que motivada por paixões, é condição necessária para o desenvolvimento, em cada indivíduo, de sua razão. O consenso comum passional fomenta a racionalidade. A razão estabelece a verdadeira importância da concórdia. A verdade intrínseca da importância da concórdia faz com que qualquer homem, e não apenas aqueles de imaginação vívida, possa perceber a importância de praticar a justiça e a caridade. A razão estabelece ainda que isso é o máximo pelo qual um homem deve esforçar-se. “Aquele que alguma vez experimentou a certeza do entendimento” (TTP, Cap. 1, p. 16) se esforça para propagá-lo, contribuindo, por

sua vez, para a estabilização da concórdia entre os homens. Esse processo de propagação da razão e estabilização da concórdia se inicia, por exemplo, por essa semente que Espinosa planta, ao escrever o TTP. Afastando o seu leitor filósofo da superstição, já porque esse leitor percebe as contradições das falsas religiões, já porque sua fé se fixa apenas no que Cristo ensinou, abre o espaço para que sua razão possa desenvolver-se. E para que se propaguem, razão ou fé, aos demais, de modo que, então, finalmente independa a política de “milagres” para se estabelecer como busca do bem comum, como busca daquilo a que todos consentem, se não por sua própria razão, pelo menos mais pela Esperança do que pelo Medo.

Capítulo 4 - O que pode a razão? – A ação e a política

4.1 Entre as paixões individuais e a razão universal, o consenso comum

Em nosso primeiro capítulo, vimos que a associação entre imagens que são dissemelhantes entre si, mas que, ainda assim, ocorre da mesma forma em múltiplos indivíduos, como no caso da linguagem, pode ser tomada como o gérmen de um consenso comum baseado na imaginação. Ademais, ainda sem sair do registro da inadequação, vimos em nosso segundo capítulo como mecanismos passionais baseados na imitação dos afetos podem fundamentar o surgimento e permanência de costumes comuns a diversos indivíduos. Concluimos, então, que homens que compartilham hábitos, ainda que por motivações passionais, já iniciaram, em alguma medida, a saída do estado natural, tendo chegado a um consenso comum sobre o bem e o mal, a base do estado civil, embora não tenham consciência da verdadeira importância de tal feito. A formação do consenso comum em bases passionais foi então ilustrada, em nosso terceiro capítulo, pela análise da instituição do estado hebreu, conforme exposta no TTP.

No entanto, não obstante a nossa insistência na viabilidade de fundamentar-se o consenso comum em paixões, nunca deixamos de mencionar que a concórdia entre os homens, enquanto baseada em ideias inadequadas, pode estar sujeita a oscilações. É chegada hora, então, de analisarmos como a razão atua para estabilizar as interações sociais, o que faremos principalmente através de leitura da E4. Antes disso, porém, devemos ainda notar que é também sobre bases passionais que o TP apresenta a formação, se não do consenso comum, ao menos dos costumes e do estado civil.

4.1.1 Consenso comum no TP: inimigos naturais operando como com uma só Mente

Com efeito, já no primeiro capítulo desse tratado, Espinosa nos alerta para os limites da razão na elaboração da política, pois, ainda que o conhecimento adequado possa reprimir e moderar os afetos que levam às contendas entre os homens, não o faz senão após um árduo caminho. Logo,

aqueles que se persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer os que se confrontam nos assuntos públicos, a viver unicamente segundo o que a razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula. (TP, Cap. 1, art. 5)

Assim sendo, a dedução do estado (*imperium*) no TP não pressupõe a racionalidade nos comportamentos dos homens que se unem. Com efeito,

uma vez que todos os homens, sejam bárbaros ou cultos, onde quer que se juntem formam costumes [*consuetudines*] e um estado civil [*statum civilem*]¹⁵⁶, as causas e fundamentos naturais do estado [*imperii*] não devem pedir-se aos ensinamentos da razão, mas deduzir-se da natureza ou condição comum dos homens. (TP, Cap. 1, art. 7)

Essa dedução das “causas e fundamentos naturais do estado” a partir “da natureza ou condição comum dos homens” é feita no Capítulo 2 do TP. O ponto de partida é a análise da causa da existência e operação de qualquer coisa natural, que “não pode ser nenhuma outra senão a própria potência eterna de Deus” (TP, Cap. 2, art. 2), da qual a potência de cada coisa natural é parte. Sendo assim, o direito natural de cada coisa singular, ou seja, o direito concedido pela natureza a cada uma delas, nada mais é, portanto, do que o direito à realização de tudo aquilo de que for capaz a potência dessa coisa singular (cf. *ibid.*, art. 3), e o direito de natureza são “as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência.” (TP, Cap. 2, art. 4). Sendo o homem coisa natural, “aquilo que cada homem faz segundo as leis de sua natureza fá-lo segundo o supremo direito de natureza e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor da sua potência.” (TP, Cap. 2, art. 4). Como contextualiza M. Chaui, em seu ensaio “A instituição do campo político”¹⁵⁷,

o direito natural não é uma obrigação (não há direito natural objetivo) nem é uma faculdade da pessoa moral ou da vontade (como afirmava a tradição jusnaturalista cristã), mas é um fato físico e psíquico singular ou a expressão de uma potência ou

¹⁵⁶ Situação civil, em oposição ao estado de natureza (*status naturalis*).

¹⁵⁷ In *Política em Espinosa*, de 2009.

natureza individual que opera e age segundo a necessidade da Natureza. (CHAUI, 2009, p. 149)

Ora, se *Deus sive natura*, então o direito natural de cada coisa singular é parte do direito divino e absolutamente tudo o que um homem é capaz de fazer está de acordo com o que lhe permite Deus. Qualquer lei dita divina, mas escrita por homens, que se proponha a ditar o comportamento humano e que é passível de transgressão tem seu cumprimento tão autorizado por Deus quanto a sua transgressão. Um homem não estará incapacitado de matar pela existência de um decreto que proíba esse ato, a despeito da origem desse decreto. Analogamente, um decreto que o proíba de caminhar sobre o ar será supérfluo por vetar algo que as próprias leis da natureza humana já não admitem, ou seja, algo além do que um ser humano tem, por natureza, direito.

Com efeito, uma vez que as leis da natureza – ou de Deus – referem-se apenas a sua ordem eterna, ao esforçar-se para manter-se em seu ser,

tudo aquilo por que cada um, sábio ou ignorante, se esforça e faz, esforça-se e faz por supremo direito de natureza. Donde se segue que o direito e instituição da natureza, sob o qual todos os homens nascem e na maior parte vivem, não proíbe senão aquilo que ninguém deseja e que ninguém pode, não se opondo a contendas, ódios, ira, dolos, nem a absolutamente nada a que o apetite persuada. (TP, Cap. 2, art. 8).

No entanto, caso se percam em “contendas, ódios, ira e dolos” entre si, indivíduos, sem o auxílio mútuo, podem ver reduzidas suas capacidades de sobreviver. Ao contrário, “se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quanto mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos.” (TP, Cap. 2, art. 13). Ademais,

como um sozinho em vão se esforçaria por precaver-se de todos, segue-se que o direito natural do homem [...] é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter [*nulla eius obtinendi est securitas*]. [...] E, assim, concluímos que o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns [...] e vive[m] segundo o parecer comum de todos eles [*ex communi omnium sententia*]. (TP, Cap. 2, art. 15, grifos nossos)

Para sobreviverem, os homens terão que renunciar a parte de seu direito natural e estabelecer direitos comuns (ou, mortos, não terão direito nenhum). Ocorre que, como destacamos em nossa Introdução, “os homens estão a maior parte do tempo [...] sujeitos por

natureza a tais afetos [como a ira, a inveja ou algum afeto de ódio]”, razão pela qual “são por natureza inimigos [*sunt ergo homines ex natura hostes*]” (TP, Cap. 2, art. 14). Porém, isso não os impede de se juntar de modo a “reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum [*ex omnium sententia*] de todos eles”, para que possam “sustentar a vida e cultivar a mente” (TP, Cap. 2, art. 15).

Observamos, também em nossa Introdução, que, no Escólio 2 da E4P37, a condição apresentada para que homens submetidos aos afetos possam ter confiança uns nos outros é a existência de uma Sociedade capaz de reivindicar “para si o direito que cada um tem de se vingar e julgar sobre o bem e o mal”, prescrevendo leis e firmando-as por ameaças. No entanto, para que isso ocorra, esse Escólio pressupõe que, quando do estabelecimento da Sociedade, haja, em algum grau, acordo entre seus indivíduos. É nesse sentido que vimos ser o consenso comum a discernir o que é bom e mau evocado como algo que diferencia o estado natural do estado civil, estando ausente no primeiro, mas presumido no segundo. Como nota Macherey (1997b¹⁵⁸), nesse Escólio

Espinosa toma a potência da sociedade como um estado de fato, cuja necessidade se impõe por ela mesma, e se contenta em observar as normas de seu funcionamento, constatando que, por meios que não são os da razão, vão na direção de uma harmonização dos comportamentos individuais, sem procurar saber como esse poder se constituiu e se colocou em condições de produzir os efeitos reguladores que lhe são próprios. (p. 231, grifo nosso)

Como também já notamos em nossa Introdução, algo semelhante ocorre na passagem do art. 14 ao art. 15 do Cap. 2 do TP que acabamos de citar: homens naturalmente inimigos (cf. TP, Cap. 2, art. 14), na impossibilidade de sobreviverem uns sem os outros, juntam-se e vivem segundo o parecer comum de todos (cf. *ibid.*, art. 15). Assim como o consenso comum fora presumido na *Ética*, é também o parecer comum [*communi sententia*] presumido no *Tratado Político*¹⁵⁹. Com efeito, o artigo seguinte do TP já trata de homens que “têm direitos comuns”, que “são conduzidos como que por uma só mente” e “que tem de executar aquilo que por consenso comum [*ex communi consensu*] lhe é ordenado” (*ibid.*, art. 16). Dessa forma, juntam suas forças e têm mais direito juntos (cf. *ibid.*, art. 13), de modo que cada homem

¹⁵⁸ *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*. Todas as traduções citadas são nossas.

¹⁵⁹ A proximidade entre os termos *sententia* e *consensus* foi abordada na Introdução desta tese.

“tem tanto menos direito quanto os restantes juntos são mais potentes que ele” (*ibid.*, art. 16, grifos nossos).

Segundo a formulação do TP, o estado natural, isto é, a situação em que cada homem exerce ilimitadamente seu direito natural fora da sociedade, é mais opinião que realidade. Não seria o estado de guerra de todos contra todos, e sim uma abstração, pois homens que não se puserem, em alguma medida, de acordo com os demais dificilmente sobrevivem (cf. TP, Cap. 2, art. 15). Por isso, unem-se, formando costumes e um estado civil (cf. TP, Cap. 1, art. 7) ¹⁶⁰. Homens, ao conviverem, imitam os afetos alheios, donde originam-se seus costumes comuns, ante os quais já não podem mais ser ditos viver em estado natural. Homens, ao conviverem, estabelecem direitos comuns e é isso que permite a cada um deles exercer o direito natural que lhe cabe, aquele “que o direito comum lhe concede” (TP, Cap. 2, art. 16). “Quanto ao mais, tem de executar aquilo que por consenso comum lhe é ordenado, ou (*pelo art. 4 deste cap.*) é coagido a isso pelo direito”, conclui o artigo 16 do Capítulo 2. O consenso comum (e não os ditames da razão ou a revelação divina) é a lei, e, em sua ausência, os homens não sobreviveriam.

Ainda assim, nada é dito nesse TP acerca da dedução desse consenso. Em todo caso, mesmo estando apenas presumida a sua existência, Espinosa o utiliza para complementar sua definição de estado:

Este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado [*Hoc ius, quod multitudinis potentia definitur, imperium appellari solet*]. E detém-no absolutamente quem, por consenso comum, tem a incumbência da república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc. (TP, Cap. 2, art. 17, grifo nosso)

É a potência da multidão que define um estado [*imperium*]. Contudo, o direito que se define pela potência da multidão depende de sua coesão, ou seja, dessa multidão operando com algum grau de consenso. Quanto mais alinhadas as mentes que pretendem definir o direito comum, maior a potência dessa união vis-à-vis a de qualquer indivíduo em particular,

¹⁶⁰ Todavia, não era essa visão de Espinosa ao escrever o TTP. Matheron (1988, p. 306) nos lembra que os Hebreus, entre a saída do Egito e o Sinai, quando eles não estavam mais sob a autoridade de seus antigos mestres e ainda não haviam recebido as instituições teocráticas, foram ditos estar no estado natural (cf. TTP, p. 205).

que terá, portanto, menor direito de – ou potência para – descumprir o acordo geral, isto é, o decreto comum (cf. *ibid.*, art. 13).

Caracteriza-se, assim, a imanência do *imperium* à multidão, porquanto a potência do primeiro deriva da potência da segunda. E isso vale tanto para os ignorantes como para os sábios, que igualmente precisam unir-se se quiserem sobreviver. “O homem, quer se conduza pela razão ou só pelo desejo, não age senão segundo as leis e as regras da natureza, isto é [...], por direito de natureza” (*ibid.*, art. 5). A união de homens ignorantes é tão natural quanto a de sábios. E tanto uns como os outros são, de fato, capazes de chegar a consensos comuns (cf. TP, Cap. 1, art. 7). Um conjunto de homens unidos por paixões comuns terá tanto mais potência quanto mais cada um desses homens estiver submetido a tais paixões comuns que os unem, podendo inclusive ter esse grupo potência superior à de poucos sábios reunidos, ainda que apenas enquanto a fortuna lhe for favorável. De qualquer forma, o conhecimento dos ditames da razão não é pré-requisito para a associação dos homens, conquanto lhe seja favorável, como examinaremos em breve. Pois uma coisa é a instituição da sociedade com base no consenso comum, outra coisa é o desenvolvimento e perseverança dessa sociedade. A comunidade de sábios seria o ponto de chegada, e não de partida. Como resume Macherey (1997b), “a criação das condições externas da vida razoável é apenas o *resultado último* da sociedade política, não seu fim. O Escólio 2 [da E4P37] não tem porque mencioná-lo, pois é dedicado apenas à gênese da Cidade e essa gênese vem de outro lugar” (p. 283).

Não é a razão que naturalmente fundamenta o estado, e sim os costumes que os homens estabelecem quando se juntam (cf. TP, Cap. 1, art. 7), costumes que, como analisamos em nosso segundo capítulo, sustentam a formação do consenso comum mesmo entre homens que não entendem a importância disso. Todavia, como concluímos nesse mesmo capítulo, o consenso comum, enquanto baseados em paixões, pode ser instável. Mas essa instabilidade pode ser afastada se o consenso comum num grupo se referir também a mecanismos que facilitem sua preservação. Vejamos, na próxima subseção, como o TP trata dessa questão.

4.1.2 Se não pode vencê-los, junte-se a eles: a incumbência do *imperium* como consenso comum

Para que os homens possam exercer seu direito de natureza, é preciso que tenham direitos comuns (cf. TP, Cap. 2, art. 15). Mas, para que se efetive o exercício desses direitos comuns, é preciso que se estabilizem os costumes comuns que o fundamentaram, o que não deve ocorrer antes que se chegue a um parecer comum acerca de quem, por consenso comum, detém o *imperium* (cf. TP, Cap. 2, art. 17). O mesmo consenso comum que no Escólio 2 da E4P37 da *Ética* discernia o que é bom ou mau, agora, no TP, define também quem comanda o estado. Com efeito, em sua brevidade, o Escólio 2 da E4P37 não chega a detalhar o funcionamento da soberania em uma Cidade. Como vimos, ele apenas nos informa que a Sociedade reivindica para si o direito de prescrever e fazer valer as leis definidas de acordo com o consenso comum. Já no TP, assim como ocorrera no TTP, há a figura de um poder soberano, sendo que nesse segundo tratado sua existência é justificada por sua causa. Com efeito, na formulação do TP, o poder soberano é “como que a mente do estado [*imperii veluti mens*]” (TP, Cap. 4, art. 1), destacado da multidão, porém nunca desvinculado de sua potência. Pois é agindo de acordo com o consenso comum que o corpo do estado é conduzido como que por uma só mente, e, por isso, “o direito do estado, ou dos poderes soberanos não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão” (TP, Cap. 3, art. 2). Portanto, ainda que comandada pelo poder soberano, é aquilo que a multidão decide por consenso numa cidade que “deve ter-se por vontade de todos, aquilo que a cidade decide ser justo e bom deve ser considerado como se fosse decretado por cada um” (TP, Cap. 3, art. 5).

A instituição do poder soberano é o terceiro tempo da passagem do estado natural ao civil conforme descrita por Matheron (1988), que mencionamos em nosso segundo capítulo¹⁶¹. O comentador descreve seu surgimento, derradeira etapa da instituição do

¹⁶¹ Como detalhamos em nosso segundo capítulo, o primeiro tempo corresponde à origem do desejo de união (o medo de todos a todos) e o segundo, o surgimento de uma opinião comum a balizar os comportamentos individuais. Mas esse balizamento é apenas precário, pelo menos até que surja, nesse terceiro tempo, o poder soberano.

imperium, como decorrência da combinação dos desejos de cada um de obedecer a uma opinião pública:

o poder estatal (*imperium*) [...] nada mais é do que a resultante global das forças individuais conjugadas [...], mas cujo exercício está, a partir de agora, institucionalizado. [...] Cada um, a princípio, desejava obedecer a uma opinião pública cujas exigências ele poderia conhecer a qualquer momento; esses desejos, quando combinados, resultaram na criação de um órgão especializado de comando; e a existência desse órgão, por sua vez, estimula o desejo de obedecer. (p. 326, grifo nosso)

A questão é entender como se efetua tal institucionalização dessa conjugação dos desejos. Para o comentador, o *imperium* é a reorientação de uma força coletiva que, desde o início, existia difusamente e que é o

resultado espontâneo do jogo anárquico dessa força coletiva originária e que, uma vez realizada, tem por efeito reproduzir-se permanentemente; [...] Passagem [do estado natural ao civil] não procurada de partida, que não responde a qualquer intenção, mas que resulta quase mecanicamente da interação cega de desejos e poderes individuais. (p. 327, grifo nosso)

Homens vivendo em sociedade estabelecem costumes comuns. Esses costumes, ou alguns deles, resultam em consensos comuns acerca do *bem* e do *mal*. Entre tais *bens* encontra-se a institucionalização do processo de formação de consensos comuns – esse processo é ele mesmo resultado de um consenso. Nesse sentido, a formação do consenso precede, ao menos do ponto de vista lógico, a instituição da incumbência da república [*curam reipublicae*], ainda que seja simultâneo à entrada no estado civil [*status civilis*].

Vimos, no Capítulo 2 desta tese, que a instauração de consensos comuns encontra respaldo em mecanismos passionais, detalhados na E3, inerentes a cada homem, com destaque para a imitação dos afetos. Isso posto, a equalização entre direito e potência estabelecida no TP nos leva agora a indagar em que medida os mecanismos que analisamos naquele capítulo, sem diferenciar características particulares a um homem ou a outro, podem ser influenciados pela opinião ou hábitos do mais potente, que poderia, por isso, acabar assumindo a administração da comunidade. Nesse sentido, uma das possibilidades aventadas por Matheron (1988) é que “no grupo, um ou mais indivíduos adquiram um prestígio que supere em muito o dos outros; cada um nesse caso, presumindo que a maioria se conformará a seus desejos, se volta a eles para lhes pedir que defina o bem ou o mal” (p. 325). É o que

ocorria, por exemplo, com aqueles considerados verdadeiros profetas entre os hebreus, como vimos no capítulo anterior.

Com efeito, vimos, ainda em nosso segundo capítulo, que a Ambição, o “esforço de fazer e também de se abster de fazer algo só para agradar os homens” (Escólio da E3P29)¹⁶², pode levar homens a imitarem hábitos alheios, do que resultaria a formação dos costumes comuns. É verdade que imitar hábitos alheios, na medida em que eles se oponham aos do indivíduo que os imita, leva à flutuação de ânimo (cf. E3P31 e sua demonstração). Para evitá-la, “cada um, o quanto pode, se esforça para que os outros amem aquilo que ele ama e odeiem aquilo que ele odeia” (Corolário da E3P31). Eis a outra face da Ambição. É também por causa dela que os homens podem, ao invés de se esforçar para viver como os demais, apeteecer que os demais vivam conforme o seu engenho (cf. Escólio da E3P31).

Ora, se todos desejarem que os outros vivam conforme seu engenho “todo homem, tanto quanto puder, se esforça[rá] para fazer com que seus semelhantes adotem seu sistema de valores e regulem sua conduta por ele; o empreendimento [l’entreprise] geralmente falha, mas às vezes é bem-sucedido”, como especula Matheron (1988, p. 297, grifo nosso). Afinal de contas, alguns indivíduos podem ter a potência suficiente para impor seus desejos aos demais, possibilidade considerada por Espinosa no TP:

Tem um outro sob seu poder quem o detém amarrado, ou quem lhe tirou as armas e os meios de se defender ou de se evadir, quem lhe incutiu medo ou quem, mediante um benefício, o vinculou de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade [morem] a fazer a sua, e viver segundo o parecer dele [sui animi sententia] a viver segundo o seu. (TP, Cap. 2, art. 10, grifo nosso)

Notemos que Espinosa trata, nesse excerto, da imposição de *morem* (que além de vontade, teria sido mais apropriadamente traduzido como hábito ou costume) de mais potentes sobre menos potentes. Como resume Matheron (1988):

o que é comandar os homens senão ditar-lhes, por uma “ação psicológica” apropriada, os valores que devem inspirar sua conduta? Designar para eles os “bens” a buscar e os “males” a evitar? A ambição, portanto, torna-se apetite de potência [*puissance*]. (p. 168, grifo nosso)

No entanto, já sabemos que nenhum homem é mais potente que todos os demais (TP, Cap. 2, art. 15): ninguém conseguiria sozinho impor seus hábitos a todos os demais. De fato,

¹⁶² É também definida como “o Desejo imoderado de Glória” na Definição 44 dos Afetos da E3.

vimos ainda que a dedução do estado como potência da multidão parte da união de dois a juntarem forças, tornando-se mais potentes sobre o restante da natureza, e mais aptos a agregarem outros a sua união (cf. TP, Cap. 2, art. 13), como se a adesão ao consenso comum fosse algo gradual. Seguindo essa ordem argumentativa de Espinosa, o acordo entre dois homens precede o acordo entre vários, e o de vários, o da multidão. Ante um grupo de indivíduos em acordo, um dissidente pode sentir-se impotente e, por Ambição, esforçar-se para agradar aos já associados. Se não pode vencê-los, junte-se a eles: mais fácil imitar hábitos alheios difundidos do que tentar impor os próprios. O consenso comum seria, assim, um processo que parte do acordo entre dois e se expande, provavelmente com muitas idas e vindas, à multidão, quando se torna consenso comum.

A agremiação de indivíduos forma indivíduos cada vez mais potentes, e não apenas para impor violentamente seus costumes aos demais. Seguindo o mecanismo que apresentamos na leitura da E3, um homem sozinho pode imitar costumes daqueles que já compuseram suas potências, ou seja, que já compartilham hábitos, e que, nessa medida, podem ser considerados como um indivíduo composto. Isso porque o homem ainda alheio a esse grupo imagina que isso alegra tal indivíduo composto (ou que pelo menos evita o seu Ódio). Nesse caso, imitará a Alegria de um indivíduo cuja potência é superior à sua, razão pela qual essa Alegria será mais intensa (cf. E4P5). E tanto mais intensa quanto mais numerosos forem os homens que constituírem o indivíduo composto, até que ele, unificado pelo consenso das ideias de suas partes, componha uma multidão potente o suficiente para definir quem detém o *imperium*. Nesse sentido, “a potência de um estado e, conseqüentemente, o seu direito, deve, com efeito, medir-se pelo número de cidadãos” (TP, Cap. 7, art. 18). Tendo agregado potência suficiente, essa multidão que compartilha costumes pode então determinar o que é bom e o que é mau e garantir que ninguém faça “segundo o direito senão aquilo que faz segundo o decreto ou consentimento comum” (TP, Cap. 2, art. 19).

Não que a imposição do “consenso” seja sempre pacífica. Como nos lembra Matheron (1988), é capital a importância da repartição das armas num estado monárquico: “reinar é ter as tropas bem controladas. O exército é, portanto, estritamente falando, o fundamento último da sociedade política: é dele que o estado tira o seu poder, e é através dele que esse poder se faz sentir” (p. 334), porquanto

um homem armado está mais sob jurisdição de si próprio que um desarmado (*ver art. 12 deste cap.*), e os cidadãos transferem absolutamente o seu direito para outrem e abandonam-se por completo à lealdade dele se lhe entregarem as armas e confiarem a fortificação das cidades. (TP, Cap. 7, art. 17)

Uma vez que a multidão decide, por consenso comum, quem constitui “como que a mente do estado, pela qual todos devem ser conduzidos”, esse poder passa a ter, exclusivamente, o “direito de decidir o que é bom e o que é mau, o que é justo e o que é iníquo, isto é, o que deve cada um ou todos juntos fazer ou não fazer” (TP, Cap. 4, art. 1). Mas isso não significa que suas decisões possam afastar-se ilimitadamente dos costumes comuns à multidão, já que tal afastamento implica o risco de tornar-se o *imperium* uma tirania violentíssima e insustentável (cf. TTP, Cap. 5, p. 86, G74). Na medida em que os cidadãos nunca perdem completamente seu direito natural e continuam interagindo, mesmo com a instituição de um poder soberano, continuam formando (ou modificando) opiniões e costumes. Consequentemente, nem o consenso acerca da incumbência da república, que determina a extensão do poder soberano, é imutável. Como escreve Espinosa,

é, com efeito, certo que os homens por inclinação da natureza conspiram, seja por causa de um medo comum, seja pelo desejo de vingar algum dano comumente sofrido. E uma vez que o direito da cidade se define pela potência comum da multidão, é certo que a potência e o direito da cidade diminuem na medida em que ela própria ofereça motivos para que vários conspiram. (TP, Cap. 3, art. 9)

Garantir o consenso entre seus cidadãos é questão de sobrevivência para o soberano:

se numa cidade reina mais a malícia e se cometem mais pecados do que noutra, é seguro que isso nasce de essa cidade não providenciar o bastante pela concórdia nem instituir os direitos com suficiente prudência e, conseqüentemente, não manter o direito de cidade absoluto. Porque um estado civil que não elimine as causas das revoltas, onde há continuamente que reaar a guerra e onde, finalmente, as leis são com frequência violadas, não difere muito do próprio estado natural, onde cada um vive consoante o seu engenho, com grande perigo de vida. (TP, Cap. 5, art. 2, grifos nossos)

Como interpreta Matheron (1988),

o exercício do comando está sempre sujeito a um controle. Isso geralmente ocorre espontânea e difusamente. A sua forma mais comum é o descontentamento popular [...] a situação deteriora-se progressivamente, até ao momento em que o Soberano, apesar de tudo, acaba por ser informado da extensão do seu descrédito e, temendo uma revolução, deve voltar atrás [*il doit faire machine arrière*]. (p. 333)

É o que ilustra o caso dos aragoneses, citado no Capítulo 7 do TP, ainda que não com a finalidade que aqui exploramos. De qualquer forma, esse povo, encontrando dificuldades para estabelecer as condições mediante as quais escolheriam um rei, decidiram consultar o Sumo Pontífice Romano que, “agindo nesta matéria verdadeiramente como vigário de Cristo”, em primeiro lugar, convenceu-os “a não escolherem um rei sem primeiro instituírem procedimentos justos e consentâneos com o engenho da nação [*ingenio gentis*]” (TP, Cap. 7, art. 30, grifo nosso)¹⁶³. Todavia, já sabemos que a natureza não cria nações, e sim indivíduos, e são as leis e costumes herdados por esses indivíduos que fazem com que uma nação tenha um temperamento particular (cf. TTP, Cap. 17, p. 273, G217). O temperamento de uma nação é o resultado de um processo que atravessa as gerações que criam, desenvolvem e repassam seus costumes. Se por um lado os costumes não são verdades eternas como as leis da natureza, por outro lado tampouco podem ser desconsiderados, sob risco de extinção da própria nação. Eis o destino que o consenso comum violentamente imposto, uma contradição em termos, traz a si mesmo: sua autodestruição.

Com efeito, em nosso segundo capítulo (particularmente na análise das E3P43 e 53), também concluímos que quanto mais um indivíduo se reconhece como parte da comunidade em consenso, ou seja, quanto menos esse consenso comum nega as ideias dele, tanto mais esse indivíduo reconhece a validade de tal acordo coletivo. Dessa forma, quanto mais o consenso comum afirma ideias que convêm com as de um indivíduo, tanto mais este indivíduo considera que fazer algo de acordo com as regras sociais corresponde a pôr em prática o que segue de seu Desejo, e, por isso, alegra-se ao seguir tais regras (seja essa Alegria imaginária ou não), e se esforça por fazê-lo. Analogamente, quanto mais um indivíduo considera o consenso comum como algo que tolhe sua potência, isto é, como causa de Tristeza, tanto menos se esforça para segui-lo (fazendo-o apenas para evitar Tristeza maior).

Espinosa ressalta ser uma diferença entre sua filosofia e a de T. Hobbes a de que, para ele, ao contrário do que escrevera o inglês, o homem mantém sempre intacto seu direito natural (cf. Carta 50 a J. Jelles, *in* SPINOZA, 2014, p. 218). O soberano só terá potência

¹⁶³ Nesse sentido, Espinosa também argumenta, após apresentar os fundamentos do melhor estado monárquico, que eles se aplicam ao estado monárquico que institui uma multidão livre (e não aquela que vivia sob o jugo de outrem), uma vez que “uma multidão que se habituou a outra forma de estado [*quae alii imperii formae assuevit*] não poderá, sem grande perigo de desabamento, remover os fundamentos tradicionais de todo o estado e mudar toda a sua arquitetura” (TP, Cap. 7, art. 26).

suficiente para impor leis enquanto essa potência seguir respaldada pelo consentimento comum, ou seja, enquanto essas leis seguirem percebidas como trazendo mais bem do que mal aos cidadãos. Ora, vimos que isso ocorre quando as leis se alinham aos costumes desses cidadãos. Significa isso então que esses costumes sempre definirão o que é melhor para uma cidade? A fim de responder a essa pergunta, vejamos, a partir da próxima subseção, em que medida poderá a razão auxiliar o soberano a prolongar a existência da república sobre a qual tem a incumbência.

4.1.3 Cultivar a mente: o consenso como pré-requisito para o desenvolvimento da razão

Espinosa abre o Capítulo 6 do TP enfatizando mais uma vez a origem passional da união entre seres humanos:

Dado que os homens [...] se conduzem mais pelo afeto que pela razão, segue-se que não é por condução da razão, mas por algum afeto comum que uma multidão se põe naturalmente de acordo [*naturaliter convenire*] e quer ser conduzida como que por uma só mente. (TP, Cap. 6, art. 1, grifo nosso)

Com efeito, o filósofo já havia identificado, no Capítulo 4, os afetos capazes de induzir o desejo pela vida comunitária:

uma esperança ou medo comuns, ou [o] desejo de vingar algum dano comum. Como, porém, o medo da solidão existe em todos os homens, porque ninguém na solidão tem forças para poder defender-se e reunir o necessário para a vida, segue-se que os homens desejam por natureza o estado civil, não podendo acontecer que eles alguma vez o dissolvam por completo. (TP, Cap. 4, art. 1, grifo nosso)

M. Chauí, em seu ensaio “Medo e Esperança, Guerra e Paz”¹⁶⁴ analisa o papel da esperança e do medo comuns no desejo de união. Nele, a autora examina a instituição da política apresentada no Escólio 2 da E4P37 como uma mudança que se dá em dois níveis. O primeiro deles é uma passagem da discórdia, fundamentada no Medo que todos têm de todos, à concórdia, fundamentada na Esperança dos benefícios da vida em sociedade. Já o segundo é uma espécie de ruptura marcada pela renúncia ao direito natural para que se entre no

¹⁶⁴ In *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa* (2011). As páginas indicadas referem-se à edição Kindle.

direito civil (cf. CHAUI, 2011, p. 191). O primeiro nível é possível porque a Esperança, “paixão derivada da alegria, é [ontologicamente] mais forte do que o medo, derivado da tristeza” (*ibid.*, p. 193), o que faz com que a Esperança dos benefícios sociais seja superior ao Medo do desejo de aniquilamento do outro, levando os homens a passarem da discórdia à concórdia (cf. *ibid.*, p. 194). Ademais, porquanto a razão é condizente com a conveniência entre os homens, acaba, em sua “astúcia”, por reforçar tal Esperança, constituindo, nessa medida, uma “mola invisível da cooperação entre humanos” (*ibid.*, p. 194). Ocorre que, em última instância, os cidadãos obedecem a sociedade pelo medo de suas punições. Mas, nesse caso, “o temor coletivo, ou o temor às ameaças da lei, se distingue do medo individual da morte e da solidão (ou a *communis miseria*), pois exprime o medo de perder a segurança.” (*ibid.*, p. 193). Todavia, observemos que esse medo só existe perante uma sociedade que garanta essa segurança, ou seja, esse medo é posterior (pelo menos logicamente) à definição, pelo consenso comum, do bem e do mal que fundamentam suas leis.

O segundo nível, a espécie de ruptura com a situação natural, também é, em última instância, fortalecida pela razão, que, visando ao enfrentamento da contingência, busca “reforçar o presente para que seja capaz de determinar o futuro” (*ibid.*, p. 197). Assim, se por um lado a imaginação nos leva a produzir concatenações de forma que as circunstâncias recebam uma espécie de necessidade, por outro lado essas concatenações “se apoiam tacitamente em *conexiones* necessárias, ainda que explicitamente ignoradas por nós” (*ibid.*, p. 197), mas sobre as quais pode apoiar-se a “astúcia da razão”. No entanto, “a ampliação das circunstâncias em nosso poder [o conhecimento das coisas pelas causas e a moderação das paixões] não muda a esperança em segurança senão quando estabelecemos os instrumentos de estabilização da temporalidade, ou seja, instituições políticas que estão e permanecem em nosso poder” (*ibid.*, p. 197). Nesse sentido, com base na virtude da *multitudo*, pela qual se define a paz, “podemos conceber a instituição do político simultaneamente como passagem (da discórdia à concórdia) e uma espécie de ruptura (o advento do novo¹⁶⁵ pela ação dos homens)” (*ibid.*, p. 199).

Em ambos os casos (passagem e espécie de ruptura), essa instituição foi respaldada pela operação da razão. Ainda que inicialmente implícita, observemos que a razão precisará

¹⁶⁵ O novo é a “instituição humana que age sobre o direito natural” (CHAUI, 2011, p. 201).

em algum momento se explicitar, uma vez que, para a compreensão da sociedade, “a chave do enigma encontra-se na definição de paz como virtude” (*ibid.*, p. 199). Mas, como lemos no TP, “a paz não é ausência de guerra, mas virtude que nasce da fortaleza de ânimo: a obediência, com efeito (*pelo art. 19, cap. II*), é a vontade constante de executar aquilo que, pelo decreto comum da cidade [*ex communis civitatis decretum*], deve ser feito” (TP, Cap. 5, art. 4, grifo nosso). Em uma palavra, se a compreensão da sociedade se encontra na definição de paz como virtude, depende da fortaleza de ânimo de seus súditos, ou seja, de que seus desejos sejam guiados pela razão (cf. Escólio da E3P59).

Os afetos de Medo e Esperança existentes em todos os homens mobilizam-nos a juntar suas forças e pôr-se naturalmente de acordo. Ainda que a razão seja capaz de “impulsionar” o desejo passional por união, a condução pela razão, isto é, a formação de ideias adequadas e a fortaleza de ânimo decorrente, não é condição necessária para que haja consenso comum, ainda que o seja para a obtenção da paz espinosana. De fato, ainda que o acordo natural a que os homens chegam em bases passionais possa ser impulsionado pela razão, *é a existência de um consenso fundamentando o estado civil que vai propiciar o desenvolvimento da razão*. Com efeito, já lemos no art. 15 do Capítulo 2 do TP que “os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente” (grifo nosso). Fora da sociedade, homens são incapazes de sobreviver e menos ainda de desenvolver sua racionalidade. Os homens auxiliam-se mutuamente, estabelecem direitos comuns e instituem o direito civil. Só assim encontram as condições para cultivarem suas mentes. Como resume Matheron (1988),

Não há nada de absurdo no fato de que a dinâmica das relações passionais inter-humanas conduza por si mesma a um estado de equilíbrio que, pelo menos em certa medida, permite o desenvolvimento da Razão. (p. 282)

O consenso comum, simultâneo à saída do estado natural, não depende do encontro de mentes em que a razão já foi cultivada. Como já observamos, é o consenso comum acerca do que é bom e do que é mau, e não os ditames da razão, que define o direito comum. Com efeito, notamos, tanto pela análise dos mecanismos passionais expostos na E3 em nosso segundo capítulo, como no exemplo do estado hebreu apresentado no TTP e discutido em nosso terceiro capítulo, a maneira pela qual o consenso comum pode emergir das paixões, embora seja possível demonstrar que sua motivação, o desejo de conveniência, encontre suas

raízes na razão (ainda que os homens não sejam cômicos disso). Pode-se concluir, portanto, junto com Matheron (1988), que

seria, portanto, errado atribuir a Espinosa a ideia de que a sociedade política é obra da Razão: se a Razão pudesse pôr seus desejos em execução, os homens concordariam espontaneamente, e o Estado seria inútil [cf. TTP, G73] [...] Se, conseqüentemente, a sociedade política deve surgir (e deve, pois ela é um fato), só pode surgir do jogo espontâneo e cego da vida inter-humana passional. [...] [Espinosa] insiste brutalmente, com toda sua força mesmo [*lourdement même*], no fato de que a Cidade é a resultante mecânica de uma pura relação de forças. (p. 287)

Similarmente, escreve Macherey (1997b):

é fato que os homens vivem espontaneamente atormentados pelas paixões, pelo menos em grande parte; e também é fato que vivem, mais ou menos bem ou mal, em sociedade e que estão longe de fazê-lo sob a direção da razão. É, portanto, nas condições da servidão passional que as sociedades se formam e continuam a existir. (p. 200, grifo nosso)

Segundo novamente Matheron (1988), “na ausência de certas condições externas, a razão nunca seria capaz de ultrapassar o limiar de invencibilidade a partir do qual ser-lhe-á possível orientar nossa conduta independentemente de todas as condições exteriores” (p. 546). Para o comentador, é o Estado Liberal, aquele cujas regras não foram fixadas pela revelação divina, “que atenua a virulência de nossas paixões nos obrigando a moderá-las ao longo do tempo [*les étaler dans le temps*] e nos fazendo imaginar o curso das coisas como necessárias” (*ibid.*, p. 546). Só então saberemos que nossa verdadeira natureza é compreender, e nos esforçaremos para utilizar as coisas ao nosso redor de modo a aumentar nosso saber, quando nossos impulsos passivos se farão *animositas* [Firmeza]. E assim, ao fim de um longo processo,

sabendo em que consiste realmente a semelhança de natureza que nos une aos outros homens, nos esforçaremos, façam eles o que nos fizerem, para ajudá-los a cultivar seu entendimento: a ambição apaixonada se tornará generosidade [cf. Escólio da E5P4]. (MATHERON, 1988, p. 551)

Da imagem de nossas semelhanças (e da decorrente imitação dos afetos) ao conhecimento verdadeiro do que temos em comum com outros homens (as noções comuns): eis o “árduo caminho” que a “razão ensina” (TP, Cap. 1, art. 5).

No entanto, se é verdade que o estado civil não pode ser obra da razão, ainda que por ela impulsionado, e sim pré-requisito para seu desenvolvimento, dois problemas se colocam.

O primeiro deles se refere aos fundamentos do Estado apresentados no Capítulo 16 do TTP. Nele, Espinosa afirma que “para viver em segurança e o melhor possível, [os homens] tiveram forçosamente de unir-se”. No entanto, só o conseguiram após “estatuir firmemente e acordar entre si que tudo seria regido apenas pelos ditames da razão” (TTP, Cap. 16, p. 237, G191), o que parece contradizer nossas conclusões anteriores.

O segundo problema se encontra no TP, no art. 3 de seu Capítulo 6, no qual Espinosa expressa a limitação do acordo natural afetivo, visto que “se a natureza humana estivesse feita de tal modo que aquilo que os homens mais desejassem fosse aquilo que é mais útil, não seria preciso nenhuma arte para a concórdia e a lealdade”, concluindo que,

porque a natureza humana é, manifestamente, constituída de modo bem diferente, o estado tem necessariamente de ser instituído de tal maneira que todos, tanto os que governam como os que são governados, queiram ou não, façam aquilo que interessa à salvação comum, isto é, que todos sejam levados, espontaneamente, ou à força, ou por necessidade, a viver segundo o que prescreve a razão. (TP, Cap. 6, art. 3, grifo nosso).

Devemos precisar, assim, o que significa “viver segundo o que prescreve a razão” e se tal modo de vida implica a formação de ideias adequadas na Mente de quem assim vive ou se homens podem viver segundo os ditames da razão ainda que disso não tenham consciência, visto que parece ser assim que os homens iniciam sua entrada no estado civil.

A primeira questão será tratada na próxima subseção (4.1.4 O consenso ‘racional’ no TTP), enquanto a segunda será abordada mais ao final deste capítulo, na seção “4.5 A racionalidade do consenso comum passional”.

4.1.4 O consenso ‘racional’ no TTP

No Capítulo 5 do TTP, antes de mostrar a importância das cerimônias na manutenção e consolidação do Estado dos hebreus, Espinosa discorre sobre a necessidade da sociedade dos homens, “não só porque nos protege dos inimigos, mas também porque nos poupa de muitas tarefas” (TTP, Cap. 5, p. 85, G73). Na medida em que “nem todos são igualmente aptos a tudo aquilo de que necessitam imprescindivelmente”, sozinho “ninguém teria a força e o tempo necessário se fosse obrigado a lavar, semear, ceifar, cozer, tecer, costurar e fazer

sozinho tudo o mais que é preciso para o sustento” (*ibid.*, p. 85, G73). E não se trata de uma questão de mera sobrevivência: sem a divisão do trabalho, tampouco poderiam desenvolver-se as “artes e ciências, que são também sumamente necessárias à perfeição da natureza humana e à sua beatitude” (*ibid.*, p. 85, G73) – a ideia de que, sem uma organização política, o aprimoramento da razão seria extremamente difícil, que destacamos no TP, já constava do TTP. De fato, o primeiro tratado político de Espinosa já nos informava que aqueles que vivem na barbárie “levam uma vida miserável e quase de animais e, mesmo assim, o pouco que têm, por miserável e rude que seja, só o conseguem através da cooperação mútua” (*ibid.*, p. 85, G73).

Entretanto, os homens não são por natureza constituídos de modo a desejar [*cupere*] somente o que ensina a reta razão, desejando coisas, na maioria das vezes, “unicamente por capricho e paixão [*ex sola libidine et animi affectibus*]” (*ibid.*, p. 85, G73), motivo pelo qual não se organizam em sociedade senão mediante o poder e a força [*imperio et vi*] e, conseqüentemente, mediante “leis que moderem e coíbam o desejo e os desenfreados impulsos dos homens [*hominum libidinem, atque effraenatum impetum*].” (*ibid.*, p. 86, G74). Conseqüentemente, a coordenação dos homens sujeitos às paixões requer a instituição de um estado suficientemente potente para impor leis que regulem seus apetites.

A instituição de tal estado será deduzida no Capítulo 16 do TTP. O ponto de partida é a apresentação da doutrina espinosana de direito natural, que, assim como vimos no TP, fundamenta-se na potência da natureza, da qual cada indivíduo é uma parte, de modo que “o direito de cada um estende-se até onde se estende sua exata potência” (TTP, Cap. 16, p. 234, G189). Destarte, vivendo sob o império unicamente da natureza, “tanto está no seu pleno direito aquele que ainda não conheceu a razão ou que ainda não contraiu o hábito da virtude e vive simplesmente pelas leis do instinto [*ex legibus appetitus*], como aquele que rege sua vida pelas leis da razão.” (*ibid.*, p. 235, G190).

Embora sejam os homens constituídos por noções comuns, objeto de conhecimento da razão, isso não parece suficiente para lhes impor uma conduta racional. “Pelo contrário, todos nascem para ignorar tudo e, antes que possam conhecer o verdadeiro modo de viver e adquirir o hábito da virtude, vai-se a maior parte da sua vida, ainda que tenham sido bem educados.” (*ibid.*, p. 235, G190). Assim como no TP, o direito instituído pela natureza, sob o qual todos nascem, “e sob o qual vive a imensa maioria, não proíbe nada a não ser o que

ninguém deseja [*cupit*] e ninguém pode: conflitos, ódios, cólera, ardis, seja o que for que o desejo [*appetitus*] sugira, nada disso lhe repugna.” (*ibid.*, p. 236, G190). As leis da natureza são muito mais amplas do que as da razão humana e, por isso, os homens são determinados a existir e a agir segundo “uma infinidade de outras leis, as quais contemplam a ordem eterna de toda a natureza, de que o homem é uma pequena parte” (*ibid.*, p. 236, G191). No entanto, são as leis da razão humana as que “só visam aquilo que é verdadeiramente útil e a conservação dos homens” (*ibid.*, p. 236, G190), motivo pelo qual é “incontroverso ser muito mais útil para os homens viverem segundo as leis e os rigorosos ditames da razão” (*ibid.*, p. 236, G191). Por isso, uma vida guiada pelos afetos (passionais) e, portanto, repleta de inimizades, ódios, cóleras e intrigas implica ansiedade e o esforço de “fazer tudo o que esteja em si para o evitar” (*ibid.*, p. 237, G191). Além disso, retomando o que fora apresentado no Capítulo 5, Espinosa afirma que “os homens, quando não se entreatam, vivem miseravelmente e que, quando não cultivam a razão, vivem escravos da necessidade” (*ibid.*, p. 237, G191).

Eis que então Espinosa apresenta a transição da miserável vida humana permeada por conflitos permanentes àquela em que vivem “em segurança e o melhor possível” (*ibid.*, p. 237, G191), a saber, quando se uniram, fazendo “com que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo [*ex vi et appetitu uniuscujusque*], mas pelo poder [*potentia*] e pela vontade [*voluntate*] de todos em conjunto” (*ibid.*, p. 237, G191). A questão é que, para explicar como isso foi possível, o filósofo logo em seguida parece abandonar a dificuldade existente na coordenação de homens submetidos aos afetos passionais – como se essa dificuldade mesma, assim como suas consequências nefastas para a vida humana, tivesse sido condição suficiente para que homens a superassem, decidindo, pelo menos por um momento, deixar de lado seus apetites idiossincráticos e agir de acordo com o que é verdadeiramente bom para todos:

Debalde, porém, tentariam [exercer coletivamente seus direitos], se não quisessem dar ouvidos senão ao instinto [*appetitus*], uma vez que, pelas leis do instinto, cada um é arrastado para seu lado. Por isso, tiveram de estatuir firmemente e acordar entre si [*pacisci debuerunt*] que [i] tudo seria regido apenas pelos ditames da razão (à qual ninguém ousa opor-se abertamente ainda assim não pareça demente), [ii] que refreariam o instinto sempre que ele sugerisse algo que redundasse em prejuízo de outrem, [iii] que não fariam a ninguém o que não quisessem que se lhes fizesse, e [iv]

que defenderiam, enfim, o direito do próximo como se se tratasse do seu. (*ibid.*, p. 237, G191, grifo e numerações nossos)

Antes de mais nada, notemos que embora a fórmula *consenso comum* não apareça na passagem acima, ela está de certa forma implícita nesse que é o primeiro passo da passagem do estado natural ao civil no TTP. Afinal de contas, os homens seriam incapazes de qualquer ‘acordo entre si’ caso não houvesse um consenso comum acerca dos termos desse acordo. Nesse sentido, novamente o consenso comum não poderia ser posterior, logicamente ao menos, à instituição do estado civil.

Contudo, diferentemente do que lemos no Escólio 2 da E4P37 e no Capítulo 2 do TP, os homens não instituíram suas leis baseados no que o consenso comum discernia como bom ou mau, mas acordaram que “tudo seria regido apenas pelos ditames da razão”. Tal assertiva não deixa de chamar a atenção, dada a propensão natural dos homens à discórdia, que caso não tenha sido suficientemente convincente nas linhas imediatamente anteriores, não o deixará de ser no capítulo posterior, no qual lemos que

quem tenha alguma experiência da sempre mutável índole da multidão [*multitudinis ingenium*] quase que desespera de o descobrir: porque a multidão não se rege pela razão, rege-se pelas paixões, tudo a atrai e deixa-se facilmente corromper, seja pela avareza, seja pelo luxo. [...] ninguém ignora a que crimes o descontentamento pela sua condição presente e o desejo de novas coisas, a cólera arrebatada, o desprezo pela pobreza, inspiram frequentemente aos homens e quanto essas paixões lhes invadem e agitam os ânimos. Obviar pois, a todos esses males, instituir um Estado em que não haja lugar para a fraude, organizar tudo, em suma, de forma que todos, seja qual for a sua maneira de ser, ponham o direito público acima dos seus interesses privados, aí é que está o problema [*hoc opus, hic labor est*]. (TTP, Cap. 17, p. 253, G203)

Como ânimos tão agitados, movendo-se frequentemente em direções contrárias, põem-se num acordo de que “tudo seria regido apenas pelos ditames da razão”? É verdade que mesmo essa racionalidade é posta em termos quase passionais (seguem-na para não parecerem dementes), mas, mesmo assim, parece apresentada como um lastro equilibrando paixões mais destrutivas.

Uma possibilidade de compatibilizar o trecho do Capítulo 16 do TTP com as passagens da *Ética* e do TP em que a instituição do *imperium* é deduzida seria a de interpretarmos que estabelecer as leis de acordo com o que o consenso comum discerne como bom ou mau é

algo condizente com os ditames da razão (mesmo que esse consenso comum não tenha sido motivado por uma percepção adequada de sua importância).

Como veremos com mais detalhes nas seções “4.2 A natureza da razão e os princípios de um consenso comum” e “4.3 O bem e o mal”, à razão humana, fundada nas noções comuns, cabe estabelecer apenas princípios gerais acerca do que é verdadeiramente útil ao homem. Em todo caso, não é além de princípios também gerais que o acordo apresentado no Capítulo 16 do TTP se estende; princípios esses que numeramos de [i] a [iv] na passagem destacada da p. 237, G191, e que mui sucintamente lidam com cada uma das dificuldades associadas à convivência entre humanos apresentadas nas passagens anteriores. Com efeito, se o pacto almeja que os homens “vivam em segurança e o melhor possível” (TTP, Cap. 16, p. 237, G191), deve visar apenas “aquilo que é verdadeiramente útil e a conservação dos homens” (*ibid.*, p. 236, G190), ou seja, que vivam “segundo as leis e os rigorosos ditames da razão” (*ibid.*, p. 236, G191), como em [i]. Ademais, para viver em segurança e o melhor possível, é preciso que os homens se entrem ajudem, caso contrário “vivem miseravelmente” (*ibid.*, p. 237, G191). Ora, uma vida guiada pelos afetos arrasta cada um para o seu lado e é, portanto, repleta de inimizades, ódios, cóleras e intrigas, o que implica ansiedade e o esforço de “fazer tudo o que esteja em si para o evitar” (*ibid.*, p. 237, G191). Esse esforço deve incluir, portanto, a moderação de afetos causadores de conflitos e, conseqüentemente, de apetites que redundem em prejuízo de outrem, como em [ii], ou que levem os homens a fazer a outros o que não querem que se lhes faça, como em [iii]. Finalmente, se o direito natural é algo que deve ser coletivamente exercido e determinado “já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto” (*ibid.*, p. 237, G191), o direito do próximo e o direito de cada um não mais devem distinguir-se totalmente, e devem ser defendidos como se fossem um só, como em [iv].

Em uma palavra, ao delinear os termos do pacto, Espinosa não foi além de princípios universais aplicáveis a qualquer sociedade em qualquer instante. Nada se afirmou de leis específicas a um povo ou outro, num dado momento ou em outro. Porque universais, esses princípios são racionais. Dada a impossibilidade (ou pelo menos grande dificuldade) de viverem isolados, o que aconteceria caso cada um ouvisse apenas a seu apetite e dado ainda que as comunidades humanas existem, forçosamente tiveram os homens que se unir, ou seja, estabelecer direitos comuns, e, nessa medida, viver segundo os ditames da razão, mesmo que

isso tenha sido motivado por paixões e mesmo que os homens que os estabeleceram não tivessem consciência de sua verdadeira utilidade.

Com efeito, a só existência de um acordo de que “tudo seria regido apenas pelos ditames da razão” (p. 191) não eliminou a possibilidade de conflitos: os signatários desse acordo não deixaram de ser homens e, portanto, reger-se pelos afetos, como Espinosa nos lembra no Capítulo 17. Isso posto, uma vez estabelecidos seus termos gerais, Espinosa apresenta, então, a condição mediante a qual “deve esse pacto ser estipulado, para que seja ratificado e duradouro” (*ibid.*, p. 237, G191, grifo nosso), a saber, o mesmo princípio que será usada para fundamentar a Sociedade no Escólio 2 da E4P37: “entre dois bens, escolhe-se aquele que se julga ser o maior, e entre dois males, o que pareça menor.” (*ibid.*, p. 237, G192). No entanto, imediatamente após a apresentação dessa “lei universal da natureza humana”, voltam as causas de eventuais conflitos: “sublinho que é aquele bem ou mal que parece ser o maior ou o menor, respectivamente, para quem escolhe, já que as coisas podem não ser necessariamente assim como ele julga” (*ibid.*, p. 237, G192). Em outros termos, ainda que todos igualmente abram mão de um bem na esperança de um bem maior e se abstenham de fazer um mal porque temem outro maior, o julgamento acerca das grandezas dos bens e dos males varia de acordo com a natureza de quem julga.

Os bens e males passíveis de determinação adequada pela finita Mente humana, seriam igualmente ordenados por todos que deles formassem ideias verdadeiras. Nesse caso, “todos, por desejo [*ex cupiditate*] daquele que é o maior dos bens, ou seja, a conservação do Estado [*Reipublicae conservandae*], observariam integralmente e com a máxima fidelidade os contratos [*pactis*] e manteriam, acima de tudo, a palavra dada, que é o mais forte baluarte do Estado” (*ibid.*, p. 239, G192). Todavia, nem a determinação desse que é o maior dos bens parece estar ao alcance de todos, porquanto “cada um deixa-se levar pelo seu bel-prazer [*a sua voluptate trahitur*] e, na maioria das vezes, tem a mente a tal ponto inundada pela avareza, a glória, a inveja, o ódio, etc., que não lhe fica o mínimo espaço para a razão” (*ibid.*, p. 239, G193). Dessa forma, não basta que os homens prometam fidelidade ao contrato social estipulado com base nos ditames da razão. A inconstância humana precisa ser dominada pela força. Assim, a condição para a estabilização dessa sociedade é que “cada indivíduo deve transferir para a sociedade [*in societatem*] toda a sua potência, de forma que só aquela detenha, sobre tudo e todos, o supremo direito de natureza, isto é, a soberania suprema, à

qual todos terão de obedecer, ou livremente ou por receio da pena capital” (*ibid.*, p. 239, G193, grifo nosso). Isso feito, estabelece-se uma Democracia, a qual “se define como a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente [*collegialiter*] o pleno direito a tudo o que estiver em seu poder” (p. 240, G193). Em suma, homens vivendo miseravelmente e sem condições de desenvolver sua razão, seguindo o desejo de se unirem para sair dessa situação, estabeleceram um pacto, tácita ou expressamente, de transferirem à sociedade “todo o poder de se defenderem, ou seja, todo o seu direito” (*ibid.*, p. 240, G193), instituindo assim um poder supremo [*summam potestatem*] que “não está sujeito a nenhuma lei e [ao qual] todos devem obediência em tudo” (*ibid.*, p. 240, G193) e a cujo arbítrio se submeteram por completo. Mais uma vez, ainda que não tenham tido consciência disso, no estabelecimento desse pacto que institui um poder supremo os homens seguiram os ditames da razão, pois “se não queremos ser inimigos do Estado [*imperii*] nem agir contra a razão, a qual recomenda que o defendamos com todas as nossas forças, temos de seguir absolutamente as ordens do poder supremo, por mais absurdas que elas sejam” (*ibid.*, p. 240, G194).

Vimos, em nosso segundo capítulo, como *o jogo desorientado das paixões* pode acabar se equilibrando na forma de *costumes comuns* que, por sua vez, baseiam o *consenso comum*. Ademais, é legítimo admitir-se que a lei de abstenção de causar dano por temor de um dano maior como moderadora dos afetos numa sociedade aplica-se sem a existência de castigos formais aplicados por um poder central, podendo surgir na forma de costumes como o ostracismo ou a exclusão do comércio e da vida social. Como já especulamos anteriormente neste capítulo, entre tais costumes pode ter emergido algum referente ao processo coletivo de tomada de decisões, institucionalizando um poder soberano e, com ele, as contravenções e suas punições, tornando-se um consenso comum. Nesse caso, uma decisão condizente com a razão – a de viver conforme tal consenso comum e, nessa medida, em concórdia – teria sido tomada por todos, ainda que cada um ignorasse a *verdadeira* utilidade do pacto.

Nesse sentido, Matheron (1988) ressalta como o *desejo passional* de saída do estado de natureza, fundado no medo, é compatível com a razão:

As exigências da razão, que caracterizam o homem como tal, são sentidas desde o estado de natureza, mesmo que só às vezes e sem vigor; por mais fracas que sejam, elas não deixam de reforçar o desejo passional de escapar do perigo da morte. Esse desejo passional, por si só, é suficiente para nos levar além do estado da natureza; e se ele não existisse, a sociedade política nunca seria instaurada. O desejo racional, por outro lado, não é nem suficiente nem necessário; mas, dado que ele existe, ele

oferece, apesar de tudo, um pequeno aporte à paixão, praticamente insignificante, mas não zero; ele deve, portanto, aparecer em uma narrativa completa. (p. 308, grifo nosso)

Nesse caso, o 'desejo racional' desempenharia papel semelhante à 'astúcia da razão' apresentada por Chaui (2011), o de impulsionador de um desejo passional condizente com a perseverança da vida humana em seu ser.

Questão que resta em aberto aqui é a maneira explícita como Espinosa afirma ter-se estabelecido o acordo entre os homens de que "tudo seria regido apenas pelos ditames da razão [*ex solo rationis dictamine omnia dirigere*]" (p. 191), ou seja, não apenas de ter sido o acordo condizente com a razão. Contudo, essa questão nos parece ter sido satisfatoriamente respondida por Matheron (1988), quando analisa a evolução da passagem espinosana do estado natural ao civil desde o TTP ao TP, passando pela *Ética*. Para o autor, a chave estaria na menção de que os homens *se reuniram num dado momento* para decidir conjuntamente:

Cada um, por sua própria conta, age de acordo com o sistema de valores que suas paixões lhes ditam, e esses sistemas se contradizem; mas quando todos se reúnem para alinhar suas atitudes, nenhum orador, durante uma discussão, ousaria se pronunciar contra os requisitos fundamentais da Razão [...], porque ele passaria por louco e atrairia a reprovação universal. [...] Portanto, não é a força de seus desejos racionais que incentiva os homens a se submeter à razão; é, antes, a ambição passional da glória, ou seu inverso negativo: o medo da vergonha. Mas o resultado, de fato, está em conformidade com a Razão. (p. 310, grifos nossos)

Com efeito, se a deliberação se refere à necessidade da união, os princípios de [ii] a [iv] apresentados na citação do Capítulo 16 do TTP (p. 237, G191) são inquestionáveis. A decisão fundamental é a de se unir, à qual ninguém poderia opor-se argumentando que apetites não devem ser refreados ainda que causem prejuízo a outrem, que fariam a alguém o que não quisessem que se lhes fizesse ou que deixariam de defender o direito do próximo como se se tratasse do seu – a não ser que estivesse louco. A discrepância entre a imagem de união e as imagens suscitadas por tal oposição seria evidente mesmo para aqueles que nunca tentaram desenvolver sua razão.

Mesmo que no TTP Espinosa ainda não defina explicitamente o direito do soberano pela potência da multidão, como virá a fazer no TP, já estabelece, no primeiro tratado, que seu limite é dado pela sua potência. Nesse sentido, as autoridades soberanas têm o direito de impor o que quiserem apenas enquanto detêm efetivamente o poder supremo, ou seja, enquanto possuem potência superior à dos demais. Assim, uma vez instituídos, "é

extremamente raro que os soberanos ordenem algo assim tão absurdo. A verdade é que têm todo o interesse, para se precaverem e conservarem o poder, em olhar pelo bem comum e conduzir tudo conforme os ditames da razão.” (TTP, Cap. 16, p. 240, G194). Por isso, “num estado democrático, são menos de rezear os absurdos: primeiro, por ser quase impossível que a maior parte de um conjunto de homens reunidos, se for um conjunto suficientemente grande, concorde com um absurdo.” (*ibid.*, p. 240, G194). No entanto, isso apenas se estiver estabelecido o consenso acerca da necessidade de regras comuns, ou mesmo sobre a formação de uma assembleia a decidir sobre isso, o que, mais uma vez, nos parece mais o resultado do estabelecimento de costumes fundamentados na imitação dos afetos do que em decisões racionais, ainda que as últimas possam impulsionar as primeiras. Matheron (1988) nota que o fato de esses homens terem se reunido para determinar a formação de uma sociedade não os torna plenamente racionais. Como já apresentamos, ainda que proclamem publicamente sua adesão à razão, retornam, uma vez separados, ao império das paixões que nunca cessaram de governá-los na prática. Convém, portanto,

transferir nossos direitos naturais a uma Autoridade soberana que, dispendo à vontade de todos os nossos poderes reunidos, terá a oportunidade de forçar todos a obedecer. [...] Assim, os homens, em um lampejo de lucidez, forjam as benéficas correntes que, a partir de então, os reterão de bom grado no caminho da Razão. (MATHERON, 1988, p. 311, grifo nosso)

O comentador nota, todavia, que essa solução que requer um ‘lampejo de lucidez’ nos homens só faria sentido se o Contrato Social correspondesse a um evento histórico, o que seria impossível determinar (cf. *ibid.*, p. 312). No entanto, argumenta que essa hipótese seria ainda válida caso tivesse a função de permitir a inteligibilidade não apenas da instauração passada do estado civil, mas também da aceitação presente e reinstauração permanente desse estado. Mas isso também o autor refuta: “se obedecemos às leis, não é, salvo exceções, porque recusamos um estado de natureza que mal imaginamos, mas porque esperamos recompensas e tememos punições” (*ibid.*, p. 313). Sendo assim, o Matheron indaga se “não valeria mais a pena renunciar a esse mito de origem e, na reconstrução da sociedade política a partir do estado de natureza, fazer intervir apenas as motivações passionais da vida inter-humana tais como elas se desenrolam todos os dias sob nossos olhos” (*ibid.*, p. 313). Ainda segundo o comentador, a teoria do Contrato Social apresentada no TTP poderia valer, no caso

de nossas sociedades atuais, para explicar como a percepção que um indivíduo tem da utilidade da vida social o leva a se submeter às leis. No entanto,

ela deixa de valer quando a transferência é a resultante mecânica de um simples equilíbrio de forças. Porque, então, esse equilíbrio de forças é a causa, e não é mais o efeito, de nossa alienação jurídica: abandonamos nossos direitos naturais porque somos forçados a obedecer a uma potência já constituída, enquanto, de acordo com a explicação anterior, encontrávamo-nos limitados a obedecer a essa potência, porque, de antemão, a havíamos criado quando abandonamos nossos direitos em seu favor. (*ibid.*, p. 314, grifo nosso)

É por haver uma potência constituída superior à de cada indivíduo que abandonamos parte de nosso direito natural ou é por abandonarmos parte de nosso direito natural que se constitui uma potência superior à de cada indivíduo? Matheron resolve essa questão lembrando que, mesmo na teoria apresentada no TTP há uma relação de forças anterior, dada pelos afetos de Medo e Esperança:

Esperança de se beneficiar da potência de nossos semelhantes, Medo dessa mesma potência quando suas intenções são maliciosas; a potência, sempre e em qualquer lugar, comanda tudo, seja a do soberano ou a de indivíduos que ainda vivem no estado da natureza. A explicação das relações de poder é, portanto, universal e unificadora. (*ibid.*, p. 314)

Por essa razão, conclui o comentador, é nessa direção que as próximas obras se encaminham¹⁶⁶. Com efeito, tanto na *Ética* como no TP, o conceito de pacto e o de uma deliberação acerca da instituição do estado civil é abandonado, como veremos a seguir.

4.1.5 Do pacto no TTP ao consenso comum na *Ética* e no TP

Acompanhemos, pois, como Matheron (1988) vê no Escólio 2 da E4P37 a transição entre a primeira concepção da passagem do estado natural ao civil, apresentada no TTP, e a última, desenvolvida no TP. Notemos que o foco da análise do comentador é, por um lado, a

¹⁶⁶ O comentador apresenta ainda uma possível compatibilização da teoria apresentada no TTP com as obras posteriores mediante quatro retificações: (i) privar a razão da função que nele desempenha; (ii) eliminar qualquer intenção consciente quer de se prometer, num dado momento, obedecer a uma lei comum, quer de se entronizar deliberadamente um soberano; (iii) suprimir qualquer referência a um evento histórico original, que, ainda que possível, não é nem necessário nem suficiente para a inteligibilidade da sociedade política; (iv) renunciar à concepção de uma transferência como abandono do Direito Natural. Segundo o autor, essas retificações, ainda que importantes, não contradizem expressamente a doutrina desse primeiro tratado. (cf. MATHERON, 1988, p. 328)

renúncia ao direito natural pelos indivíduos e, por outro, a maneira pela qual tal renúncia leva à instituição do direito civil. Sua análise, portanto, se diferencia, em certa medida, da nossa, que visa à compreensão da gênese do consenso comum. *No entanto, perceberemos como a questão do consenso comum está presente nas entrelinhas de Matheron, aplicando-nos para então explicitá-la e compará-la com as conclusões a que chegamos até agora.*

Num primeiro momento, Matheron compara os seguintes trechos do TTP e *Ética* que abordam as questões em tela:

TTP: “para viver em segurança e o melhor possível, [os homens] tiveram forçosamente de unir-se e fazer assim com que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto. [...] uma vez que pelas leis do instinto cada um é arrastado para seu lado,] tiveram de estatuir firmemente e acordar entre si que tudo seria regido apenas pelos ditames da razão.” (Cap. 16, p. 237, G191)

Ética: “para que os homens possam viver em concórdia e auxiliar uns aos outros, é necessário que cedam seu direito natural [*ut jure suo naturali cedant*] e tornem uns aos outros seguros [*se invicem securos reddere*] de que nada haverão de fazer que possa causar dano a outro [, o que é possível porque] nenhum afeto pode ser coibido a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser coibido, e cada um abstém-se de causar dano por temor de um dano maior.” (Escólio 2 da E4P37)

O comentador afirma que a doutrina apresentada no Escólio teria estrutura semelhante à do contrato social exposta no TTP, mas com 3 diferenças. A primeira refere-se à *função da razão*:

A razão não desempenha mais nenhum papel [...] desistimos de seguir nossos desejos socialmente nefastos para deixar prevalecer apenas aqueles que a coletividade não proíbe ou incentiva. [...] O contrato social, conseqüentemente, agora deve poder ser compreendido a partir do só jogo de nossas paixões. (MATHERON, 1988, p. 315, grifos nossos)

Notemos, antes de passar às próximas diferenças, que este é o trecho do livro de Matheron que mais se aproxima de nossa questão da gênese do consenso comum, ainda que apenas implicitamente. Pois os desejos que “a coletividade não proíbe ou encoraja” são aquilo que, nos termos do Escólio 2 da E4P37, o consenso comum discerne como bom (e aqueles que desistimos de seguir, o que discerne como mau). Dessa forma, a conclusão de Matheron pressupõe que o consenso comum, base do contrato social, origina-se nas paixões, em linha com o que vimos defendendo.

Isso posto, a segunda diferença refere-se ao *gradualismo* na *Ética* versus a *ruptura* apresentada no TTP. Matheron observa que na primeira, como resultado de um jogo de paixões, o contrato social não é mais o resultado de um compromisso formalizado e não há qualquer referência a um evento histórico que o tenha instituído. Como anota o autor, a expressão *se invicem securos reddere* [se tornem seguros uns aos outros – no caso, os homens, de não causarem danos uns aos outros] do texto da *Ética* é muito mais vaga que o *firmissime statuere et pacisci* [estatuir firmemente e acordar entre si – que tudo seria regido apenas pelos ditames da razão] que lemos no TTP. Assim, na *Ética*,

é preciso que, de uma forma ou de outra, os homens se tornem mutuamente seguros de suas benevolências futuras; mas não é dito que eles as prometam uns aos outros explicitamente: só conta o resultado, ou seja, a segurança quanto ao futuro. [... o Escólio] afirma simplesmente que, para que a cooperação seja possível, é preciso que a reciprocidade seja garantida, e que, para que ela seja garantida, a existência de um Estado forte é requerida; qualquer referência a um evento passado desaparece. (MATHERON, 1988, p. 316)

Podemos complementar a leitura de Matheron observando que, em vez de um certo evento ou de uma certa promessa como no TTP, há o consenso comum sustentando o *imperium* na *Ética*. Pois, segundo o Escólio 2 da E4P37, a Sociedade só pode garantir a segurança se reivindicar para si o direito de instituir leis e de firmá-las por ameaças. Mas essas leis, isto é, o julgamento do que é “bom ou mau”, “é discernido pelo consenso comum”. Na ausência de consenso comum, não há bem ou mal que valha para todos e os homens, inconstantes e variáveis, não poderão confiar uns nos outros. Mais uma vez, vemos o consenso comum acompanhar a entrada no estado civil, não sendo o produto de uma decisão de um soberano que a impõe sobre a multidão (ainda que, como já observamos, as decisões dos mais potentes pode ter tido um peso maior).

Nesse sentido, a produção da sociedade pode ser algo gradual, sendo que algumas chegam a consensos que as conduzem à longevidade, enquanto outras podem acabar desaparecendo por não terem sido capazes de coletivamente tomar decisões que sustentam a concórdia. Segundo Matheron (1988), “apenas sobrevivem os grupos humanos que, por acaso [*par hasard*]¹⁶⁷, tenham obtido sucesso em se constituir uma sociedade política: eles

¹⁶⁷ Sendo que o “acaso” nada mais é do que o ponto de vista do intelecto finito acerca de um resultado necessário, como ficará mais claro em citação da p. 318 do autor.

possuem o poder de se conservar”. Já não numa finalidade consciente, portanto, mas uma relação de forças sancionada pela seleção natural” (p. 317, grifo nosso). Estabelecendo essa relação de forças, mais uma vez vemos implícito o consenso comum na multidão.

Matheron descreve então a terceira diferença entre a *Ética* e o TTP. Enquanto neste a transferência do direito é o que gera a sociedade política, naquela é a *potência do estado* que pode, sozinha, impor-nos tal transferência: “o Estado, longe de ser intencionalmente produzido por nossa decisão de obedecê-lo, é força já dada da qual resulta essa decisão” (*ibid.*, p. 317). No entanto, e isso é algo que Matheron não explicita, essa força do Estado não existe, como vimos destacando, na ausência de consenso comum entre os cidadãos, consenso que, assim como a própria força do estado, se forma ao longo do tempo, a partir de costumes cujo fundamento, como sustentamos em nosso segundo capítulo, é a imitação dos afetos, mas que podem ser não apenas impulsionados pela razão, na medida em que esta condiz com o desejo de união, mas também aperfeiçoado por suas ideias adequadas, como veremos mais adiante neste capítulo. Em outros termos, a potência do Estado para impor a obediência é baixa se o consenso comum que a ampara é pouco disseminado. Mas, conforme se espalha esse consenso, maior a potência do Estado, pois é nele que se apoia o direito que a Sociedade reivindica para si, pelo qual se conserva (cf. Escólio 2 da E4P37). Com efeito, escreve Espinosa, “não pode ser concebido o pecado no estado natural, mas certamente no estado Civil, onde o que é bom ou mau é discernido pelo consenso comum e cada um tem que obedecer à Cidade”, e, como insiste mais à frente, “nada pode ser dito justo ou injusto no estado natural, mas certamente no estado civil, onde o que é deste ou daquele é discernido pelo consenso comum” (*id.*).

Na medida em que homens convivem e imitam afetos, chegam a consensos, que podem ou não receber a adesão de todos. Quanto mais esses consensos se espalham, tornando-se comuns, mais se convertem em regras comuns de vida. Na medida em que essas regras incluem o próprio processo de definição de regras e as ameaças a quem não as cumpre, a Sociedade encontra-se potente para “reivindicar para si o direito que cada um tem de se vingar e de julgar sobre o bem e o mal” e denomina-se uma Cidade [*Civitas*] (cf. *id.*). Como resume Matheron (1988),

os homens, na verdade, longe de se dilacerarem como uma análise do estado de natureza levaria a crer, cooperam mais ou menos pacificamente; se assim for, isso só

pode advir da renúncia ao seu direito natural e do fato de que, por isso, reina a confiança; e se os homens a ele renunciaram, isso só pode advir do fato de que o Estado existe. (p. 317)

Ainda segundo o comentador, uma solução geral se impõe:

no estado de natureza, sob a ação infinitamente variada de causas externas, todas as relações de força que o Entendimento Infinito pode conceber devem ser estabelecidas sucessivamente entre os homens; e, entre elas, aquelas que caracterizam os diferentes tipos de sociedade política também devem ser realizadas um dia ou outro; após o que, pelas razões apresentadas no Escólio 2, a seleção natural entra em ação e as conserva. (*Ibid.*, p. 318, grifo nosso)

No entanto, resta uma questão. Matheron se pergunta se seria possível precisar como configurações políticas estáveis poderiam surgir do caos que é o estado de natureza (cf. *ibid.*, p. 318). E é aí que o comentador inclui na análise o derradeiro Tratado de Espinosa. Para isso, primeiro o comentador nota que, no Escólio 2 da E4P37, a passagem do estado natural ao civil consiste em “abandonar um direito natural do qual nós dispúnhamos de início” (*ibid.*, p. 318). No entanto,

na sua última obra, Espinosa repudia claramente essa concepção. Nada demonstra isso melhor do que o art. 3 do capítulo 3. Por um lado, o Direito Natural subsiste na sociedade política: em qualquer circunstância, agimos sempre segundo nossos desejos individuais. Por outro lado, a transferência, se ainda assim pudermos chamar o fato de que alguns de nossos desejos são determinados pelos de outrem, não caracteriza de maneira nenhuma a instauração da sociedade política. (*Ibid.*, p. 318)

Podemos ir um passo além do que conjectura Matheron: não se trata apenas de o direito natural subsistir na sociedade política – na verdade, o primeiro dificilmente existe na ausência da segunda. Observemos que o comentador enfoca uma “passagem” do direito natural ao civil, enquanto em nossa leitura, principalmente do TP, o direito natural puro, ou seja, enquanto determinado apenas pela potência de cada um, é uma abstração, porquanto “é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade” (TP, Cap. 2, art. 15). Como argumentamos, isolados os homens raramente sobrevivem; convivem, portanto. E, ao conviverem, imitam afetos – incluindo desejos – e estabelecem costumes que guiam suas vidas: o direito de cada um é influenciado pelo dos demais e, nessa medida, já há direitos comuns. De fato, é assim que se encaminha o artigo 15 do Capítulo 2 do TP: “o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns”.

Com efeito, como já ressaltamos, é na transição do artigo 14 ao artigo 15 do Capítulo 2 do TP que implicitamente surge o consenso comum. A argumentação do Capítulo 3 do TP se efetua mediante a existência desse consenso, presumido desde o capítulo anterior. A instituição da cidade mencionada no artigo 3 do Capítulo 3 não é um evento histórico ou uma passagem, mas a constatação de que a convivência humana estabelece direitos comuns (cf. também TP, Cap. 1, art. 7). De fato, a redação deste artigo por Espinosa sugere uma continuidade, ou mesmo uma sobreposição, entre o estado de natureza e o civil:

por razão alguma é possível conceber que seja lícito a cada cidadão, por instituição da cidade, viver segundo o seu engenho, e, por conseguinte, este direito natural pelo qual cada um é juiz de si mesmo cessa no estado civil. Digo expressamente *por instituição da cidade* [*ex civitatis instituto*]. Com efeito, o direito de natureza de cada um (se atentarmos corretamente no assunto) não cessa no estado civil. (TP, Cap. 3, art. 3, grifos nossos)

Tanto num como noutro estado, o homem é conduzido pelo Medo ou pela Esperança. A diferença é que, por seu direito natural, age de acordo com aquilo que é causa de seu Medo ou de sua Esperança apenas. Já pelo direito civil, age de acordo com aquilo que é consensualmente definido como causas desses afetos, causas que são, em última instância, o Medo da punição da sociedade ou a Esperança de seus benefícios:

O homem, tanto no estado natural como no civil, age segundo as leis da sua natureza e atende ao seu interesse. O homem, sublinho, em ambos os estados, é pela esperança ou pelo medo que é conduzido a fazer [agir] ou a omitir isto ou aquilo. A principal diferença entre um e outro estado é que no estado civil todos temem as mesmas coisas e é idêntica para todos a causa de segurança e a regra de vida [vivendi ratio], o que certamente não retira a faculdade de julgar de cada um. (*ibid.*, grifos nossos)

No estado civil, há uma regra de vida consensual. Ainda que definida a partir de paixões, essa regra, na medida em que favorece a perseverança no ser de cada homem, é compatível com seu esforço individual enquanto definido pela razão (mais sobre isso na seção “4.5 A racionalidade do consenso comum passional”).

Embora Matheron tenha se concentrado na passagem do estado natural ao civil, o autor pôde concluir que não há *transferência* de poder a um soberano. Baseando-se no que escreve Espinosa no artigo 17 do Capítulo 2 do TP (“este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado”), comenta que a autoridade soberana é “ao mesmo tempo causa e efeito da disciplina coletiva” (MATHERON, 1988, p. 320). No entanto, para o

comentador, esses parágrafos são decepcionantes na medida em que não mostram como essas transições se efetuam (cf. *ibid.*, p. 320). Talvez porque, como vimos ressaltando, o autor não tenha dado a devida atenção ao papel do “consenso comum” no processo.

De qualquer forma, concordamos com Matheron quando escreve que:

Fica bem claro que a sociedade política não é obra da Razão, mas das paixões [cf. TP, Cap. 4, art. 1] [...]. Qual deve ser o ponto de partida de uma gênese do Estado na qual intervêm somente as relações de forças entre indivíduos passionais? Não pode ser nada além do que a teoria das relações humanas passionais. (cf. MATHERON, 1988, p. 320)

Com efeito, foi precisamente essa a teoria que fundamentou nossa análise da gênese dos costumes que, em última instância, fundamentam o consenso comum e, por isso, a existência do estado civil.

Um estado civil não precisa ter formalizadas todas as suas regras, nem ter um momento certo de origem, podendo ser simplesmente o resultado da acomodação de costumes aos quais todos aquiescem, e que, na medida em que é reforçado por todos, é decidido por todos. De qualquer forma, mesmo formalizadas, as regras de uma sociedade, porque fundadas no consenso comum, e não nos eternos ditames da razão, podem mudar conforme mudam os costumes. Até porque, no mais das vezes, essas regras terão que lidar com aspectos da vida em sociedade que dependem de suas circunstâncias; aspectos esses que são, por isso, mutáveis – algo sobre o que, como veremos a seguir, não cabe à razão dar a última palavra (até porque não há última palavra).

4.2 A natureza da razão e os princípios de um consenso comum

Conforme já anotamos, seja na *Ética*, seja no TP, Espinosa nunca propõe que aquilo sobre o que deve discorrer a legislação de uma nação específica num momento específico pode ser demonstrado pela razão. Em vez disso, o que ambas as obras ensinam é que o que é bom ou mau, isto é, o objeto das leis (ou do decreto comum) de uma Sociedade, deve ser discernido pelo consenso comum. Espinosa esclarece ainda, no Escólio 2 do E4P37, que a Sociedade não pode firmar a si própria ou suas leis pela razão, pois a razão não pode coibir afetos. No entanto, o que queremos abordar aqui é o não caber à razão definir o que é bom

ou mau por uma questão epistemológica, e não por limitações afetivas. Como exporemos nesta seção, por conta da natureza da razão humana, que não trata das coisas sob o aspecto da duração, o discernimento do que é bom ou mau e, portanto, do consenso comum, envolverá necessariamente a imaginação.

De fato, os homens, guiados ou não pela razão, só percebem a si mesmos ou aos corpos externos como existentes em ato pelas ideias das afecções do seu Corpo (cf. E2P23, 24 e 26), ideias essas que são necessariamente inadequadas enquanto referidas apenas à Mente humana (cf. E2P28). Em outros termos, os homens só são capazes de conhecer as coisas, enquanto elas duram, por sua imaginação e, portanto, inadequadamente (cf. E2P30 e 31). Com efeito, a razão humana só é capaz de conhecer as coisas ou bem pelas propriedades que possuem em comum umas com as outras (conhecimento de segundo gênero) ou em por suas essências singulares (conhecimento de terceiro gênero), sempre sob algum aspecto de eternidade. Sendo assim, a razão pode até determinar os princípios gerais daquilo que é necessariamente bom ou mau *em qualquer sociedade humana*. Mas não cabe a ela definir como se aplicam tais princípios *às especificidades desta ou daquela sociedade enquanto ela dura*. Nesse sentido, lemos ao final do Escólio 2 da E4P37 que “o justo e o injusto, o pecado e o mérito são noções extrínsecas, e não atributos que expliquem a natureza da Mente”, ou seja, que tais noções não estão eternamente inscritas nas Mentes de cada um dos homens. Em vez disso, variam enquanto duram as Mentes, devendo, portanto, ser elaboradas de acordo com suas circunstâncias. Com efeito, como vimos até agora sustentando, o consenso comum sobre o bem e o mal resulta de um equilíbrio passional, e não de uma dedução racional acerca do que é útil ou não aos homens, embora a razão possa impulsionar tal equilíbrio, uma vez que ele convém com o desejo de união entre os homens, esse sim eternamente inscrito nas Mentes, como detalharemos em breve. Vejamos, pois, como são tratadas essas questões no texto da E4.

Espinosa abre o Prefácio dessa parte da *Ética* com algo pouco comum em sua obra: uma definição a partir de uma limitação. Chama de Servidão “a impotência humana para moderar e coibir os afetos”, mediante a qual se torna a fortuna senhora do homem, “de tal maneira que é frequentemente coagido, embora veja o melhor para si, a seguir porém o pior” (ESPINOSA, 2015, p. 371); definição que já antecipa o que será demonstrado na E4P3, a saber, que “a força pelo qual o homem persevera no existir é limitada e é infinitamente superada

pela potência das causas externas”. Se a Servidão é condição a ser superada, é preciso entender as limitações de nossa Mente frente à incomensurável potência do restante da natureza para que possamos determinar como podemos moderar nossas paixões (cf. Escólio da E4P17). Até porque essa limitação está por trás da necessidade de união entre os homens, que, como vimos, sozinhos dificilmente sobreviveriam. Se não chegarem a um consenso comum, a engrenagem que transforma seres humanos em comunidades e propicia o desenvolvimento do intelecto, dificilmente alcançarão a liberdade. Com efeito, antes que sejam apresentadas as condições mediante as quais um estado civil pode ser instituído, é a impotência humana ante suas paixões que é destacada em nosso caro Escólio 2 da E4P37:

E se os homens vivessem sob a condução da razão, cada um possuiria [...] este seu direito [natural] sem nenhum dano para outro. Porém, como estão submetidos aos afetos (*pelo Corol. da Prop. 4 desta parte*), que de longe superam a potência ou virtude humana [...], por isso frequentemente são arrastados em direções diversas [...], e são contrários uns aos outros [...] quando precisam de auxílio mútuo. (Escólio 2 da E4P37).

Segundo o Corolário da E4P4, citado nessa passagem, “o homem está sempre necessariamente submetido às paixões, segue a ordem comum da Natureza e a obedece, adaptando-se a ela tanto quanto exige a natureza das coisas” (grifos nossos). O homem, enquanto parte da natureza, submete-se a paixões. No entanto, ainda que isso ocorra sempre e necessariamente, vemos no trecho destacado do Escólio 2 da E4P37, que apenas frequentemente (e não sempre) os homens são arrastados em direções diversas e são contrários uns aos outros. Com efeito, se homens que estão sempre submetidos às paixões fossem sempre contrários uns aos outros, não poderiam nunca convir e raramente sobreviveriam – o homem talvez nem existisse. Como já destacamos diversas vezes, é no registro das paixões que devemos encontrar os fundamentos do consenso comum. Todavia, não é somente por estarmos submetidos aos afetos que devemos atentar a esse registro, mas também porque há conhecimentos que não pertencem, por natureza, ao escopo de nossa razão, a saber, aqueles que se referem à duração das coisas. Outrossim, mesmo fora do escopo da razão, isto é, no escopo da imaginação, também encontramos limites, pois enquanto imaginamos conhecemos apenas as coisas que nos afetam (cf. Demonstração da E2P30) – e não a totalidade da ordem comum da natureza.

Nesse sentido, vemos a limitação de nosso saber marcar as Definições 3 e 4 da E4, nas quais Espinosa distingue aquilo que chama de coisas contingentes daquelas que chama de possíveis. Tais noções, inicialmente apresentados no Escólio 1 da E1P33 sem que fossem diferenciadas uma da outra, não são produtos da ordem das coisas em si, mas de um “defeito [*defectûs*] de nosso conhecimento”¹⁶⁸, a saber, a finitude de nossa imaginação, ou seja, o fato de não conhecermos toda a infinita rede de causas e efeitos existente na duração. De fato, Espinosa chama de contingentes “as coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção à só essência delas, nada encontramos que ponha necessariamente sua existência ou que necessariamente a exclua” (Definição 3 da E4). Ademais, são chamadas possíveis “as mesmas coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção às causas a partir das quais devem ser produzidas, não sabemos se estas são determinadas a produzi-las” (Definição 4 da E4). Justamente por não pertencerem à natureza das coisas é que Espinosa apenas as chama de contingentes ou possíveis. Somos nós que não encontramos nada na essência de uma coisa dita contingente que ponha ou exclua sua existência, e somos nós que não sabemos se uma causa é determinada a produzir algo que chamamos de possível.

Macherey (1997b) nos propõe que o mundo em que vivemos, segundo as dimensões de espaço e de tempo, é um mundo em que o necessário só se apresenta na forma de um possível realizado, “o que exprime o fato de que a relação de determinação causal é efetivamente produzida no lugar e no momento que lhe são atribuídos [*assignés*]” (p. 39, nota de rodapé). Nesse sentido,

o que separa aqui Espinosa de Kant é que, em seu ponto de vista, o intelecto é capaz de executar teoricamente uma síntese como essa, mesmo que tal síntese permaneça inacessível em termos práticos: nós podemos, em teoria, dominar [*maîtriser*] a realidade como ela é necessariamente em si, mas na prática lidamos apenas com fenômenos, isto é, com possível realizados ou à espera de o serem; e, conseqüentemente, o problema fundamental da filosofia seria o de reunificar esses dois pontos de vista, em vez de mantê-los rigorosamente separados. (*Ibid.*, p. 39, nota de rodapé, grifo nosso)

Finitos que somos, não temos acesso aos infinitos eventos que antecedem e sucedem cada acontecimento. Por isso, ainda que conheçamos a causa de um dado efeito,

¹⁶⁸ No Escólio 1 da E1P33 lemos que “uma coisa cuja essência ignoramos envolver contradição, ou da qual sabemos bem que não envolve nenhuma contradição e de cuja existência, contudo, não podemos afirmar nada de certo porque a ordem das causas nos escapa, tal coisa nunca pode ser vista por nós nem como necessária, nem como impossível, e por isso chamamo-la ou contingente ou possível.”

não temos uma certeza definitiva quanto a sua eficácia atual, o que nos leva a adiar a intervenção para o futuro [*différer l'intervention dans le futur*] e, portanto, a considerar a necessidade dessa causa condicionalmente, como uma eventualidade [*éventualité*] à qual ainda faltam, em parte, os meios de sua realização, mas que deverá realizar-se, ou ao menos poderá realizar-se, quando esses meios forem reunidos. [... Tal projeção do possível a partir de suas condições necessárias, impensável sob o ponto de vista divino,] na prática humana, que acontece aqui e agora, é inevitável. (*Ibid.*, p. 40)

Mesmo que sejamos capazes de saber verdadeiramente que tudo é necessário, não temos condições de *precisar* as causas e efeitos deste ou daquele evento singular. A razão humana enxerga o eterno das coisas: suas relações necessárias ou suas essências (cf. Corolário 2 da E2P44). Já o que dura, apenas imaginamos, de maneira necessariamente inadequada. E é por isso que imaginamos as coisas como contingentes e corruptíveis (cf. Corolário da E2P31). É verdade que, além de imaginarmos certas coisas como contingentes e outras como possíveis, imaginamos também algumas como necessárias (cf. E4P11). Mesmo assim, nossa apreensão da ordem comum da natureza não escapa ao registro da inadequação. A coisa contingente é *imaginada* sem uma imagem de causa; a possível é *imaginada* com uma imagem de causa que não sabemos se opera; e a necessária é *imaginada* com uma imagem de causa que sempre opera, de modo que a imaginamos sempre como existente (cf. Demonstração da E4P11).

Voltando ao nosso tema central, notemos que esse *modus operandi* da imaginação, que classifica as coisas como necessárias, contingentes ou possíveis, está diretamente ligado às condições de viabilidade de uma sociedade. Afinal de contas, homens inconstantes e submetidos aos afetos só podem tornar-se confiáveis mutuamente porque “cada um abstém-se de causar dano por temor de um dano maior”, desde que a Sociedade reivindique para si o poder de infligir esse dano maior, o que, como temos visto, depende da sua coesão, ou seja, do quão comum é o consenso entre os indivíduos que a formam. Quanto mais imaginar ser coesa a Sociedade, e conseqüentemente, imaginar que aquilo que a Sociedade definiu como lei efetivamente se aplica, tanto mais vividamente esse cidadão imaginará as punições à transgressão das leis, o dano maior, como necessárias. Alternativamente, o dano maior seria imaginado como contingente se um cidadão não pudesse imaginar sua causa, ou seja, se não imaginasse uma “Sociedade” com potência bastante para aplicá-lo (o que seria o caso no estado natural). Finalmente, seria imaginado como possível se a sua causa (a “Sociedade”)

fosse conhecida, mas não se as punições serão aplicadas ou não em todos os casos (o que seria o caso, por exemplo, numa Sociedade pouco coesa).

Que os acontecimentos futuros e passados sejam objetos apenas de nossa imaginação é algo que já foi tratado na E2, nas mesmas proposições que há pouco citamos para tratar da limitação de nossa Mente que a leva a imaginar as coisas como necessárias, possíveis ou contingentes (cf. E2P30 e 31 e Escólio da E2P44). E, talvez por ser a disposição temporal das coisas algo que pertence somente à nossa imaginação, os afetos para com as coisas passadas, presentes ou futuras não são exatamente definidos na Definição 6 da E4. Espinosa apenas nos remete, nessa definição, aos Escólios 1¹⁶⁹ e 2¹⁷⁰ da E3P18¹⁷¹. Em ambos, pode verificar-se que tais afetos se referem exclusivamente às imagens que formamos das coisas, ou seja, à nossa afirmação de suas existências como que presentes a nós, ainda que não nos estejam externamente presentes quando assim as imaginamos. Consequentemente, os afetos para com coisas passadas, presentes ou futuras são os mesmos, ainda que outras imagens que suprimam a existência dessas coisas possam atenuar os afetos a elas associados. Sendo assim, os afetos referentes às coisas passadas ou futuras serão mais ou menos intensos não porque sabemos que essas coisas não pertencem ao presente, e sim porque imaginamos outras coisas que afirmam ou negam sua presença, às quais correspondem outros afetos que reforçam ou atenuam os afetos associados às coisas passadas, presentes ou futuras. Seja como for, a distinção temporal das coisas, assim como os afetos a elas associados, refere-se ao registro da imaginação, e, portanto, estão associados a padecimentos e não a ações da Mente.

A razão, por outro lado, “percebe as coisas verdadeiramente, quer dizer, como são em si, isto é, não como contingentes, mas como necessárias” (Demonstração da E2P44), ou seja, “sob algum aspecto de eternidade” (Corolário 2 da E2P44), e não referidas a um momento ou

¹⁶⁹ Escólio 1 da E3P18: “Chamo aqui a coisa de passada ou futura enquanto por ela fomos ou seremos afetados [...] enquanto assim a imaginamos, nesta medida afirmamos sua existência, isto é, o Corpo não é afetado por nenhum afeto que suprima a existência da coisa. [...]”

¹⁷⁰ Escólio 2 da E3P18: “a Esperança é nada outro que a Alegria inconstante originada da imagem de uma coisa futura ou passada, de cuja ocorrência duvidamos. O Medo, ao contrário, é a Tristeza inconstante originada da imagem de uma coisa duvidosa. Além disso, caso a dúvida seja suprimida desses afetos, da Esperança faz-se a Segurança, e do Medo, o Desespero; a saber, a Alegria ou a Tristeza originadas da imagem de uma coisa que temíamos ou esperávamos.”

¹⁷¹ E3P18: “O homem, a partir da imagem de uma coisa passada ou futura, é afetado pelo mesmo afeto de Alegria ou Tristeza que a partir da imagem de uma coisa presente.”

outro. Por isso, “enquanto a Mente concebe as coisas pelo ditame da razão, é afetada igualmente, seja pela ideia de uma coisa futura ou passada, seja pela ideia de uma coisa presente”, como enuncia a E4P62. Com efeito, na demonstração dessa proposição, vemos que a Mente conduzida pela razão, ou seja, concebendo as coisas sob um aspecto de necessidade ou eternidade, é afetada pela mesma certeza (pela E2P43 e Escólio), seja a ideia de coisa passada, presente ou futura. A Mente concebe todas elas com a mesma necessidade, e é afetada pela mesma certeza de que são todas verdadeiras (pela E2P41), o que significa, pela Definição 4 da E2, que todas terão as propriedades da ideia adequada, conclui a demonstração.

Na medida em que as ideias que a Mente concebe guiada pela razão são verdadeiras, implicam que a Mente contempla a si própria e a sua potência de agir e, portanto, implicam a Alegria ativa, a Alegria de saber-se capaz de conhecer verdadeiramente, o Contentamento consigo mesmo, o qual, enquanto originado pela razão, é o mais elevado que pode dar-se (cf. E4P52; ver também nosso segundo capítulo). Esse é o afeto pelo qual a Mente é afetada enquanto concebe as coisas pelo ditame da razão, ou seja, enquanto é afetada pela mesma certeza, sejam essas coisas passadas, presentes ou futuras. Isso posto, “se nós pudéssemos ter um conhecimento adequado da duração das coisas, e determinar pela razão os tempos de existência delas, contemplaríamos com o mesmo afeto as coisas futuras e presentes”, ou seja, contemplaríamos essas coisas afetados pela mesma certeza, como vemos no Escólio dessa E4P62. Se esse fosse o caso, a Mente “negligenciaria necessariamente um bem presente menor em prol de um bem futuro maior e apeteceria ao mínimo aquilo que fosse um bem no presente, mas causa de algum mal futuro”. Afetada pelo mesmo Contentamento consigo mesmo, o afeto da certeza, ao contemplar bens ou males maiores ou menores, presentes ou futuros, a Mente escolheria sempre o que sabe certamente lhe ser o melhor¹⁷². Isso não é, contudo, possível, pelas razões que já apresentamos, a saber, que

¹⁷² As noções de bem e mal serão em breve objeto da Seção 4.3. Por ora, é suficiente lembrar o que já discutimos sobre isso quando da leitura, em nosso segundo capítulo, do Escólio da E3P39, no qual Espinosa escreve que “por bem entendo aqui todo gênero de Alegria e, além disso, o que quer que conduza a ela, sobretudo o que satisfaz a carência, seja ela qual for. Por mal entendo todo gênero de Tristeza, sobretudo o que frustra a carência”. Como ainda detalharemos, à exceção da Alegria ativa, todos os bens e males são afetos passivos, e, portanto, as ideias que deles formamos são ideias inadequadas dos efeitos dos encontros do homem com outros corpos na ordem comum da natureza, inadequadas justamente porque não conhecemos o conjunto infinito de causas que resultou em cada encontro e, portanto, em cada afeto, ou ainda, em cada ideia de bem ou mal.

nós não podemos ter da duração das coisas senão um conhecimento extremamente inadequado (*pela Prop. 31 da parte 2*), e só determinamos os tempos de existência das coisas pela imaginação (*pelo Esc. da Prop. 44 da parte 2*), que não é afetada igualmente pela imagem da coisa presente e da futura; donde ocorre que o conhecimento verdadeiro que temos do bem e do mal não é senão abstrato, ou seja, universal, e o juízo que fazemos da ordem das coisas e do nexos das causas, para podermos determinar o que no presente é bom ou mau para nós, é antes imaginário que real. (Escólio da E4P62, grifos nossos)

Voltando mais uma vez ao Escólio 2 da E4P37, lembremos que os homens, enquanto submetidos aos afetos, julgam por sumo direito de natureza o que é bom e o que é mau conforme o seu engenho. Ainda que se conduzissem pela razão, não poderiam discernir o que é bom ou mau senão de maneira abstrata, sendo que, para determinar o que lhes é, na duração, bom ou mau, teriam que recorrer a afetos associados a suas imaginações, que variam em cada homem conforme variam suas constituições e seus encontros com os demais corpos (cf. E3P57). Não é da natureza da razão discernir o que é bom ou mau coletivamente, a não ser por propriedades gerais. Por isso, num estado civil, é o consenso comum, e não os ditames da razão, que efetua esse discernimento (cf. Escólio 2 da E4P37).

Espinosa já nos havia alertado para essa dificuldade no TTP, ao nos lembrar que “os meios que servem para se viver em segurança e para a conservação do corpo residem sobretudo nas coisas exteriores a nós e, por isso, chamam-se dons da fortuna, porquanto dependem em boa parte da evolução de causas exteriores, as quais ignoramos” (TTP, Cap. 3, p. 47, grifo nosso). Num tom semelhante, como vimos em nosso capítulo anterior, questiona aqueles que não aceitam o fundamento da Escritura, apenas por ele não poder ser demonstrado matematicamente, “como se para orientar com prudência a nossa vida só admitíssemos como verdadeiro aquilo de que não temos nenhuma razão para duvidar, ou como se a maior parte das nossas ações não fossem extremamente incertas e cheias de risco!” (TTP, Cap. 15, p. 231-2, G187).

E o filósofo também voltará a essa questão no início do TP, limitando ainda mais o que podemos conhecer acerca do bem e do mal, mesmo enquanto definidos pela razão:

tudo aquilo que na natureza nos parece ridículo, absurdo ou mau, é assim porque só parcialmente conhecemos as coisas e ignoramos na maior parte a ordem e coerência de toda a natureza, e porque queremos que todas as coisas sejam dirigidas pelo que prescreve a nossa razão, quando aquilo que a razão diz ser mau não é mau em relação à ordem e às leis da natureza universal, mas unicamente em relação às leis da nossa natureza. (TP, Cap. 2, art. 8, grifos nossos)

Podemos conhecer adequadamente as propriedades que temos em comum com as coisas e as relações gerais de conveniência e contrariedade que as coisas mantêm conosco, mas nunca se uma coisa singular é boa ou má enquanto dura. Até porque nenhuma coisa singular é eternamente boa ou má. Como lemos no Escólio da E3P59, “ao fruirmos uma coisa que apetecíamos, acontece mui frequentemente que, por essa fruição, o Corpo adquira uma nova constituição pela qual seja determinado diferentemente e se excitem nele outras imagens de coisas”. É o caso da fruição de um alimento, após a qual “o estômago se enche e o Corpo é diferentemente constituído [e, assim,] a presença do alimento que apetecíamos será odiosa.”

Não que a razão nada tenha a dizer acerca do bem e do mal. Conquanto precisemos da imaginação para determinar se o que presentemente nos afeta é útil ou não, esses conceitos podem ser objeto de conhecimento certo, ainda que abstrato. É o que veremos na próxima seção.

4.3 O bem e o mal

Vejamos, pois, como Espinosa trabalha as noções de bem e mal na E4 e como podemos, a partir delas, interpretar a afirmação de que, no estado Civil “o que é bom ou mau é discernido pelo consenso comum” (Escólio 2 da E4P37). A chave de nossa leitura está logo no começo do Prefácio da E4, mais especificamente, quando Espinosa anuncia que demonstrará, nessa parte da obra, entre outras coisas, “o que os afetos têm de bom ou de mau” (ESPINOSA, 2015, p. 371, grifo nosso). O que esse anúncio nos indica é que esses vocábulos servirão primordialmente para avaliar a importância ética dos afetos humanos, isto é, o quanto favorecem ou obstam o alcance da suma felicidade, ainda que, em alguns casos que destacaremos, serão usados indistintamente para avaliar tanto os afetos como as causas externas desses afetos (mas apenas enquanto causas externas desses afetos).

O filósofo então nos alerta que o bem e o mal “não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas”, ou seja, não seguem apenas das essências das coisas, e sim são “modos de pensar ou noções que formamos por compararmos as coisas entre si” (*ibid*, p.

377). Dá-nos como exemplo a Música, que “é boa para o Melancólico, má para o lastimoso; no entanto, nem boa nem má para o surdo” (*ibid*, p. 377). Todavia, “porque desejamos formar uma ideia de homem que observamos como modelo da natureza humana, nos será útil reter estes mesmos vocábulos no sentido em que disse”, a saber, para qualificar os afetos ou, em certos casos, suas causas externas, em sua relação com a natureza de um homem abstrato, aquele que existiria caso pudesse ser causa adequada de todos os seus atos e cuja existência dar-se-ia, portanto, sem nada que a negasse, ou seja, com o máximo de realidade, ou ainda, pela Definição 6 da E2, com o máximo de perfeição¹⁷³.

Segue o Prefácio: “E assim, por bem entenderei, na sequência, o que sabemos certamente ser meio para nos aproximarmos mais e mais do modelo de natureza humana que propomos” (*ibid.*, p. 377), sendo mal o que certamente nos impede de reproduzir esse modelo. De acordo com a leitura que propomos, são bons *os afetos* que nos aproximam desse modelo, ou as causas externas desses afetos, e maus aqueles que dele nos afastam.

Adicionalmente, nas duas primeiras definições da E4, Espinosa qualifica ‘aquilo que nos aproxima do modelo de natureza proposto’ como ‘algo que nos é útil’:

Definição 1 da E4: “Por bem entenderei aquilo que sabemos certamente nos ser útil.”

Definição 2 da E4: “Por mal, porém, aquilo que sabemos certamente impedir que sejamos possuidores de um bem qualquer.”

Destaquemos ainda que, segundo essas definições, bem e mal são qualificações passíveis de conhecimento verdadeiro, ou seja, alcançáveis pela razão, isto é, pelos conhecimentos de segundo ou terceiro gênero. Ora, já sabemos que as coisas não são boas ou más em si, pois “uma e a mesma coisa pode ao mesmo tempo ser boa ou má e também indiferente” (ESPINOSA, 2015, p. 377). O entendimento do que é bom ou mau não se pode originar do conhecimento de terceiro gênero, ou seja, do conhecimento verdadeiro da essência de um afeto (ou de sua causa) apenas. Deve, portanto, referir-se às propriedades comuns entre os afetos (ou suas causas) e o modelo de natureza humana proposto, sendo, por conseguinte, objeto do conhecimento de segundo gênero. O conhecimento do bem e do mal é um conhecimento por noções comuns, e, portanto, um conhecimento das relações

¹⁷³ Alternativamente, poderíamos entender a natureza desse homem abstrato como um conjunto de noções comuns que seguem apenas da natureza humana. Sobre isso, ver Chauí, 2016, p. 441 – Capítulo 5, 1. A Abertura da Ética IV.

necessárias entre os afetos (ou suas causas externas, mas apenas, insistimos, enquanto causas desses afetos) e o modelo de natureza humana proposto. A análise do bem e do mal circunscribe-se, em última instância, a uma análise do que sentimos enquanto somos afetados, por nós mesmos ou por causas externas. Assim pode ser objeto de um conhecimento certo pela Mente humana: independentemente da rede infinita de causas e efeitos que culminou num dado afeto, as propriedades comuns entre esse afeto e o modelo de natureza humana permite dizer quando o primeiro é útil ou não ao segundo.

Reiteremos que, apesar de bem e mal só serem objetos de definição nessa E4, tais vocábulos já haviam sido introduzidos por Espinosa no Escólio da E3P39, proposição em que se apresenta a lei da natureza humana que, de acordo com o Escólio 2 da E4P37, permite que homens submetidos aos afetos possam tornar seguros uns aos outros; lei essa que estabelece que cada um abstém-se de causar dano por temor de um dano maior. No entanto, no Escólio da E3P39, bem e mal foram apresentados de maneira mais ampla, sem que fossem objeto de conhecimento verdadeiro. Lá, por bem era entendido “todo gênero de Alegria e, além disso, o que quer que conduza a ela, sobretudo o que satisfaz a carência, seja ela qual for”, e, por mal, “todo gênero de Tristeza, sobretudo o que frustra a carência”. Já na E4, algumas Alegrias poderão ser ditas más e algumas Tristezas, boas. De qualquer forma, esse Escólio da E3P39 já trazia bem e mal como conceitos relativos, julgados por cada um de acordo com seu afeto. Vejamos, então, em que medida esse conhecimento aparentemente idiossincrático e circunstancial da E3P39 se torna verdadeiro na E4.

4.3.1 Conhecendo o bem e o mal

Após as definições, a temática do bem e do mal é retomada na E4P8 (“O conhecimento do bem e do mal nada outro é que o afeto de Alegria ou de Tristeza enquanto dele somos cômnicos”, grifos nossos), em termos bem semelhantes aos usados no Escólio da E3P39 e, conforme o que fora indicado no Prefácio da E4, restrita aos afetos humanos.

A demonstração parte das Definições 1 e 2 da E4, e requalifica o que, no Prefácio, era “aquilo que nos aproxima do modelo de natureza proposto” e, nessas definições, “algo que nos é útil”, como sendo agora “o que serve à conservação de nosso ser”, ou, pela E3P7 citada

na demonstração, “o que aumenta nossa potência de agir”, a saber, o bem; por sua vez, o mal é o que obsta à conservação de nosso ser ou o que coíbe nossa potência de agir. Espinosa recorre então a suas definições de Alegria e Tristeza apresentadas no Escólio da E3P11 para afirmar que “enquanto percebemos que alguma coisa nos afeta de Alegria ou de Tristeza, chamamo-la de boa ou má” (grifos nossos). Ou seja, num primeiro momento, o que chamamos de boa ou má é a causa externa do afeto, mas apenas enquanto percebemos que ela nos afeta.

Ora, o que efetivamente percebemos não são os corpos externos, e sim nossas afecções por eles e os afetos de Alegria ou Tristeza associados a tais afecções. Implícita na demonstração da E4P8 está a E2P16, segundo a qual a ideia do afeto (que, pela Definição 3 da E3, nada é além da ideia da afecção do Corpo pela qual a sua potência de agir é aumentada ou diminuída) envolve necessariamente a natureza do corpo afetante, isto é, da causa externa da Alegria ou Tristeza, ainda que, pelo Corolário 2 da E2P16, essa ideia do afeto indique mais a constituição do nosso corpo do que a natureza do corpo externo que nos afeta. Assim entendemos como Espinosa passa, no momento seguinte da demonstração, da percepção da causa externa do afeto como boa ou má ao próprio afeto: são a mesma percepção (isto é, a ideia da afecção do Corpo pela causa externa). Com efeito, escreve o filósofo: “e por isso o conhecimento do bem e do mal nada outro é que a ideia de Alegria ou de Tristeza que segue necessariamente do próprio afeto de Alegria ou de Tristeza”. Pois a ideia que formamos da causa externa do nosso afeto é a ideia envolvida na ideia do afeto, sendo essa última (a ideia do afeto) a que efetivamente formamos, o que é confirmado pela menção à E2P22¹⁷⁴ na demonstração. Daí o fato de que, apesar de ter restringido o uso dos termos *bem* e *mal* para a análise *dos afetos*, Espinosa às vezes os usa para referir-se às causas externas dos afetos, como mencionamos no início desta seção: a ideia do afeto envolve a de sua causa externa¹⁷⁵.

Concluindo a demonstração, Espinosa afirma que a ideia do afeto “está unida ao afeto da mesma maneira que *Mente* está unida ao *Corpo* (*pela E2P21*), isto é (*como mostrado no Esc. da mesma Prop.*), esta ideia não se distingue do próprio afeto, ou seja (*pela Definição*

¹⁷⁴ E2P22: “A *Mente* humana percebe não somente as afecções do *Corpo*, mas também as ideias dessas afecções.”

¹⁷⁵ Um exemplo é a Demonstração da E4P29, em que lemos que “chamamos bem ou mal o que é causa de Alegria ou Tristeza”.

geral dos afetos), da ideia da afecção do Corpo, a não ser pelo só conceito”, de modo que temos consciência do afeto que sentimos, ou seja, o conhecemos.

Só formamos uma ideia de “bem” e de “mal” porque sentimos a variação na potência de agir de nosso Corpo e dessa variação formamos uma ideia. E, nesse sentido, quando percebemos o afeto em ato (isto é, quando estamos sendo afetados pelo corpo externo ou recordamos o afeto) conhecemos o bem e o mal, conhecimento esse que envolve a natureza da causa externa, no caso de um afeto passivo. O conhecimento do bem ou do mal é a ideia de um afeto, e, portanto, um conhecimento que adquirimos por experimentarmos a Alegria ou a Tristeza. E é isso que possibilita que um conhecimento, porque um afeto, possa coibir um afeto (cf. E4P7). Como resume Oliva (2016),

Um conhecimento é ele mesmo um afeto, o que abre possibilidades éticas enormes, visto que, sob este aspecto, ele poderá contrariar, e mesmo vencer, os afetos passivos. Para Espinosa, não há uma vitória meramente intelectualista sobre as paixões: a proposição anterior (EIV P7) mostrou que um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por outro afeto contrário e mais forte. Porém, ao fazer do conhecimento um afeto, Espinosa mostra que a moderação das paixões pode ser alcançada conforme avancemos no conhecimento dos nossos próprios afetos. (p. 274)

Esse é o tema central da E4P14 (“O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode coibir nenhum afeto, mas apenas enquanto é considerado como afeto”, grifos nossos). No entanto, essa proposição pode nos levar além. Ressaltemos que *o conhecimento verdadeiro do bem e do mal não é o discernimento dos objetos externos que nos são úteis ou não*. Pois, se o conhecimento do bem e do mal é o afeto de Alegria ou Tristeza enquanto deles somos cômicos, o conhecimento *verdadeiro* do bem e do mal deve ser uma ideia adequada que formamos desses afetos. Trata-se, assim, de um afeto que já abordamos em nosso segundo capítulo: por se tratar de uma ideia adequada, implica a contemplação da própria potência de pensar ou o Contentamento consigo mesmo originado da razão, a Alegria de contemplar-se produtor de conhecimento verdadeiro, que é obtida formando-se uma ideia adequada de qualquer afeto, a despeito do conhecimento da cadeia infinita de causas que o antecede. É um afeto ativo associado a uma ideia verdadeira que formamos de um afeto passivo. Nesse sentido, o conhecimento do bem e do mal, conforme exposto na E4P8, é a consciência passiva *de um afeto* alegre ou triste. Por sua vez, o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, como apresentado nessa E4P14, é uma ação: enquanto ideia adequada de um afeto, já não apresenta qualquer dependência da causa

externa para ser entendido. Trazendo aqui um tema que Espinosa desenvolve na E5, na medida em que somos capazes de entender a natureza dos afetos, somos capazes de formar uma ideia adequada de qualquer um deles¹⁷⁶. Independentemente da ordem de nossos encontros na natureza, podemos formar ideias de nossos afetos que são verdadeiras sempre.

Assim também é possível entender como podemos ter um conhecimento verdadeiro do bem e do mal enquanto esse conhecimento se reporta ao futuro (cf. E4P16) ou enquanto versa acerca de coisas contingentes (cf. E4P17), ainda que, como lemos na Demonstração da E4P16, uma coisa futura seja algo que apenas imaginamos e que, similarmente, uma coisa contingente seja também apenas fruto de nossa imaginação. Pois, ao imaginarmos algo futuro, somos afetados de Alegria ou Tristeza, e desse afeto podemos formar uma ideia verdadeira – esse seria o conhecimento verdadeiro do bem e do mal reportado ao futuro. Analogamente, podemos imaginar algo como contingente, disso seguir um afeto de Alegria ou Tristeza, afeto do qual podemos formar uma ideia verdadeira – eis o conhecimento verdadeiro do bem e do mal enquanto versa acerca de coisas contingentes.

É também sob tais diretrizes que lemos a E4P64 (“O conhecimento do mal é um conhecimento inadequado”). Sua demonstração parte do que foi demonstrado na E4P8, a saber, que o conhecimento do mal é consciência do afeto de Tristeza. Mas, como a Tristeza é uma passagem a uma perfeição menor (pela Definição 3 dos Afetos da E3), não pode ser entendida apenas pela essência do homem (pelas E3P6 e 7). É, portanto, pela Definição 2 da E3, uma paixão, que, pela E3P3, depende de ideias inadequadas, “e, conseqüentemente (pela E2P29), o conhecimento da Tristeza, a saber, o conhecimento do mal, é inadequado” (Demonstração da E4P64). Ora, se podemos formar uma ideia adequada de qualquer afeto (cf. Corolário da E5P4), isso é válido também para os afetos Tristes. E se formarmos uma ideia adequada sua, ele deixa de ser uma paixão¹⁷⁷. Como esclarece o Escólio da E5P18, “enquanto entendemos as causas da Tristeza, nesta medida (*pela Prop. 3 desta parte*) ela deixa de ser paixão, isto é (*pela Prop. 59 da parte 3*), deixa de ser Tristeza”. E, assim, o “conhecimento verdadeiro do mal”, que parece uma contradição em termos, é na verdade conhecimento

¹⁷⁶ É o que demonstra a E5P4 (“Não há nenhuma afecção do Corpo de que não possamos formar um conceito claro e distinto”), cuja demonstração apoia-se apenas na E2, ou mais especificamente, no conhecimento por noções comuns, conhecimento pelo qual, como já sugerimos, conhece-se o bem e o mal.

¹⁷⁷ Isto é objeto de demonstração da E5P3 (“O afeto que é uma paixão deixa de ser paixão tão logo formemos uma ideia clara e distinta dele”), fundamentalmente a partir das definições da E3.

verdadeiro do bem, enquanto consciência do afeto alegre que resulta do entendimento da Tristeza, ou seja, enquanto conhecimento das propriedades comuns de um afeto Triste, e não das causas específicas de um dado afeto Triste, causas essas que dependem da ordem comum da natureza, não abarcável pela Mente finita e, portanto, conhecidas apenas inadequadamente. A consciência do afeto de Tristeza não vem da certeza de que algo nos é mau (essa certeza, insistimos, não existe, uma vez que as coisas não são boas ou más em si), e sim da afecção mesma pela coisa má. Há algo de positivo mesmo numa ideia falsa (nesse caso, o fato de que nos afetou negativamente). Daí a possibilidade de compreendê-la verdadeiramente. Assim, o conhecimento verdadeiro do bem e do mal referido na E4P14 é sempre um afeto alegre. O conhecimento verdadeiro do mal é sempre uma ação, ainda que o conhecimento do mal, necessariamente inadequado, seja uma paixão.

Essa discussão está mais próxima de nosso problema do consenso comum do que parece. Pois sabemos que, de afetos seguem desejos, ou seja, esforços, ímpetos, apetites e volições, sendo que o Desejo pode ser dito a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer algo por uma dada afecção sua qualquer (Definição dos Afetos 1). E se esse Desejo se refere à Mente enquanto age, isto é, enquanto entende, então é um tipo de Fortaleza, que pode ser distinguida em Firmeza, o Desejo pelo qual cada um se esforça para conservar o seu ser pelo só ditame da razão, e em Generosidade, o Desejo pelo qual cada um se esforça em favorecer os outros homens e uni-los a si por amizade pelo só ditame da razão (cf. Escólio da E3P59). Do conhecimento verdadeiro do bem e do mal segue a Alegria ativa, e dessa Alegria segue o Desejo não só de se conservar segundo o que dita a razão, mas também o desejo de criar uma comunidade de amigos que se guiam pela razão, que, como analisaremos à frente, implica o Desejo de propagar a Alegria ativa. Veremos, ao tratar da demonstração alternativa da E4P37, que tal propagação reforça a Alegria de quem a propaga, podendo torná-la mais resistente a afetos passionais, num processo que será importante para a estabilização do consenso comum ora originado por um equilíbrio de paixões.

Para isso, primeiro verifiquemos que essa Alegria ativa e a Firmeza que dela segue, na medida em que dependem apenas da potência daquele que as experimenta, são frágeis ante

a incomensuravelmente maior potência do restante da natureza (cf. E4P3¹⁷⁸), o que é demonstrado pela E4P15 (“O Desejo que se origina do conhecimento verdadeiro do bem e do mal pode ser extinto ou coibido por muitos outros Desejos que se originam de afetos com que nos defrontamos”). Daí uma leitura para o famoso adágio, já citado, ainda que indiretamente, no início do Prefácio da E4, e repetido explicitamente, no Escólio da E4P17, segundo o qual os homens frequentemente são coagidos, embora vejam o melhor para si, a seguir, porém, o pior. Tomando-o em nosso contexto de formação de costumes e do consenso comum, podemos pensar que mesmo um homem que se esforça para guiar-se pela razão, enquanto em meio a homens submetidos a afetos, estará necessariamente sujeito a imitar os desejos dos demais. Ainda que seja capaz de discernir o que lhe é certamente útil, pode seguir o que não é, se um mal for comumente desejado por homens submetidos aos afetos e que o circundam, pois a potência do conjunto desses homens padecentes cujo Desejo será imitado pode ser superior à do homem que, sozinho, raciocina. Se houver numa comunidade um costume amplamente propagado, ou mesmo um consenso comum, sustentando um Desejo que é triste para alguns, esse Desejo poderá ser, não obstante, difundido mesmo entre aqueles que, por sua só essência, não o desejariam. O homem que tenta se guiar pela razão será constantemente tentado a emular tal desejo, ainda que não concorde com ele - a comunidade de homens submetidos aos afetos, na medida em que compartilha um costume comum, torna-se uma causa externa tanto mais potente que o homem racional quanto mais forem aqueles que aderem a esse costume. Por outro lado, se aquele que se guia pela razão junta-se a outros de mesmo comportamento, podem constituir uma causa externa mais potente do que um homem sozinho submetido aos afetos. O esforço em propagar comportamentos racionais, a Generosidade, é também um esforço para que o próprio homem racional possa manter-se racional. Assim como a emulação dos desejos passionais fora chave para explicação da gênese dos costumes passionais, também será a imitação dos afetos ativos indispensável no embasamento da hipótese de racionalização do consenso comum, como exporemos nas próximas seções.

¹⁷⁸ E4P3: “A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é infinitamente superada pela potência de causas externas.”

De acordo com a E4P19, “cada um, pelas leis de sua natureza, necessariamente apetece ou tem aversão ao que julga ser bom ou mau”, ou seja, cada um se esforça por algo que julga bom porque julga que isso o alegra. Não consentimos ao bem ou ao mal apenas pelo conhecimento de, digamos, um código moral. Como lemos no Escólio da E4P20, “ninguém, portanto, a não ser vencido por causas externas e contrárias à sua natureza, negligencia apetecer o seu útil, ou seja, conservar o seu ser”. Segundo Macherey (1997b), essa regra natural seria a base de todos os comportamentos humanos, de modo que seja, de partida, descartado que uma ética possa definir suas orientações sem levá-la em conta:

[essa regra] se enuncia literalmente segundo a forma de um princípio de prazer [...]: fazer tudo o que parece bom, porque isso parece levar a uma expansão da potência de agir [...] Isso é de certa forma o direito natural de cada um, em virtude do qual cada um faz o que o agrada, e não faz o que o desagrada. (p. 133, grifo nosso)

Lembremos ainda que, segundo a política espinosana, “o direito de natureza de cada um [...] não cessa no estado civil” (TP, Cap. 3, art. 3). O cumprimento das leis por um indivíduo não segue do mero conhecimento das leis: um cidadão se esforça por cumpri-las porque de alguma maneira julga que isso é bom, ou seja, que é causa de Alegria (ou de afastamento de uma Tristeza). E, assim, fazemos nosso o consenso comum porque julgamos que isso nos é bom, ou seja, nos alegra, ou porque julgamos que não fazer isso, isto é, negar o consenso comum, nos é mau, ou, o que é o mesmo, nos entristece. Podemos discordar do consenso comum quanto a certo julgamento do que é bom ou mau, ou seja, podemos julgar mau algo que o consenso comum discerne como bom. No entanto, divergir do consenso comum pode ser um mal maior, dado o medo das punições que tal divergência pode acarretar e, por isso, julgaremos ser bom seguir o que dita o consenso comum e nos esforçaremos por isso.

Além de lidar com o caráter afetivo do conhecimento do bem e do mal, verdadeiro ou não, Espinosa desenvolve, ainda na E4, suas propriedades gerais – essas sim necessárias e demonstráveis geometricamente. Trata-se, nos termos do Escólio da E4P62, de expor o conhecimento abstrato, ou seja, universal, que temos do bem e do mal.

4.3.2 O sumo bem da Mente

A apresentação desse conhecimento fundamenta-se na definição espinosana de virtude humana, que equivale à de potência, isto é, “a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem o poder de fazer algumas coisas que só pelas leis de sua natureza podem ser entendidas” (Definição 8 da E4). Trata-se, pelas Definições 1 e 2 da E3, da essência ou natureza do homem enquanto tem o poder de agir.

Para um homem, agir por virtude, isto é, fazer apenas o que pode ser entendido só pelas leis de sua natureza, é o auge da busca pelo próprio útil, isto é, da conservação de seu ser (cf. E4P20). Se um homem é dito agir, é porque age sob a condução da razão a fim de buscar o próprio útil (cf. E4P24), pois “agimos apenas enquanto entendemos” (cf. Demonstração da E4P24). Apenas enquanto entendemos somos internamente determinados; e enquanto entendemos, nos alegramos e desejamos tanto ser firmes como generosos (cf. Escólio da E3P59). Dessa forma, ainda que por virtude busquemos apenas o que nos é útil, essa não é de maneira nenhuma a base de uma ética egoísta, pois, como exporemos, nada mais útil para um homem que se guia pela razão do que outro homem assim também determinado. De qualquer forma, mesmo que ainda precisemos entender melhor como a virtude leva à generosidade, já sabemos que a primeira é o fundamento da segunda. Como antecipa Macherey (1997b),

o verdadeiro interesse de cada um é de se unir a outras pessoas na perspectiva de uma exploração comum das diversas disposições individuais, desde que elas correspondam a forças suscetíveis de se adicionar, com vistas à constituição de uma potência maior que é a da comunidade. (p. 137)

É do interesse de cada um combinar suas forças, isto é, unir-se aos outros homens por amizade pelo só ditame da razão (cf. Escólio da E3P59), e assim formar um indivíduo mais potente, isto é, com mais “direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho” (TP, Cap. 2, art. 13). No entanto, porquanto nem todos se guiam pela razão o tempo todo, essa combinação de forças humanas acaba se dando de diversas maneiras, resultando em composições mais ou menos potentes, como veremos em breve.

Se agíssemos sempre por virtude, buscaríamos sempre maximamente nosso útil. No entanto, os afetos nunca nos abandonam e o conhecimento racional é abstrato. Enquanto inseridos na ordem comum da natureza, não sobreviveríamos sem a imaginação – ainda que

sem ela possamos ser (e efetivamente sejamos) eternos. Como então nos servimos da razão na prática?

O escopo prático do conhecimento racional começa a ser deduzido na E4P26, que demonstra que “tudo aquilo que nos esforçamos pela razão [*ex ratione*] nada outro é que entender, e a Mente, enquanto usa a razão, nada outro julga ser-lhe útil senão o que conduz a entender” (grifos nossos). Mas entender nada mais é do que ser causa adequada de suas ideias, de modo que tudo aquilo pelo que se esforça a Mente enquanto tem ideias adequadas é ter outras ideias adequadas. Ademais, sabemos que a Mente, internamente determinada, não se esforçará por algo que não lhe seja verdadeiramente útil. Logo, esforçar-se-á apenas pelo que a conduz a entender, tudo que pode saber com certeza lhe ser bom, como demonstra a E4P27¹⁷⁹.

Abramos aqui um parêntese para destacar a importância da *certeza* nessa E4P27 ao demarcar claramente o que pode a razão. Como discutimos ao final de nosso segundo capítulo, a Alegria ativa tem como causa apenas o próprio indivíduo (é sempre uma forma de Contentamento consigo mesmo), que, enquanto internamente determinado, é sempre e necessariamente bom a si próprio (cf. E3P4). Já na Alegria ou na Tristeza passiva, a bondade ou maldade da causa externa é circunstancial, não podendo ser discernidas com certeza. O que é possível, e que Espinosa faz a partir da E4P41, é avaliar a bondade dos afetos, *abstraindo-os de suas causas externas pontuais*, o que, em última instância, corresponde a avaliar apenas o que segue no homem de um encontro com causas externas. Com efeito, no Escólio da E5P10, os exemplos de aplicação da “reta regra de viver” às “coisas particulares que frequentemente se apresentam na vida” referem-se à moderação dos afetos (aquilo que acontece ‘dentro’ da Mente e Corpo quando nos defrontamos com causas externas). É o caso, por exemplo, de vencer o Ódio com Amor ou Generosidade: a ação está em, pela compreensão dos afetos, impedir que o Ódio alheio desencadeie o Ódio recíproco, de modo que nos alegremos e possamos reagir com Amor – ainda que a reação específica ou os efeitos específicos dessa reação não possam ser detalhados, o efeito geral, a saber, a transformação do Ódio alheio em Amor, pode ser conhecido com certeza. Os afetos podem ser

¹⁷⁹ E4P27: “Nada sabemos ao certo ser bom ou mau senão o que deveras conduz a entender ou o que pode impedir que entendamos.”

adequadamente conhecidos por aquilo que têm em comum, mas esse conhecimento não se expande às particularidades de cada afeto na duração.

E aqui se fecha nosso parêntese, e concluamos a dedução do escopo prático da razão a partir daquilo que vimos nos ser ao certo útil: entender. Sendo assim, conhecer tudo que seja inteligível, isto é, toda a natureza, ou seja, Deus, é o máximo que a Mente pode desejar. Conhecer Deus é o sumo bem da Mente (cf. E4P28). A questão que fica, no entanto, é: o que deveras conduz ao entendimento? E, tendo em vista o foco desta tese, como o acordo com outros homens se envolve com essa questão? É o tema da próxima seção.

4.4 Conveniência

Espinosa inicia o Escólio da E4P18 dando por concluída a tarefa de explicar “as causas da impotência e da inconstância humanas e por que os homens não observam os preceitos da razão.” Entre tais causas, debatidas nas 18 proposições anteriores, destaquemos a incomensurabilidade da potência de cada homem vis-à-vis a do restante da natureza (cf. E4P3). Como já expusemos, o Desejo oriundo da razão de um homem tem sua força limitada pela potência desse mesmo homem, que pode não fazer frente à potência de causas externas que lhe sejam contrárias. Assim, considerando a inevitabilidade do padecimento humano, mesmo o homem que busca guiar-se pela razão terá seus desejos em alguma medida passivamente determinados (cf. E4P4 e Corolário da E4P4). No entanto, já sabemos que os homens normalmente não vivem sozinhos – dificilmente sobrevivem nessa condição (cf. TP, Cap. 2, art. 15) –, pelo que acabam juntando-se e formando costumes e um estado civil (cf. TP, Cap. 1, art. 7). E, juntos, “podem mais, e conseqüentemente têm mais direitos sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quanto mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos” (TP, Cap. 2, art. 13). A impotência dos homens frente ao restante da natureza é algo que pode ser mitigado, desde que esses homens estreitem relações, ou seja, ajam de acordo com o consenso comum (cf. TP, Cap. 2, art. 16).

O Escólio da E4P18 apresenta a *situação limite* em que pode dar-se essa composição de potências humanas: “se, por exemplo, dois indivíduos que têm exatamente a mesma natureza se unem, compõem um indivíduo duplamente mais potente que cada um em

separado” (grifo nosso). É uma situação apenas teórica, uma vez que a essência ou natureza de cada indivíduo é singular, além de estar sempre necessariamente submetida a modificações que envolvem causas externas que afetam cada um desses indivíduos de maneira distinta a depender de suas constituições, e, portanto, seja enquanto eternas, seja enquanto duram, isto é, enquanto inseridas na ordem comum da natureza, as essências de diferentes indivíduos nunca são exatamente a mesma. De qualquer forma, mediante tal referencial teórico, segue o Escólio: “nada, pois, mais útil ao homem do que o homem”. Esse referencial orienta o que seria a melhor opção para cada homem na condução de suas vidas:

Nada, insisto, os homens podem escolher de preferível para conservar o seu ser do que convir todos em tudo de tal maneira que as Mentes e os Corpos de todos componham como que uma só Mente [*unam quasi Mentem*] e um só Corpo, e que todos simultaneamente, o quanto possam, se esforcem para conservar o seu ser, e que todos busquem simultaneamente para si o útil comum a todos¹⁸⁰. (Escólio da E4P18, grifo nosso)

Mesmo que, enquanto inseridos na ordem comum da natureza, não possam fazer essa escolha, isto é, não tenham potência suficiente para escolher convir totalmente, fica esse apelo à formação de um consenso comum segundo o qual todos ajam como que guiados por uma só Mente, porque isso é o que mais pode beneficiar a todo e qualquer homem. Como as proposições seguintes irão demonstrar, a conveniência total entre os homens, tendo em vista o sumo bem almejavél por uma Mente humana, é o que mais propicia o avanço do entendimento, e, conseqüentemente, o conhecimento de Deus. Se todos os homens fossem sempre guiados pela razão, isso seria simples de alcançar, pois “os homens governados pela razão, isto é, os homens que buscam o seu útil sob a condução da razão, nada apetezem para si que não desejem também para os outros, e, por isso, são justos, confiáveis e honestos” (*ibid.*).

Isso posto, entendemos que o Escólio não apresenta a conveniência de homens guiados pela razão como condição de viabilidade da vida em Sociedade, e sim, que indica que do só esforço individual de perseverança no ser, ou seja, da só essência de todo e qualquer indivíduo, necessariamente segue a utilidade do favorecimento mútuo inter-humano. Em

¹⁸⁰ Mesmo nessa situação ideal, as Mentes dos homens que em tudo convêm formam *como que* uma só Mente. Como debatemos em nosso segundo capítulo, mesmo ideias adequadas precisam ser comunicadas com o uso de signos extensos, ou seja, indiretamente, e envolvem, nesse processo de comunicação, ideias inadequadas e padecimento.

outros termos, o Escólio enuncia que a conveniência entre os homens é algo que a razão prescreve, como será demonstrado nas proposições seguintes. Como conclui o Escólio, a *busca pelo útil é o fundamento* não só da *virtude*, mas também da *piedade*, que será um pouco mais à frente definida como “o Desejo de fazer bem que é engendrado por vivermos sob a condução da razão” (Escólio 1 da E4P37). É nesse sentido que examinaremos as proposições de 29 a 37 dessa quarta parte da *Ética*, que desenvolvem o conceito de conveniência, culminando em nosso Escólio 2 da E4P37, onde, já sabemos, o consenso comum é mencionado pela primeira vez nessa obra.

4.4.1 Comunidade e conveniência

Na E4P29¹⁸¹, Espinosa apresenta a condição mediante a qual algo pode nos afetar de modo a aumentar ou diminuir nossa potência, ou seja, ser-nos bom ou mau: é preciso que tenha algo em comum conosco. A demonstração se fundamenta na E2P6, proposição que exclui a possibilidade de causalidade cruzada entre modos de diferentes atributos divinos, deixando claro que uma coisa singular tem algo em comum conosco quando é modificação de um atributo do qual nós mesmos somos modificação (Pensamento e Extensão), sendo que têm uma natureza inteiramente diversa da nossa os modos dos demais atributos de Deus. Em uma palavra, apenas modos do Pensamento e da Extensão podem nos alegrar ou entristecer.

Antes de passarmos à próxima proposição, lembremos que a *comunidade* entre corpos já havia sido abordada na E2, mas sem ser claramente diferenciada da *conveniência* entre eles. Com efeito, o Lema 2 da Pequena Física enuncia que “todos os corpos convêm em algumas coisas”, e sua demonstração afirma que “todos os corpos convêm em que envolvem o conceito de um só e o mesmo atributo” – aquilo que a E4P29 trata como comunidade, esse Lema trata como conveniência. Além disso, a *conveniência entre todos os corpos* enunciada no Lema 2 é, mais à frente, no Corolário da E2P38, usada para justificar a existência de *noções*

¹⁸¹ E4P29: “Uma coisa singular qualquer cuja natureza seja inteiramente diversa da nossa não pode favorecer nem coibir nossa potência de agir e, absolutamente, nenhuma coisa pode ser-nos boa ou má a não ser que tenha algo em comum conosco.”

*comuns a todos os homens*¹⁸². Em suma, se, por um lado, na E4P29 “possuir algo em comum” parece ser condição necessária para que coisas possam convir, mas também para que possam ser contrárias entre si, por outro lado, a leitura da E2 sugere que “possuir algo em comum” e “convir” podem ser intercambiáveis.

A hipótese de trabalho que aqui levantamos é que tal intercambiabilidade é possível quando se refere a coisas concebidas sob algum aspecto de eternidade. Com efeito, tanto a Pequena Física como a E2P38 enunciam propriedades eternas das coisas, necessárias sempre: a Pequena Física trata de leis eternas da Extensão e a E2P38, da essência da razão, que percebe as coisas sob o aspecto da eternidade. Ora, na perspectiva da eternidade não há obviamente destruição (ainda que uma essência singular seja determinada por outras, cf. Escólio da E5P40): enquanto concebidos sob o aspecto da eternidade, todos os corpos envolvem o conceito da Extensão e, nesse sentido, necessariamente convêm (pois não podem ser contrários apenas por envolver o conceito de um atributo). Em contraste, a E4P29 e as proposições seguintes tratam da coibição ou favorecimento de nossa potência de agir. Mas a coibição de nossa potência de agir é algo que só ocorre no registro da duração (cf. Escólio da E5P37). Nesse registro, corpos não apenas envolvem o conceito de um mesmo atributo, mas também produzem efeitos que podem levar à destruição uns dos outros.

Com efeito, a E4P29, ao incluir a possibilidade de diminuição de nossa potência por uma coisa singular, induz-nos a pensar que, ainda que tudo que nos convém tenha algo em comum conosco, nem tudo que possui algo em comum conosco nos convém (senão nada nunca reduziria nossa potência). Mesmo assim, é possível conjecturar que tudo que *possui algo em comum* conosco efetivamente nos possa *convir* (e tais formulações não se diferenciariam), pelo menos em alguma medida, caso fôssemos capazes de nos guiar *sempre* pela razão, ou seja, de formar apenas ideias adequadas, ou ainda, se nos considerássemos apenas sob o aspecto da eternidade. Nesse sentido, lemos no Corolário da E4P64 que “se a Mente humana não tivesse senão ideias adequadas, não formaria nenhuma noção do mal”, pois se todas as suas ideias pudessem ser entendidas apenas a partir de sua natureza, nenhuma delas lhe seria contrária (pela E3P4). Ademais, conforme a demonstração da E4P68,

¹⁸² É curioso que na E4, onde se analisa o que pode ou não a razão para moderar os afetos, em nenhum momento sejam mencionadas as E2P38 ou a E2P39, que demonstram os fundamentos da razão.

aquele que é conduzido pela só razão, ou seja, que é livre, não tem senão ideias adequadas, logo, não tem nenhum conceito de mal.

No entanto, já sabemos que o homem está sempre necessariamente submetido a paixões (cf. Corolário da E4P4), ou seja, inevitavelmente forma ideias inadequadas, algumas delas da redução de sua potência, ou seja, de seu mal. O homem nunca se guia apenas pela razão e alguns de seus afetos não podem ser entendidos pela só natureza humana (cf. E4P4), entre as quais há aqueles que com o homem não convêm. De fato, se o homem só tivesse ideias adequadas, todas elas poderiam ser entendidas pela só natureza humana e o homem nunca pereceria (cf. Demonstração da E4P4), isto é, nada lhe seria contrário e o homem seria eterno. Ainda que comunidade e conveniência possam ser equiparadas do ponto de vista do modelo de natureza humana proposta no Prefácio da E4, ou seja, do homem considerado sob a perspectiva da eternidade, na prática, enquanto o homem dura, isso não é possível.

Em todo caso, podemos guardar esse referencial e pensar que quanto mais ideias adequadas tiver um homem, mais as coisas com que tem algo em comum lhe convêm – destacadamente outro homem mormente guiado pela razão, como já antecipara a também referencial conveniência plena entre homens de mesma natureza proposta no Escólio da E4P18. Com efeito, e como já mencionamos, quanto mais ideias adequadas formamos de nossos afetos, mais agimos e menos padecemos (cf. E5P3), e, portanto, menos uma coisa singular é capaz de nos ser má, isto é, de nos ser contrária. Outrossim, tenhamos em vista que o sumo bem da Mente é o conhecimento de Deus, de cujos atributos todas as coisas singulares são modos. Ora, podemos formar uma ideia adequada de qualquer afecção do corpo (cf. E5P4). Nesse sentido, qualquer afecção por qualquer coisa poderia em princípio nos ajudar a conhecer a Deus, e, por isso, ser-nos boa¹⁸³. Essa leitura parece alinhar-se à de Macherey (1997b), segundo o qual “todas as coisas que apresentam algo em comum conosco são interessantes para nós, no sentido de que podem ser boas para nós, mesmo se também se apresentem em condições que as façam correr o risco de serem más” (p. 181, grifo nosso). No entanto, nunca esqueçamos que se trata apenas de um referencial que nunca será maximamente atingido, pois há afecções que reduzem nossa potência a ponto de prejudicar

¹⁸³ Lembremos que “cada ideia de qualquer corpo, ou de coisa singular, existente em ato, envolve necessariamente a essência eterna e infinita de Deus.” (E2P45)

justamente nossa capacidade de entender e, por isso, de formar dessa afecção uma ideia adequada (cf. E5P10). Nesse caso, são a nós más.

Com efeito, e agora voltamos ao percurso demonstrativo da conveniência entre homens na duração, a E4P30¹⁸⁴ demonstra que algo nos é mal apenas circunstancialmente, ou seja, apenas enquanto nos afeta de um afeto triste. O fato de uma coisa ter algo em comum com a nossa natureza não pode fazer dela uma coisa má, ainda que viabilize isso. Em outros termos, compartilhar um atributo conosco é condição necessária para que possa ser má, mas não suficiente. Por outro lado, mesmo que possua algo em comum conosco, uma coisa pode coibir nossa potência de agir, de modo que, da comunidade entre nós e as coisas, enquanto considerados na duração, não segue necessariamente a conveniência. Apenas “enquanto uma coisa convém com nossa natureza, nesta medida é necessariamente boa” (E4P31). Notemos ainda que se dá em graus a relação entre a conveniência e a bondade de uma coisa para conosco, como formalizado no Corolário dessa proposição: “Quanto mais uma coisa convém com nossa natureza, tanto mais nos é útil ou boa e, vice-versa, quanto mais uma coisa nos é útil, nesta medida tanto mais convém com nossa natureza” (grifo nosso).

4.4.2 Conveniência humana

Uma vez expostas as condições de conveniência e contrariedade para as coisas em geral, Espinosa parte para o caso humano. Assim, lemos na E4P32 que “enquanto os homens estão submetidos às paixões, não podem ser ditos convir em natureza” (grifo nosso). Essa proposição já foi debatida em nosso segundo capítulo, quando expusemos que, mesmo enquanto submetidos a paixões, homens não deixam de ser homens e guardam algo em comum entre suas naturezas. Submetidos a paixões comuns, podem reagir de maneira semelhante, reação essa que pode resultar em conveniência. De fato, essa situação é explorada por Espinosa no Escólio da E4P34. Nele, o filósofo explica que, ao afirmar que dois homens se odeiam porque um imagina que o outro possui o que ele mesmo ama, parece implicar que dois homens sejam danosos um ao outro por amarem o mesmo “e,

¹⁸⁴ E4P30: “Nenhuma coisa pode ser má pelo que tem de comum com nossa natureza, mas, enquanto nos é má, nesta medida nos é contrária.”

consequentemente, por convirem em natureza”, o que falsearia as E4P30 e 31. Assim, Espinosa estaria explicitamente mencionando a possibilidade de conveniência na paixão, possibilidade que estaria na base do consenso passional que apresentamos em nosso segundo capítulo. Isso porque, explica Espinosa, esses homens “não são molestos um ao outro enquanto convêm em natureza, isto é, enquanto ambos amam o mesmo” (Escólio da E4P34, grifos nosso), mas enquanto discrepam um do outro. Pois, pela E3P31, o fato de ambos amarem o mesmo faz com que o afeto de um alimente o do outro, o que fomenta a Alegria de ambos. A causa da moléstia mútua segue do fato de que um deles possui a coisa amada, que, por isso, é perdida pelo outro. Logo, o primeiro é afetado de Alegria e o segundo, de Tristeza; “e nesta medida são contrários um ao outro” (*ibid.*). E assim, conclui o Escólio, “as outras causas de ódio dependem somente de que os homens discrepem em natureza, e não daquilo em que convêm” (*ibid.*). Com efeito, enquanto se defrontam com afetos que são paixões, os homens *podem* discrepar em natureza, mas *não necessariamente* discrepam (cf. E4P33). A despeito de suas propriedades comuns, os homens se encontram sempre necessariamente submetidos às paixões, razão pela qual nem sempre convêm uns aos outros. Ainda que, enquanto definidas pela razão, as essências humanas sejam consideradas apenas por aquilo que possuem em comum, enquanto duram essas essências são continuamente modificadas, podendo inclusive discrepar. A natureza de um homem modificada por uma afecção determinada por um corpo externo não deixa de ser sua natureza, isto é, sua essência (cf. Postulado 1 da E3). Assim, a natureza de um homem e a de outro nunca convêm completamente enquanto duram, como antecipamos ao ler o Escólio da E4P18.

Antes de prosseguirmos à E4P35, abramos novamente parênteses para notar que, embora a análise das proposições de 29 a 31 da E4 tenham mostrado a diferenciação entre *comunidade* e *conveniência* quando se trata de coisas que duram, Matheron (1988), no entanto, intercambia esses termos de uma maneira um pouco mais livre. Em sua análise da conveniência (cf. p. 55 *et seq.*), o autor parte da definição de Indivíduo (na Pequena Física da E2) como um conjunto de partes que comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa. Para que possa haver tal comunicação de modo a formarem juntas um todo, é preciso que essas partes possuam propriedades comuns, mediante as quais suas naturezas se acordem logicamente umas às outras, de modo que “seus *conati* possam conjugar-se na produção de um mesmo resultado” (*ibid.*, p. 55). Sendo assim, a existência de propriedades

comuns é condição necessária para a formação de um todo, mas, como vimos na análise da E4P29, 30 e 31, não é suficiente para a conveniência. De qualquer maneira, o comentador nota que indivíduos com propriedades comuns podem unir-se para formar um novo indivíduo:

Se o pertencimento de vários indivíduos de grau n ao mesmo indivíduo de grau $n+1$ lhes proporciona propriedades comuns, inversamente, quando vários indivíduos de grau n têm propriedades comuns (não apenas aquelas que caracterizam todos os modos da extensão, mas outros ainda, mais particulares), eles *podem* unir-se em um mesmo indivíduo de grau $n + 1$: eles formam juntos uma totalidade concreta, seja ela já real, seja ela ao menos virtual. (*Ibid.*, p. 56, itálicos do autor)

Mas, ainda que concordemos que se determinados corpos pertencem a um mesmo indivíduo têm necessariamente propriedades comuns, no entanto, devemos observar que o fato de corpos terem propriedades comuns não implica que formam um indivíduo: corpos podem ser contrários uns aos outros e se destruir, não podendo, portanto, estar num mesmo sujeito¹⁸⁵. Ainda assim, questiona Matheron: “Ora, tudo que é virtual não acaba sendo realizado? Do mero fato, por exemplo, que existe semelhança de natureza entre homens, a comunidade humana não tende a existir? E, portanto, não deveria existir necessariamente um dia ou outro?” (*Ibid.*, p. 56, grifo nosso)

Entretanto, a existência de propriedades eternamente comuns não impede a existência de conflitos inter-humanos na duração (inclusive de guerras entre diferentes comunidades humanas ou dentro de uma mesma comunidade que pode então se destruir). A impossibilidade, ou pelo menos dificuldade, de existência solitária, ainda que combinada a um desejo de união, não implica que todos os homens efetivamente se unam. É preciso haver algo que assegure a conveniência entre os homens enquanto duram – ainda que seja apenas uma paixão comum, como vimos argumentando desde nosso segundo capítulo. Se a existência de propriedades comuns fosse condição suficiente para a conveniência e o consenso comum, existiria apenas uma comunidade humana, o que parece incompatível com a existência de classes ou nações, conforme consta, por exemplo, da E3P46, examinada em nosso segundo capítulo. A existência de propriedades comuns não implica conveniência na

¹⁸⁵ Cf. E3P5. Podemos elucubrar que, se pensarmos progressivamente em indivíduos cada vez maiores, até chegar ao todo da natureza (cf. Escólio do Lema 7 da Pequena Física), isso seria possível. Mas, dentro de cada grau de indivíduos (simplicísimos, compostos de simplicísimos, compostos de compostos de simplicísimos etc.) não pode haver contrariedade. E, como, no caso da natureza inteira, “ n ” seria infinito, em nenhum indivíduo determinado pode haver contrariedade, ou seja, em nenhum “grau n ” determinado a existência de propriedades comuns garante a formação de não mais do que um indivíduo na duração.

duração – afinal de contas, é também a comunidade de propriedades a condição que viabiliza a destruição de um corpo por outro.

Afastamo-nos, portanto, da leitura de Matheron (1988) quanto a esse ponto. Vejamos, de qualquer maneira, como o autor dá a ele prosseguimento:

Os indivíduos que possuem propriedades comuns não tendem, caso isso ainda não tenha ocorrido, a se agrupar em um indivíduo único? Nós agora sabemos que, no caso do homem, a resposta é afirmativa: do só fato que os homens se parecem [se ressemblent], a Humanidade tende a existir; e a imitação dos desejos dos outros, ou emulação, pode ser considerada como o *conatus* global desta comunidade humana que se busca. [...] É porque as essências singulares dos outros homens se assemelham à nossa que a afirmação de nós mesmos passa pela afirmação dos outros. (*Ibid.*, p. 155, grifos nossos)

Ocorre que, como argumentamos em nosso segundo capítulo, a imitação dos desejos não segue do conhecimento (necessariamente adequado) das propriedades comuns dos homens, e sim da imaginação do que há de comum em suas imagens. Mas enquanto os homens imaginam, não necessariamente convêm (e podem destruir uns aos outros), não compondo necessariamente um indivíduo. A imaginação das semelhanças entre humanos, ainda que possa causar Misericórdia (ou mesmo sustentar a formação de um consenso comum), não necessariamente evita os conflitos. Como já lemos diversas vezes no Escólio da E3P32, sobre a imitação dos afetos: “da mesma propriedade da natureza humana da qual segue que os homens são misericordiosos, segue também que são invejosos e ambiciosos”.

Fechemos então nossos parênteses e avancemos ao ideal de conveniência racional, como anunciado no Escólio da E4P18 – não para mostrar que a condução pela razão é a única maneira pela qual homens convêm em natureza, e sim para mostrar que a ajuda mútua é condizente com os ditames da razão. Sendo assim, cada homem pode, por si só, entender como a existência de outros homens que seguissem a razão lhe seria útil, bem como seria a sua para a dos outros também assim conduzidos. Nesse sentido, lemos na E4P35, que “enquanto os homens vivem sob a condução da razão, apenas nesta medida necessariamente convêm sempre em natureza”. A demonstração dessa proposição parte da recordação do que foi demonstrado nas duas anteriores, ou seja, que os homens, enquanto se defrontam com afetos que são paixões, *podem* ser diversos em natureza (pela E4P33) e contrários uns aos outros (pela E4P34). Já enquanto vivem sob a condução da razão, apenas nesta medida são ditos agir (pela E3P3), “e, portanto, tudo que segue da natureza humana enquanto definida

pela razão deve ser entendido pela só natureza humana como por sua causa próxima” (Demonstração da E4P35).

Ainda nessa demonstração, Espinosa então nos lembra que cada um, pelas leis de sua natureza, apetece o que julga bom e afasta o que julga ser mau (pela E4P19). Contudo, precisamos interromper aqui a demonstração para salientar uma premissa que nela se encontra apenas implícita, a saber, que se, por um lado, enquanto padecem, ou seja, enquanto são determinados por causas externas, as essências humanas se diferenciam, por outro lado, enquanto agem, ou seja, enquanto são internamente determinadas, as essências humanas se equiparam, num sentido que agora explicaremos. Pelas E2P38 e 39 (que, como já observamos, não são mencionadas nenhuma vez na E4, embora deduzam os fundamentos da razão), a Mente humana internamente determinada concebe apenas ideias adequadas, quer ideias daquilo que “é comum a todas as coisas e está igualmente na parte e no todo” (E2P38, grifo nosso), quer ideias daquilo que “é comum e próprio ao Corpo humano e a alguns corpos externos, pelos quais o Corpo humano costuma ser afetado, e está igualmente na parte de qualquer um deles e no todo” (E2P39, grifo nosso), ou ainda, pelo Escólio 2 da E2P40, ideias de essências singulares, que a Mente de qualquer homem concebe de maneira igualmente adequada, pois as concebe a partir da mesma “ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus”. Ademais, vimos que a E4P19, que demonstra o vínculo entre ‘julgar bom’ e ‘apetecer’, é válida tanto enquanto padecemos como enquanto agimos. Porém, pela E3P57, “qualquer afeto de cada indivíduo discrepa do afeto de outro tanto quanto a essência de um difere da essência do outro”, de modo que o que é causa de Alegria para um homem pode ser causa de Tristeza para outro. No entanto, e agora voltamos à Demonstração da E4P35, “é necessariamente bom ou mau aquilo que julgamos ser bom ou mau pelo ditame da razão (*pela Prop. 41 da parte 2*)” (grifo nosso), sendo isso válido para qualquer homem que julgue algo pelo ditame da razão. Logo, “enquanto vivem sob a condução da razão, apenas nesta medida os homens necessariamente fazem [agem] coisas que são necessariamente boas para a natureza humana, e conseqüentemente para cada homem”, ou seja, qualquer essência humana se beneficia de algo julgado bom pela razão de qualquer homem – eis o sentido buscado para nossa afirmação de equiparação das essências humanas enquanto guiadas pela razão. Nada pode ser necessariamente bom para um homem, mas não para outro nessa condição. A razão julga bom apenas o que é *eternamente* bom para todos.

Enquanto definidas pela razão, as essências de cada homem se equiparam, e por isso o filósofo pode, na demonstração dessa E4P35, referir-se à “natureza humana enquanto definida pela razão”: a razão delimita em cada essência o que todas têm verdadeiramente em comum. Isso posto, a Demonstração da E4P35 segue afirmando que, enquanto conduzidos pela razão, os homens fazem “coisas que convêm com a natureza de cada homem” – pois cada homem conduzido pela razão faz algo que convém com aquilo que as naturezas de todos os homens têm em comum – aquilo que está necessariamente na parte e no todo de cada homem, a saber, suas propriedades ou noções comuns. E, por isso, conclui a demonstração: “enquanto vivem sob a condução da razão, os homens necessariamente convêm sempre também entre si.”

A aparente radicalidade dessa tese, no entanto, deve ser relativizada. Em primeiro lugar porque, como nota Macherey (1997b), ela se inscreve

na perspectiva aberta pela estrutura sintática “enquanto... apenas nesta medida...” (*quatentus... eatenus...*) que atenua sua rigidez: se os homens não vivem sob a condução da razão, isso não significa que eles sejam total e definitivamente excluídos de qualquer associação e privados das condições de um acordo recíproco: simplesmente, esse acordo assume formas mais frouxas e, portanto, menos estáveis. (p. 201)

Outrossim, não percamos de vista que a razão humana, enquanto conhecimento por propriedades comuns, avalia, nos termos do Escólio da E4P62, as propriedades abstratas das coisas (aquilo que é comum a todas as coisas e está igualmente na parte e no todo, mas que não constitui a essência de nenhuma coisa singular). Todavia, não cabe à razão humana, que por natureza percebe as coisas sob algum aspecto de eternidade (cf. Corolário 2 da E2P44), emitir julgamentos sobre cada um dos encontros na duração. Como já notamos diversas vezes, certos acordos entre os homens não poderão ser completamente guiados pela razão: daí a imprescindibilidade de um consenso comum baseado também, em alguma medida, em imagens e paixões por elas suscitadas.

No entanto, se por um lado sabemos que coisas singulares podem ser ora boas, ora más a depender das circunstâncias, há uma sobre a qual não há dúvida: “na natureza das coisas não é dado nada de singular que seja mais útil ao homem do que o homem que vive sob a condução da razão”, como lemos no Corolário 1 dessa E4P35 (grifo nosso). Pois, como explica o corolário, “o que é utilíssimo ao homem é o que convém maximamente com sua

natureza (*pelo Corol. da E4P31*), isto é (*como é conhecido por si*), o homem”. No entanto, o corolário imediatamente qualifica: não o homem em qualquer circunstância. Pois “o homem age absolutamente pelas leis de sua natureza quando vive sob a condução da razão (*pela Def. 2 da E3*)”, logo “apenas nesta medida necessariamente convém sempre com a natureza de outro homem (*pela E4P35*)”.

Espinosa então formaliza, no Corolário 2 dessa mesma E4P35 o que havia enunciado no Escólio da E4P18 acerca da busca pelo próprio útil, isto é, da ação virtuosa, como fundamento da piedade: “quando cada homem busca ao máximo seu próprio útil, então os homens são ao máximo úteis uns para os outros”. Ainda assim, insistimos, essa busca será inevitavelmente obstruída pelos percalços oferecidos pelo restante da natureza, frente à qual os homens sempre serão impotentes em maior ou menor grau e se desviarão da conduta racional, em maior ou menor grau. Isso além dos entraves envolvidos na própria comunicação entre os humanos, que debatemos em nosso primeiro capítulo. De fato, é esse o teor do Escólio da E4P35, no qual lemos que

é raro que os homens vivam sob a condução da razão, estando de tal maneira dispostos que, na sua maioria, são invejosos e molestos uns aos outros. Por outro lado, dificilmente podem passar a vida na solidão, de modo que a quase todos agrada bastante aquela definição de que o homem é um animal social; e de fato a coisa se dá de tal maneira que da sociedade comum dos homens se originam muito mais comodidades do que danos.

A cooperação racional, baseada no *conhecimento verdadeiro* daquilo que os homens têm de comum, fundamento da piedade, é o máximo que os homens podem almejar. No entanto, é com base naquilo que os homens *imaginam* ter em comum (as semelhanças de suas imagens, cf. E3P27) que a sociedade se forma, sem que disso decorram mais danos do que comodidades (cf. TP, Cap. 1, art. 7).

Como resume Macherey (1997b),

o fato de viver em sociedade não supõe de sua parte uma grande reflexão, mas é algo que simplesmente acontece [*qui va simplement de soi*], sem que seja preciso ser um grande erudito para admiti-lo; aliás, na maioria das vezes, isso é admitido sem se pensar, de tanto que é natural. (p. 210)

Assim, não surpreende que, no Escólio 2 da E4P37, ao iniciar a análise das condições de convivência humana, Espinosa parta do que vimos ser seu referencial: “se os homens vivessem sob a condução da razão, cada um possuiria [...] este seu direito [de fazer o que

segue de sua natureza] sem nenhum dano para outro”, mas que prontamente reconheça sua dificuldade, dada a submissão dos homens aos afetos, razão pela qual não poderão perseguir o bem e evitar o mal apenas a partir de seus engenhos, e sim conforme o consenso comum.

Em alguma medida, os homens não serão conduzidos pela razão. Seja pela incomensuravelmente maior potência do restante da natureza, seja porque o entendimento humano não lida com acontecimentos na duração. Por isso, “para que os homens possam viver em concórdia e auxiliar uns aos outros, é necessário que cedam seu direito natural e tornem uns aos outros seguros de que nada haverão de fazer que possa causar dano a outro” (Esc. 2 da E4P37), de modo que certos comportamentos dos homens que vivem em Sociedade serão ditados pelo consenso comum e, portanto, externamente determinados do ponto de vista de cada um deles – essa seria a cessão do direito natural que cada homem deve fazer para poder conviver com os outros.

4.4.3 A propagação do sumo bem

Cada homem não pode exercer a plenitude de seu direito natural sozinho, pois não possui potência bastante para isso frente ao resto da natureza. Renuncia a parte desse direito porque essa é a única condição de exercer o remanescente. Mas isso em nada prejudica a fruição do maior dos bens que pode desejar um homem. Como lemos na E4P36, “o sumo bem daqueles que seguem a virtude é comum a todos, e todos podem igualmente gozar dele”. Pois esse bem, isto é, o conhecimento de Deus, está envolvido em toda e qualquer afecção humana (cf. E2P45 e 47 e seu Escólio), não dependendo de uma ou de outra a que um homem guiado pela razão deva abdicar para viver em sociedade, uma vez que quem age por virtude é cômico de que conhece Deus a cada ideia adequada que forma de suas afecções, quando experimenta a Alegria racional, o Contentamento consigo mesmo. Essa Alegria é comum a todos e envolvida em qualquer afecção de qualquer homem. No entanto, naqueles que não se guiam pela razão, está como que encoberta por outros afetos passionais, principalmente pelas paixões tristes que, precisamente por serem reduções da potência humana de entender, coíbem o esforço da Mente de ordenar e concatenar as afecções do Corpo segundo a ordem do intelecto (cf. E5P10). Notemos, nesse sentido, que Espinosa restringe essa E4P36 apenas

aos que seguem a virtude, ou seja, aos que são conduzidos pela razão. Aos demais, a cessão de direitos pode, em certas circunstâncias, prejudicar o alcance desse afeto, ainda que garanta sua sobrevivência. Pois um consenso comum que cristalice costumes que impliquem mais tristezas do que alegrias fundamentará um estado civil que coíbe a potência de seus cidadãos, podendo impedi-los de gozar do sumo bem. Veremos mais sobre isso na seção “4.5 A racionalidade do consenso comum passional”.

De qualquer forma, ciente de que seu sumo bem é infinitamente compartilhável, um homem virtuoso não fará óbice algum a que outros homens dele também desfrutem. Pelo contrário: a disseminação de tal fruição reforçará sua própria Alegria e será, portanto, de sua valia. É disso que trata a E4P37, ao demonstrar que “o bem que cada um que segue a virtude apetece para si, ele também o desejará para os outros homens, e tanto mais quanto maior conhecimento de Deus ele tiver”. O mais interessante dessa proposição é que ela é demonstrada de duas maneiras. A primeira delas enfatiza o vínculo que o conhecimento adequado estabelece entre os homens: cientes de sua utilidade mútua, cada um dos homens racionais se esforça pela liberdade dos demais. Cada homem guiado pela razão deseja que os outros também se guiem pela razão para que, assim, cada um deles se esforce pela racionalidade dos demais, sendo todos, em última instância, mútua e maximamente úteis uns aos outros. Mas ainda que Espinosa deixe claro na demonstração que o esforço pelo entendimento ocorre porque, para o homem guiado pela razão, entender é um bem, ou seja, algo útil, não há menção explícita à Alegria dos homens guiados pela razão por assim viverem. Esse será o foco da demonstração alternativa, que explora o fato de que, na medida em que o entendimento é um afeto, implica Alegria passível de imitação mediante o mesmo mecanismo que, na E3, fundamentou a propagação de paixões humanas pela simples imaginação da semelhança que temos com outros seres humanos. Isto é de suma importância para a nossa questão, na medida em que demonstra como a Alegria daqueles que se conduzem pela razão pode propagar-se mesmo entre aqueles ainda submetidos às paixões, o que pode ser um fator de estabilização do consenso.

Com efeito, na segunda demonstração dessa E4P37, Espinosa lembra-nos novamente o que vem demonstrando desde o início da E4, a saber, que a racionalidade é indissociável da Alegria. Parte, assim, da menção explícita a esse afeto: “o bem que o homem apetece para si e ama, ele amará com mais constância se vir [*viderit*] que outros amam o mesmo (*pela E3P31*)”

(grifos nossos). Assim, pelo Corolário da E3P31, o homem se esforça para que os demais amem esse mesmo bem que ele já apetece. Ora, sabemos que o bem que um homem virtuoso apetece é entender, tendo como ápice o entendimento de Deus, entendimento esse que em nada se desvincula de seu caráter afetivo. Desejamos entender pois isso nos alegra, dado que o conhecimento *verdadeiro* do bem e do mal é um afeto alegre, assim como o é qualquer outro conhecimento verdadeiro. Mas também é um afeto a imagem que formamos de alguém que se alegra ao entender, sendo que esse afeto, ainda que passivo, convém com a Alegria ativa. Ademais, a demonstração recorre à E4P36 para afirmar que, como esse bem que cada um que segue a virtude apetece para si é comum a todos e todos podem gozar dele, o homem que segue a virtude e o apetece se esforçará para que todos gozem do mesmo, não havendo Inveja nesse caso. Finalmente, pela E3P37, que demonstra a gradação dos desejos a partir da gradação de afetos, tanto mais esse homem deseja que outros sejam virtuosos e fruam do bem que é o conhecimento de Deus quanto mais ele assim o for e o fruir.

Quanto mais homens o virtuoso vir, ou seja, imaginar, fruindo do sumo bem, mais sua própria Alegria associada a essa fruição será constante. Comenta Matheron (1988):

Sabendo que o outro aspira a conhecer, desejamos satisfazê-lo a fim de nos alegrarmos com a alegria que ele provará e que fortalecerá a nossa. E, dessa vez, é realmente como a nós mesmos que queremos dar-lhe esse Bem Soberano; não distinguimos mais nossa perspectiva da dele, porque não há nenhuma diferença entre conhecer a alegria do outro e prová-la: a felicidade que nos traz a inteligência da verdade é tanto maior quanto mais são numerosos os indivíduos que a compartilham. (p. 275)

O homem que entende deseja que os outros entendam porque sabe que assim esses outros se alegrarão, e o propagador dessa alegria racional terá sua própria alegria fortalecida pela imitação da alegria alheia. Pela E4P15, o Desejo oriundo do conhecimento verdadeiro do bem e do mal é tão mais forte quanto mais forte for a Alegria associada a esse conhecimento. Assim, considerando isoladamente esse homem enquanto entende, temos que sua Alegria ativa pode ser tão forte quanto é sua potência, irrisória frente à potência do restante da natureza. E, assim, seu Desejo ativo, sua Fortaleza, pode ser facilmente coibido pelos desejos que se originam de paixões cujas causas lhes são superiores em potência.

Todavia, essa demonstração alternativa da E4P37 nos mostra que a força da Alegria ativa não se limita necessariamente à potência de um homem, pois é tão passível de imitação quanto qualquer outro afeto. Se houver toda uma comunidade de indivíduos sentindo-a, cada

um deles imitará a dos demais. Há, assim, uma composição de causas externas reforçando cada afeto individual: a Alegria que em cada indivíduo se associava apenas ao seu conhecimento verdadeiro e à sua potência passa a ser tão potente quanto a composição da potência dos homens que a experimentam em conjunto. Alegria ativa (pela fruição do sumo bem) e Alegria passiva (pela imitação da Alegria ativa alheia) convêm maximamente, impulsionando a Fortaleza, ou seja, não apenas a Firmeza de cada homem, mas também a Generosidade. Nesse caso, aquilo que há de positivo numa ideia inadequada, qual seja, a ideia de um afeto imitado, torna-se instrumento para ampliação do entendimento não apenas individual, mas também coletivo. Mesmo indivíduos que se guiam pela razão se beneficiam dessa sua associação via imaginação.

Vemos ainda como certos costumes daqueles que se guiam pela razão, que chamaremos por ora de costumes generosos, podem propagar-se pela Sociedade. Seguindo os mesmos mecanismos passionais que apresentamos em nosso segundo capítulo, é fácil ver que não apenas os homens que se guiam pela razão e adotam costumes que facilitam a condução pela razão nos demais alegram-se por isso. Com efeito, também aqueles que não foram ainda capazes de formar suas próprias ideias adequadas imitarão esses costumes se imaginarem que esses costumes são a causa da Alegria dos virtuosos, ou mesmo se imaginarem que, por imitá-los, serão causa da Alegria dos virtuosos. Essa Alegria “racional” coletiva pode inclusive superar certas Alegrias passionais mais fortes em cada indivíduo, nos quais pode acabar por surgir o Desejo de renunciar a privilégios particulares, que, enquanto individuais, podem ser mais frágeis que o Desejo comunitário.

E quantos mais assim se comportarem, estejam ou não cientes da racionalidade de seus comportamentos, maior será sua potência coletiva enquanto causa dos afetos mútuos. Como anota Macherey (1997b), o fato de só os homens livre se conduzirem pela razão não significa que

esses homens livres, que entendem a necessidade de se associar na busca de um bem comum e de integrar essa busca à ideia que têm de uma vida perfeita, vivam à parte da sociedade comum em que a maioria dos homens permanece massivamente serva de suas paixões: é nessa sociedade, com suas imperfeições, que eles devem realizar dolorosamente seu ideal, e não em um mundo imaginário, como o descrito nas utopias. (p. 221)¹⁸⁶

¹⁸⁶ Embora o caminho que tenhamos apontado não pareça ser o doloroso.

A potência racional individual torna-se, via imitação de afetos, potência social. E, dado que os costumes generosos condizem com a razão, maior será a conveniência entre os homens que formam essa comunidade, ou essa multidão, e, portanto, mais potente seu estado.

Vemos formar-se aqui a estabilização racional do consenso comum que prenunciamos em nosso segundo capítulo. Lá, vimos ainda que, embora paixões comuns possam levar à conveniência humana, elas podem também ser tão inconstantes como são os homens submetidos aos afetos. Com efeito,

aquele que, só por afeto, se esforça para que os demais amem o que ele próprio ama e vivam conforme seu engenho, age só por ímpeto, e por conseguinte é odioso, principalmente para os que se comprazem com outras coisas e por isso também se empenham, e com o mesmo ímpeto se esforçam, para que os demais, ao contrário, vivam conforme o engenho deles. (Escólio 1 da E4P37, grifos nossos)

Mesmo que exponha inconveniências oriundas dos afetos, o excerto acima não impossibilita, no entanto, a conveniência ou o consenso passional. Não nos esqueçamos que “da mesma propriedade da natureza humana da qual segue que os homens são misericordiosos, segue também que são invejosos e ambiciosos” (Escólio da E3P32). Já sabemos que essa propriedade nada é além da imitação dos afetos que, se por um lado faz com que homens se esforcem para que os demais vivam conforme seu engenho, tornando-se odiosos uns aos outros, por outro lado também faz com que se esforcem para ser amados uns pelos outros pelo que imaginam que os outros amam; além de ser a propriedade que fomenta a propagação de comportamentos generosos mesmo naqueles que não se guiam pela razão.

Assim como o alcance da razão individual é um árduo caminho (cf. Escólio da E5P42), também o é a criação de um estado civil generoso. Como resume Matheron (1988),

Este direito [ao sumo bem] uma vez proclamado em termos absolutos, tudo resta fazer para que ele passe à realidade, o que só pode ser feito progressivamente, de forma gradativa, através de uma série de aplicações que se desdobram relativamente entre um mínimo e um máximo. (p. 221)¹⁸⁷

¹⁸⁷ Matheron (1988) escreve ainda sobre a extensão dessa imitação à vida eterna. Ainda que o tema saia do escopo desta tese, já muito além do alcance do consenso comum, descreveremos brevemente o que expõe o autor. Em primeiro lugar, que, pela E5P20, o *amor erga Deum* será tanto mais forte quanto mais forem os indivíduos que o experimentam ao mesmo tempo: quanto mais nossa alegria de conhecer Deus seja compartilhada por nossos semelhantes, mais ela será vívida (cf. p. 569). Ademais, ao alcançarmos o

No fim desse caminho estaria aquele que, segundo o mesmo Escólio 1 da E4P37, “se esforça para conduzir os outros pela razão, não age por ímpeto, mas humana e benignamente e tem a cabeça no lugar”. Do esforço em conduzir os outros pela razão deriva o Desejo de atuar politicamente, de fazer com que a Sociedade como um todo se guie pela razão. Seria o desejo do próprio Espinosa conduzindo-o a escrever sua filosofia, sobretudo o TTP e o TP. Comenta Macherey (1997b):

o homem livre, pela lógica de sua atitude, é necessariamente levado a se investir nas questões públicas, para nelas assumir o papel político que lhe cabe ao mesmo tempo em que se compromete a realizar suas aspirações pessoais de felicidade, aspirações que, no que elas possuem de mais pessoal, não dizem respeito apenas a ele, mas implicam necessariamente a consideração do interesse coletivo (p. 223)

Isso posto, Espinosa pode escrever, no Escólio 1 da E4P37, que mostrou “quais são os fundamentos da cidade”, sem maiores desenvolvimentos e embora as condições de viabilidade da cidade sejam apresentadas apenas no Escólio seguinte dessa mesma proposição. Estando, pois, essa afirmação *antes* da introdução do consenso comum na *Ética*, entendemos que esses fundamentos se referem aos inequívocos benefícios da conveniência entre os homens, seja essa conveniência em maior ou menor grau. A perspectiva de serem os homens úteis mutuamente, sem que um prejudique a fruição dos demais do sumo bem comum a todos, fundamenta a formação de comunidades capazes de superar os entraves que dificultariam a existência de cada homem isolado em estado de natureza.

Além disso, ainda no Escólio 1 da E4P37, Espinosa apresenta dois Desejos engendrados pela razão que podem ser lidos como desdobramentos do que fora denominado Generosidade no Escólio da E3P59, a saber, a Piedade, que já vimos ser “o Desejo de fazer o bem engendrado por vivermos sob a condução da razão” e a Honestidade, “o Desejo que toma o homem que vive sob a condução da razão, levando-o a unir-se aos demais por amizade”. O homem que vive sob a condução da razão quer fazer o bem. Daí ser o Apreço, por exemplo, um afeto que não repugna a razão, mas que, ao contrário, pode convir com ela

conhecimento de terceiro gênero, não apenas compartilhamos de uma razão universal, “mas nos assimilamos aos outros homens naquilo que temos, eles e nós, de singular: sem cessarmos de ser nós mesmos, nós coincidimos com eles; sua beatitude é a nossa” (p. 600). Finalmente, sobre o Escólio da E5P40, escreve: “não é apenas com um pequeno número de indivíduos privilegiados que o sábio pode formar uma comunidade perfeita: é, ao menos virtualmente, com a Humanidade em seu conjunto. Em si, a comunidade de todas as mentes está realizada desde sempre; basta revelá-la a cada um de seus membros” (p. 610).

e dela se originar (cf. E4P51), como vimos em nosso segundo capítulo. Àquela altura, notamos esse afeto, enquanto Alegria que imitamos de alguém a quem um bem foi feito, favorece nossa potência de entender e, por isso, pode convir com a razão. Ficou em aberto, no entanto, a questão acerca de como podemos saber se a ação que vimos envolvendo os dois indivíduos foi efetivamente a realização de um bem. Em outros termos, como sabemos se um homem efetivamente beneficia a outro na ordem comum da natureza? Com efeito, na demonstração alternativa dessa E4P51, lemos que quem vive sob a condução da razão deseja para o outro o bem que apetece para si (cf. E4P37) e, por isso, “por ver alguém fazer bem a outro, seu próprio esforço de fazer o bem é favorecido” (Demonstração alternativa da E4P51). No entanto, o que é esse bem que um homem vê o outro fazer? Dada a referência à E4P37, seria o esforço em fazer com que o outro siga a virtude e goze do sumo bem. Mas o que exatamente implica esse esforço na prática? Que ações específicas um homem toma quando se esforça para que os outros entendam? Ou, de forma mais abrangente: sendo um homem conduzido pela razão, o que exatamente faz quando deseja fazer o bem? Mesmo numa situação limite em que todos se conduzissem pela razão e desejassem o mesmo (entender), não poderiam estar *certos* dos atos *específicos* que teriam que tomar enquanto vivem na *duração*, visto que dela só podemos ter conhecimentos inadequados (cf. E2P30 e 31). Responder a essa pergunta não é incumbência da razão, que apenas pode oferecer princípios abstratos sobre o que é bom ou mau, e sim do consenso comum. No que se refere às coisas singulares, só sabemos o que é necessariamente bom ou mau quando estamos em estado civil, isto é, numa cidade, embora o que esse consenso comum discirna como bom ou mau não o seja necessariamente fora dessa cidade específica.

4.4.4 Certamente bom

O que concretamente, na ordem comum da natureza, conduz cada homem a entender varia conforme a essência de cada um deles varia a cada momento. O que não varia são as propriedades comuns a todas as coisas que os conduzem a entender. Talvez por isso vejamos que, antes de analisar quão bons podem ser os diferentes afetos humanos (que era uma das propostas da E4), Espinosa apresenta não mais que umas poucas propriedades daquilo que é

certamente útil ou bom: o que dispõe o Corpo humano tal que possa ser afetado ou afetar corpos externos de múltiplas maneiras (cf. E4P38), o que faz com que a proporção de movimento e repouso das partes do Corpo humano se conserve (cf. E4P39) e as coisas que conduzem à Sociedade comum dos homens (cf. E4P40).

Homens guiados pela razão se esforçam para que outros homens sejam igualmente por ela guiados, para que os beneficiem com sua Alegria e se beneficiem da Alegria alheia, sendo úteis mutuamente, isto é, fomentando um o entendimento do outro. Mas como é esse entendimento fomentado nos homens enquanto duram? Homens que nascem ignorantes não entendem tudo de uma vez – mesmo o desvelamento das noções comuns é algo gradual, uma lida que nunca se acaba. Quais seriam as ações mais propícias a levar a cabo tal empreendimento?

Nessa chave lemos a E4P38¹⁸⁸. Em linha com o que já debatemos em nosso primeiro capítulo, o desenvolvimento da razão no homem que dura é um processo, um árduo caminho (cf. Escólio da E5P42). Um homem precisa ser multiplamente afetado para que possa conhecer suas noções comuns, ou seja, para que possa contemplar simultaneamente múltiplas afecções suas e nelas reconhecer o comum, isto é, as verdadeiras conveniências, diferenças e oposições entre elas (cf. Escólio da E2P29). Com efeito, na demonstração dessa E4P38, lemos que “quanto mais apto a isto [afetar e ser afetado de múltiplas maneiras] torna-se o Corpo, tanto mais apta a perceber torna-se a Mente (*pela E2P14*); por conseguinte, o que dispõe o Corpo desta maneira e o torna apto a isto é necessariamente bom ou útil (*pelas E4P26 e 27*)”. Da aptidão à percepção mental múltipla, tanto maior quanto mais pode ser o Corpo disposto de múltiplas maneiras (cf. E2P14), Espinosa passou diretamente ao entendimento: justificou a utilidade necessária da afecção múltipla já pela menção à E4P26, segundo a qual o que nos esforçamos pela razão é a entender, e à E4P27, que demonstra que só é bom ao certo o que conduz a entender, sugerindo ser a multiplicidade de percepções condição suficiente para a formação de noções comuns. Como explica Matheron (1988),

Quando o conteúdo de nossa imaginação se reduz a um único objeto, ou a um número bastante reduzido de objetos, temos dificuldade em pensar nas propriedades comuns das coisas, porque elas não têm o pano de fundo de que precisam para se destacar

¹⁸⁸ “É útil ao homem o que dispõe o Corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras ou o que o torna apto a afetar os Corpos externos de múltiplas maneiras; e tanto mais útil quanto torna o Corpo mais apto a ser afetado e afetar os outros corpos de múltiplas maneiras; e inversamente, é nocivo o que torna o Corpo menos apto a isto.”

claramente em nossa mente: para que nossas ideias claras possam se desenvolver sem entraves, nosso campo perceptivo deve ser equilibrado e rico, ou seja, nosso corpo deve manter o maior número possível de relações com o mundo. (p. 253)

É verdade que a formação de ideias adequadas a partir de afecções múltiplas possui muito mais nuances que fogem ao escopo deste trabalho. Iremos aqui apenas retomar brevemente um ponto que já fora abordado em nosso segundo capítulo, a saber, a educação. No Capítulo 9 do Apêndice da E4, ao resumir o tema da conveniência entre indivíduos e a máxima utilidade de um homem racional a outro homem racional, Espinosa é enfático: “em coisa alguma pode alguém mostrar mais sua destreza no engenho e na arte do que educar os homens para que vivam por fim sob o império próprio da razão”. Num ensino dogmático, os alunos são afetados apenas de poucas maneiras. O ensino conducente à razão precisa abordar diferentes pontos de vista, estimular a discussão (até porque o processo de descoberta das noções comuns não tem fim – mesmo na geometria, novas verdades são descobertas continuamente). E precisa de “engenho e arte” – afetar da melhor maneira possível aqueles ainda incapazes de formar suas próprias ideias adequadas pode até ser um processo orientado pela razão, mas também envolve necessariamente paixões, pelo menos as de quem aprende. O educador, assim como aquele que se propõe a emendar o intelecto, aproveita-se da experiência para formular o método através do qual se chega ao conhecimento verdadeiro (cf. CHAUI, 1999, p. 668).

Isso seria impossível num regime teocrático, onde tudo estaria definido pelas escrituras, mas não nos demais regimes, que Matheron (1988) denomina liberais, nos quais, porque não há opiniões sacrílegas, é improvável que esses debates [públicos] sejam bloqueados por tabus paralisantes. Assim aprenderemos, com mais ou menos sucesso, a imaginar todas as soluções possíveis para um mesmo problema e a apreciar suas respectivas vantagens: *a preferir um bem maior a um bem menor, um mal menor a um mal maior* etc. (p. 510, itálicos do autor)

O comentador reforça nossa leitura de que, assim como a conquista da razão é um processo, também o é a conquista da racionalidade da política, obtida apenas quando a avaliação dos múltiplos ângulos de uma questão é permitida: “Assim, o ambiente cultural [de discussões plurais] proporcionado por esse tipo de Estado é extremamente favorável: ele nos prepara para nos tornarmos razoáveis e, ao mesmo tempo, nos determina a agir como se já o fôssemos” (*ibid.*, p. 513).

Seguindo o ensinamento dessa E4P38, agiríamos conforme à razão se permitíssemos que um tema fosse discutido à exaustão antes de se tornar o consenso comum e a lei. Ainda que esteja na base do estado civil, o consenso comum não precisa ser algo estanque. Embora possa ter sua origem nos costumes comuns de base passional, não precisa estar para sempre preso a eles. Eis o papel da razão na estabilização do consenso que já tanto mencionamos: não porque define o que é bom ou mau verdadeiramente, mas porque ajuda a definir princípios de uma sociedade que favoreçam o desenvolvimento da própria razão.

As E4P39¹⁸⁹ e E4P40¹⁹⁰ mostram como essas afecções múltiplas podem ser favorecidas. A E4P39, a partir do ponto de vista de um indivíduo tomado isoladamente, pois tudo o que mantiver a proporção de repouso e movimento entre as partes de seu corpo faz com que esse corpo seja preservado e, portanto, que se mantenha apto às afecções múltiplas. Por isso, o que leva a essa manutenção é bom. O que a modifica, por outro lado, leva à destruição do Corpo humano, cuja Mente, assim, não forma mais ideia alguma. Logo, o que modifica essa proporção é mau. Já a E4P40 demonstra o que favorece as múltiplas afecções simultâneas levando em consideração a interação dos homens: sua concórdia e a vida em sociedade. Ora, já sabemos, pelo Corolário 1 da E4P35, que o que convém maximamente com a natureza de um homem guiado pela razão é a natureza de outro homem por ela igualmente guiado. Poderíamos argumentar ainda que, sendo assim, um homem é o que o que mais torna outro homem apto a afetar ou ser afetado por muitos Corpos simultaneamente (cf. E4P38) – pensemos novamente na educação, por exemplo. Um homem seria, por conseguinte, também útil a outro homem mediante o que demonstrou a E4P38. No entanto, não é esse caminho que toma a demonstração da E4P40. Nela, lemos que “as coisas que fazem com que os homens vivam em concórdia fazem simultaneamente com que vivam sob a condução da razão (pela E4P35)”, e por isso (pelas E4P26 e 27) são boas; e são más, ao contrário, as que incitam as discórdias. Ora, a E4P35 havia demonstrado que os homens só convêm necessariamente em natureza enquanto vivem sob a condução da razão. Ocorre que a demonstração dessa E4P35 havia se baseado em homens que, enquanto vivem sob a

¹⁸⁹ E4P39: “As coisas que fazem com que se conserve a proporção de movimento e repouso que as partes do Corpo humano têm entre si, são boas; e más, ao contrário, as que fazem com que as partes do Corpo humano tenham entre si outra proporção de movimento e repouso.”

¹⁹⁰ E4P40: “As coisas que conduzem à Sociedade comum dos homens, ou seja, que fazem com que os homens vivam em concórdia, são úteis; e más, ao contrário, as que introduzem discórdia na Cidade.”

condução da razão, nessa medida são ditos agir, ou seja, a conveniência necessária se dá em homens enquanto eles formam ideias adequadas e são cômicos de suas utilidades mútuas. No entanto, a E4P40 enuncia que “as coisas que conduzem à Sociedade comum dos homens” são úteis, ainda que saibamos que Espinosa não espera que nem a multidão, nem mesmo os que se confrontam nos assuntos públicos vivam unicamente segundo o que a razão prescreve (Cf. TP, Cap. 1, art. 5). A ordem do raciocínio na Demonstração da E4P40 seria, portanto, outra: dado que homens em concórdia são úteis mutuamente, a concórdia condiz com a razão. Por isso, aquilo que faz com que os homens vivam em concórdia é algo que faz com que os homens vivam como se fossem conduzidos pela sua própria razão – aquilo que fomenta a Sociedade comum dos homens faz com que os homens vivam sob a condução da razão, ainda que esses homens não sejam cômicos disso. É aqui que surge a questão da racionalidade de seguir um consenso comum baseado em paixões, da qual nos ocuparemos a partir de agora.

4.5 A racionalidade do consenso comum passional

Como expusemos, não é da natureza da razão discernir tudo aquilo que é bom ou mau quando isso se refere aos provimentos concretos dos homens na duração – a razão apenas enuncia princípios gerais. É por isso que o bem e o mal, numa Sociedade, são discernidos pelo consenso comum, fundamento do estado civil. Nesse sentido, fazer o ‘bem’ consensual, na medida em que favorece a concórdia, é racional, ainda que não caiba à razão pormenorizar tudo que é bom. Destarte, a aquiescência ao consenso comum condiz com a razão: segui-lo é algo que fazem os que se guiam pela razão. Além disso, mesmo aqueles que se encontram submetidos às paixões, mas seguem o consenso comum, seja por Medo de castigos ou Esperança de benefícios da sociedade, fomentam a concórdia, e, nessa medida, vivem de maneira condizente com a razão, ainda que não tenham sido internamente determinados a isso.

Com efeito, nenhuma proposição da E4 exclui a possibilidade de consenso comum fundamentado em paixões. O bem e o mal definidos pela razão o são como princípios gerais. A razão pode determinar que é bom o que leva à concórdia (cf. E4P40), mas o que leva à concórdia depende das constituições dos cidadãos, constituições essas que dependem de

seus históricos de afecção – das imagens em seus corpos. Uma Sociedade pode carecer mais de uma coisa do que de outra num momento, e essa ordenação se inverter num momento seguinte¹⁹¹. Ademais, como já discutimos amplamente, costumes comuns podem fazer com que muitos homens sejam afetados por corpos externos da mesma maneira. Um costume pode, por exemplo, fazer com que a maioria dos cidadãos seja afetado de Alegria por uma determinada coisa singular que, por isso, pode ser discernida como boa por consenso comum.

Não que os costumes não possam ser questionados. Muito pelo contrário. Mas esse questionamento terá que ser objeto de argumentação que convença os demais, alterando o consenso comum, que é, portanto, algo em constante transformação e reafirmação. É um processo que leva em conta as mudanças nas afecções dos cidadãos. Afirmamos algumas vezes que o consenso comum passional é instável. Mas isso não é forçosamente ruim, dado que é também o que lhe confere flexibilidade ante as mudanças nas constituições das pessoas.

O consenso comum é, de certa forma, a encruzilhada entre o comportamento passional e o racional: sua existência faz com que homens submetidos a paixões comuns vivam em concórdia, o que condiz com a razão. Ademais, sabemos que um homem se alegra com a existência de outro seja porque ambos se guiam pela razão, seja porque um é causa de paixões alegres no outro. A concórdia como que sobrepõe os dois casos: ela alegra os homens já porque faz com que um afete o outro de Alegria, já porque, enquanto mediadora de sua conveniência, permite que um entenda a utilidade necessária do outro.

“As melhores coisas do mundo não são coisas”, diz o ditado popular, que poderia ser facilmente sancionado pela E4P28. Mas as coisas materiais são necessárias para que consigamos as melhores coisas do mundo. Todavia, sobre a bondade de cada coisa na ordem comum da natureza, a razão nem tudo pode ensinar. Hão de entrar em cena os costumes e o consenso, além de outros aspectos históricos como os que vimos em nosso terceiro capítulo, por exemplo.

4.5.1 Padecendo como se agíssemos

¹⁹¹ Apenas ilustrativamente indagamos: uma sociedade precisa investir mais em saúde ou em educação? Ou em ambos igualmente?

Como observamos, desde o princípio do TP, Espinosa chama a atenção para a dificuldade, se não impossibilidade, de se poder induzir “quer a multidão, quer os que se confrontam nos assuntos públicos, a viver unicamente segundo o que a razão prescreve” (TP, Cap. 1, art. 5). Com efeito, ainda no primeiro capítulo desse livro, o filósofo escreve que, para que um estado “possa durar, as suas coisas públicas devem estar ordenadas de tal maneira que aqueles que as administram, quer se conduzam pela razão, quer pelo afeto, não possam ser induzidos a estar de má-fé ou a agir desonestamente” (TP, Cap. 1, art. 6). De fato, “as causas e fundamentos naturais do estado não devem pedir-se aos ensinamentos da razão” (TP, Cap. 1, art. 7), conclui.

Todavia, no Capítulo 3, Espinosa parece voltar a apelar à razão para justificar a instituição de um estado. A princípio, poderíamos pensar que se trata apenas de apresentar um ideal (assim como no caso da conveniência máxima entre homens guiados unicamente pela razão, cf. Escólio da E4P18):

assim como no estado natural (pelo art. 11 do cap. anterior) o homem mais potente e que mais está sob jurisdição de si próprio é aquele que se conduz pela razão, assim também a cidade mais potente e mais sob jurisdição de si própria será aquela que é fundada e dirigida pela razão. (TP, Cap. 3, art. 7)

No entanto, Espinosa termina esse mesmo artigo de maneira categórica:

Com efeito, o direito da cidade determina-se pela potência da multidão que é conduzida como que por uma só mente. Porém esta união de ânimos não pode de maneira nenhuma conceber-se, a não ser que a cidade se oriente maximamente para o que a sã razão ensina ser útil a todos os homens. (TP, Cap. 3, art. 7, grifo nosso)

Porém, a leitura das proposições que tratam da conveniência entre os homens na *Ética*, além do que aprendemos com a leitura do Capítulo 16 do TTP, revela-nos que a contradição entre os artigos finais do Capítulo 1 e esse artigo 7 do Capítulo 3 do TP é apenas aparente. Pois o que a ‘sã razão ensina ser útil a todos os homens’ são alguns princípios, dos quais podemos destacar aquele exposto na E4P40, referente à vida em concórdia. Destarte, ainda que as causas e fundamentos do estado (e o consenso comum sobre o bem e o mal) não sejam obra apenas da razão, a existência do estado beneficia necessariamente a perseverança dos homens em seus seres, e, por isso, condiz com os ditames da razão. Como resume Matheron (1988):

As contradições internas da vida inter-humana levam necessariamente os homens a formar uma sociedade política que eles reproduzem permanentemente. Isso não

pode absolutamente nascer da Razão [...] E, uma vez nascida [a sociedade política], ela determina os homens a viverem exteriormente, embora não sejam razoáveis, em acordo de fato com os mandamentos [commandements] da Razão. Acordo muito imperfeito, certamente, e mais ou menos imperfeito conforme os regimes; mas acordo, apesar de tudo, no essencial. (p. 282, grifos nossos)

O que propomos aqui é que, assim como vimos ser o caso no Capítulo 16 do TTP, também no TP “viver sob a condução da razão” pode ser lido em dois registros. O primeiro, um registro individual, é o do homem virtuoso, aquele que age sob a condução da própria razão e é cômico disso, pois, nos termos da Demonstração da E4P56, “quem age sob condução da razão deve necessariamente saber que age sob a condução da razão (*pela E2P43*)”. Já o segundo, um registro coletivo, refere-se aos homens que são induzidos a viver como dita a razão, isto é, em concórdia, ainda que cada um deles individualmente não seja causa adequada disso, ou seja, ainda que essa indução não possa ser entendida a partir da natureza de cada um deles isoladamente, isto é, ainda que, para viver como dita a razão, padeçam.

A cidade está maximamente sob jurisdição própria quando age de acordo com o ditame da razão (cf. TP, Cap. 3, art. 7), o que, de acordo com o segundo registro proposto, significa que a cidade maximamente sob jurisdição própria induz maximamente a concórdia. Na medida em que não induz a discórdia, faz algo contra o ditame da razão, peca e pode ser causa da própria ruína (cf. TP, Cap. 4, art. 4). Desse ponto de vista coletivo, tudo aquilo que aumenta a concórdia condiz com os ditames da razão, ainda que isso implique certo padecimento dos cidadãos, que, na dificuldade de formarem suas próprias ideias adequadas e se conduzirem pelos desejos por elas suscitados, aquiescem ao consenso comum por Medo ou Esperança e, nessa medida, concordam. Nesse sentido, padecem como se estivessem agindo.

Com efeito, não é por entenderem a importância da conveniência que a maioria dos homens vive em concórdia, e sim pelo Medo de punições ou pela Esperança de benefícios (cf. Escólio 2 da E4P37¹⁹²). Do ponto de vista da cidade, ameaçar os cidadãos que ponham em risco sua conservação é racional. Nesse sentido,

¹⁹² Ver também TP, Cap. 10, art. 9 (“Os direitos [de um *imperium*], contudo, não podem ser invencíveis a não ser que sejam defendidos não só pela razão, mas também pelo afeto comum dos homens; de outra forma, se estão apoiados só no auxílio da razão, sem dúvida são fracos e vencem-se facilmente.”)

entendemos, sim, que ocorrem certas circunstâncias, dadas as quais se dá também a reverência e o medo dos súditos para com a cidade, e retiradas as quais se retiram também a reverência e o medo e, com eles, a própria cidade. A cidade, portanto, para estar sob jurisdição de si própria, tem de preservar as causas do medo e da reverência, pois de outro modo deixa de ser cidade. (TP, Cap. 4, art. 4)

No entanto, como nota o trecho acima, a reverência é tão importante quanto o Medo, que, se usado com fins outros que não a concórdia dos cidadãos, faz com que a cidade peque:

Assassinar e espoliar súditos, raptar virgens e coisas semelhantes convertem o medo em indignação e, por consequência, convertem o estado civil em estado de hostilidade. (TP, Cap. 4, art. 4)

De fato, a *Ética* demonstra que, conquanto seja a Tristeza diretamente má (cf. E4P41), um afeto triste pode ser benéfico em certas circunstâncias. É o caso da Dor, que pode ser boa na medida em que coibir Carícias que afetem desproporcionalmente certas partes do Corpo e o impeçam de ser afetado de múltiplas maneiras (cf. E4P43 e sua Demonstração). Esse pode ser o resultado de certos mecanismos autorregulatórios do Corpo, por exemplo. De fato, a fruição de certas coisas leva a mudanças na constituição corporal que fazem com que mudem seus apetites, como exposto no Escólio da E3P59: uma dor de barriga pode ser útil para coibir a alimentação em excesso. No entanto, Macherey (1997b) enxerga ainda a possibilidade de “boas dores” como o resultado da “prática de castigos corporais que visam a corrigir maus hábitos provocados pelo gosto excessivo de certas Carícias, desde que esses castigos e a dor que eles provocam sejam estritamente controlados e adaptados ao benefício que se busca obter” (p. 264). Nesse sentido, uma dor limitada seria preferível a um desequilíbrio geral da personalidade que poderia levar à melancolia ou mesmo à destruição. Dessa pedagogia assim esboçada, o comentador pode passar à política:

o segundo escólio da proposição 37 mostrou que, numa sociedade onde estão em maioria reunidos homens-crianças, que compõem o povo [*la foule*] da *multitudo*, o único meio de fazer prevalecer os interesses da razão [a saber, a vida em Sociedade] é proceder a uma instrumentalização da paixões humanas que limite as forças dos afetos naquilo que elas podem ter de excessivo: o medo do castigo, que pode dever-se em parte às dores corporais, é o meio pelo qual a lei civil se faz obedecer, contendo as tentações a que estão expostos aqueles que, vivendo como crianças, preferem as súbitas e perigosas satisfações das carícias à alegria regular proporcionada por uma existência conduzida sob a orientação da razão. (*Ibid.*, p. 265, nota de rodapé, grifo nosso)

Com efeito, Espinosa nos explica que

quando o sumo poder, tomado pela necessidade de defender a paz, pune o cidadão que injuriou a outro, não digo que se indignou contra o cidadão, já que não o puniu impellido a arruiná-lo por Ódio, mas movido por piedade. (Escólio da E4P51)

Já sabemos que a piedade é engendrada por vivermos sob a condução da razão (cf. Escólio 1 da E4P37). Já as punições que merece um cidadão que injuriou a outro, ou mesmo o que define uma injúria não são determinados apenas pela razão, e sim pelo consenso comum. No entanto, quaisquer que sejam os castigos a cada injúria, sua aplicação é direito da Sociedade civil, que os aplica para firmar-se e garantir a concórdia, o que faz com que os homens vivam sob a condução da razão, pelo menos no registro coletivo. Pois, como afirma Espinosa no Escólio da E4P54, “homens raramente vivem pelo ditame da razão”, o que, nesse contexto, temos que interpretar no registro individual: homens raramente são guiados por suas próprias ideias adequadas, ainda que, no mais das vezes, vivam em Sociedade e, nessa medida, ou seja, num registro coletivo, vivam sob o ditame da razão. De qualquer forma, assim como a Dor pode ser benéfica enquanto castigo educativo, a Humildade e o Arrependimento, assim como a Esperança e o Medo, “trazem mais utilidade do que dano; e por isso, uma vez que se deve pecar, é melhor pecar assim” (*id.*). Afinal de contas, se homens impotentes “de nada se envergonhassem nem temessem, com que vínculos poderiam ser unidos e ligados?” (*id.*) Notemos que aqui não apenas o Medo das punições sociais sustenta o estado, mas também a Vergonha, que notamos em nosso segundo capítulo ser instrumental na internalização dos costumes chamados retos e no evitamento de costumes ditos depravados. A maioria dos homens, para viver como que conduzidos pela razão, ou seja, em concórdia, precisa do Medo e da Vergonha: “o vulgar, se não tem medo, atemoriza, por isso não é de admirar que os Profetas, que não cuidavam da utilidade de uns poucos, mas da comum, tenham recomendado tanto a Humildade, o Arrependimento e a Reverência” (*id.*, grifo nosso). Como nos ensina Macherey (1997b),

Espinosa tem esta fórmula terrível: “a multidão de homens comuns desencadeia o terror quando não é presa do medo” (*terret vulgus nisi metuat*). O medo, não sendo uma virtude, é um meio de governo, pois, quando não podemos convencer os homens por meios racionais a viver em harmonia como sua natureza essencial os predispõe, devemos forçá-los a fazê-lo, e isso por todos os meios. (p. 301)

Com efeito, Espinosa conclui esse Escólio da E4P54 argumentando que aqueles submetidos a afetos como a Humildade, o Arrependimento e a Reverência “podem ser

conduzidos muito mais facilmente do que os outros a viver enfim sob a condução da razão [ut tandem ex ductu rationis vivant], isto é, a ser livres e fruir de uma vida de felicidade”. O estado usa os afetos para educar o vulgo, ou seja, para que um dia seus cidadãos possam viver sob a condução de sua própria razão. Até que isso ocorra, usa os afetos para que o vulgo padeça como se agisse.

4.5.2 O estatuto do Medo

Como já mencionamos inúmeras vezes, no Escólio 2 da E4P37, Espinosa indica ser a concórdia dos homens submetidos a paixões viabilizada pelo uso dos afetos ditos disciplinadores. O filósofo então expõe como essa disciplina auxilia a política, especificando que, pela E3P39, “cada um abstém-se de causar dano por temor de um dano maior”. Ainda que a lei natural demonstrada pela E3P39 se aplique à abstenção de danos tanto por Medo de um dano maior quanto pela Esperança de um bem maior, é o Medo que é enfatizado em nosso Escólio. Similarmente, no Artigo 16 do Capítulo 2 do TP, lemos que cada um dos homens que compartilha direitos com outros “tem de executar aquilo que por consenso comum lhe é ordenado [*ex communi consensu ipsi imperatur*], ou [...] é coagido a isso pelo direito [*iure ad id cogi*]”, formulação que parece remeter mais ao Medo que à Esperança, ainda que o Medo possa ser não exatamente dos castigos, e sim da perda dos benefícios da sociedade.

Assim como a Dor que coíbe Carícias excessivas pode ser útil para favorecer o restante do Corpo humano, o Medo que fomenta a adesão ao consenso comum pode ser útil por promover a concórdia, sem a qual dificilmente há sobrevivência – antes uma perda de potência (o Medo) que a perda da vida (resultante da vida isolada em estado natural). Qual a medida desse Medo, no entanto? Quanto de suas potências devem os homens abrir mão para que vivam em concórdia? Mais uma vez, a razão pode apenas oferecer alguns princípios, mas, em termos concretos, isso resultará do consenso comum.

Decerto, o Medo sobre o qual se firma a Sociedade não pode fomentar o Ódio aos semelhantes, pois, como lemos na E4P45, esse afeto, enquanto direcionado a outros homens, “nunca pode ser bom”. Como explica a demonstração, esse afeto levaria à destruição do homem que odiamos, afirmação baseada justamente na E3P39, que, como acabamos de ver,

trata da coibição do dano alheio pelo Medo de danos maiores (ou pela Esperança de bens maiores). A E4P45 descreveria, assim, os limites para o uso do Medo na política: deve sempre coibir o Ódio, nunca o fomentar. Caso contrário, leva à discórdia ou, como lemos no final da demonstração dessa E4P45, a algo que é mau (pela E4P37). Nesse sentido, complementa o Corolário 2 dessa proposição, tudo que apeteçemos por sermos afetados de Ódio é, na Cidade, injusto.

Eis a diferença entre o *Medo que promove a concórdia* e a *superstição*. No Escólio do Corolário 2 dessa E4P45, Espinosa afirma: “nada proíbe que nos deleitemos, a não ser uma superstição ameaçadora e triste [...] Nenhum deus, e ninguém senão o invejoso, se deleita com minha impotência e incômodo, nem toma por virtude nossas lágrimas, soluços, medo e outras coisas deste tipo, que são sinais de impotência do ânimo” (grifo nosso). Fazendo contraponto àquele que precisa da dor para coibir carícias excessivas está o sábio que sabe “usar as coisas e, o quanto possível, deleitar-se com elas (decerto não *ad nauseam*, pois isto não é deleitar-se)” (Escólio do Corolário 2 da E4P45). A Dor só é útil se conduz à sabedoria, ou seja, indiretamente. Similarmente, o Medo, capaz de coibir o Ódio, só é útil se leva à condução pela razão, via a concórdia entre os homens. Nesse sentido, a E4P47 enuncia que “os afetos de Esperança e de Medo não podem ser bons por si”, pois, como lemos em sua demonstração, são afetos que não se dão sem Tristeza. O Medo é diretamente Tristeza e a Esperança não se dá sem Medo. No entanto, ainda que esses afetos não sejam bons por si, podem sê-lo enquanto podem coibir um excesso de Alegria, o que Espinosa justifica fazendo referência à E4P43, justamente a proposição que ensina quando a Dor pode ser boa.

No Escólio da E4P47, lemos ainda que “tais afetos indicam defeito do conhecimento e impotência da Mente; e por este motivo também a Segurança, o Desespero, o Gozo e o Remorso são sinais de impotência do ânimo”. E, assim, “quanto mais nos esforçamos para viver sob a condução da razão, tanto mais nos esforçamos para depender menos da Esperança, para nos libertar do Medo, para comandar a fortuna o quanto pudermos, e para dirigir nossas ações pelo conselho certo da razão”. No entanto, nenhum de nós nasce livre, e o Medo é indispensável, pelo menos enquanto não avançamos no árduo caminho da razão para coibir as paixões se o que queremos é viver em Sociedade; Sociedade essa que é, por sua vez, condição necessária para que desenvolvamos a razão e, a partir daí, nos esforcemos para que os demais também a desenvolvam para que enfim possamos todos dispensar o

Medo de nossas vidas. Mas mesmo antes disso, por seguirmos o que é discernido como bom ou mau pelo consenso comum, ainda que por Medo de punições ou Esperança de recompensas, vivemos segundo os ditames da razão.

Deixar de ser conduzido pelo Medo (e, assim, deixar de fazer o bem apenas para evitar o mal) é o que deseja aquele que visa a conduzir-se não apenas *como que* pelos ditames da razão, mediante os quais padece como se agisse, mas conduzir-se pela *própria* razão e efetivamente agir. Como demonstra a E4P63¹⁹³, o temor do mal, porque uma Tristeza, não pode ser referido à Mente enquanto age, isto é, enquanto raciocina – ainda que possa ser referido à razão enquanto induz a concórdia e a Sociedade comum dos homens (cf. E4P40). Deparamo-nos, assim, com a dificuldade em definir a justa medida do uso do Medo que faz com que esse afeto seja útil, pois essa medida não é definida pela razão, a não ser de maneira abstrata, ou seja, por princípios gerais. Talvez por isso Espinosa recorra a um novo Escólio (e não a mais uma proposição) para tratar da aplicação desse afeto:

Os supersticiosos, que entendem mais de censurar os vícios do que de ensinar as virtudes, e se empenham não em conduzir os homens pela razão [ou seja, em conduzir os homens para que ajam e não padeçam], mas em contê-los pelo Medo, para que fujam do mal mais do que amem as virtudes, nada outro intentam senão tornar os demais tão miseráveis quanto eles próprios; e assim não é de admirar se no mais das vezes são molestos e odiosos aos homens. (Esc. da E4P63, grifo e colchetes nossos)

O Medo é útil enquanto propicia o desenvolvimento da razão. No entanto, é também instrumento dos supersticiosos e da submissão. Um juiz que condena o réu à morte por amor ao bem-estar público é conduzido pela razão, mas não aquele que o faz por ódio ou ira (cf. Escólio do Corolário da E4P63). É preciso “engenho e arte” para encontrar a justa medida do uso do Medo. É preciso “engenho e arte” para induzir o cumprimento da lei sem que os súditos se sintam amedrontados ou odeiem uns aos outros. É preciso “engenho e arte” para conseguir não somente coibir o uso excessivo do Medo como também aproveitar-se de costumes, por exemplo, para excogitar “medidas consentâneas com a natureza do lugar e o engenho da nação [*gentis ingenio consentanea*]” (TP, Cap. 10, art. 7). Voltamos ao caráter basilar dos costumes e do consenso comum na instituição de uma cidade.

Como argumentamos em nosso segundo capítulo, quanto mais o consenso comum se baseia em costumes amplamente difundidos, mais os cidadãos imaginam agir em função de

¹⁹³ E4P63: “Quem é conduzido pelo Medo, e faz o bem para evitar o mal, não é conduzido pela razão.”

seu próprio engenho. Nesse sentido, Matheron (1988) argumenta que “da vida passional inter-humana no estado de natureza se deduzem, imediatamente, o contrato social e, mediadamente, a estrutura do Estado em geral” (p. 358), o que é suficiente para compreender por que os homens sempre viveram e viverão em sociedade. “Mas, para derivar daí o regime em vigor em tal povo em tal momento do tempo, precisamos conhecer também o passado desse povo, e o passado desse passado, etc.” (*ibid.*, p. 358). A maneira como um determinado povo foi afetado ao longo de sua existência determina os costumes, e esses fundamentam as leis e a forma do estado. Ainda que a análise das diferentes formas de governo escape ao escopo deste trabalho, é interessante a observação de Matheron (1988) acerca da importância dos costumes em suas determinações:

a natureza da soberania, sabemos, se impõe como um dado de fato, que não pode ser modificado sem desencadear catástrofes. Em última análise, portanto, é o contexto histórico que decide. [...] Sem dúvida, a instauração de um grande número de monarquias é consequência de costumes bárbaros; mas estes, a partir daí, podem evoluir. (p. 467, grifos nossos)

Nada garante, no entanto, que todas as Sociedades façam bom uso do Medo. Assim como a imitação dos afetos é a mesma propriedade da qual segue que os homens sejam tanto misericordiosos como invejosos e ambiciosos (Cf. Escólio da E3P32), do Medo pode seguir tanto a concórdia como a superstição.

Ainda que os fundamentos da Cidade se encontrem na paixão, já vimos que homens racionais podem unir-se não apenas pelo entendimento, mas também pelo afeto (cf. Escólio 1 da E4P37), até porque o entendimento é um afeto. Como atuariam esses sábios numa sociedade fundada nas paixões? Qual seria a racionalidade de seguir um consenso passional?

4.5.3 Da paixão à ação, a Glória de fazer o bem

Em nosso segundo capítulo, afirmamos ser parte do mecanismo propagador de costumes o esforço de cada indivíduo para segui-los, motivado pela imaginação de que isso seria causa de Alegria nos demais. Uma pessoa seguiria costumes como forma de glorificar-se, sem sair do registro imaginário. No entanto, a Glória não se restringe à inadequação. Com efeito, lemos na E4P58 que “a Glória não repugna a razão, mas pode originar-se dela”, o que

Espinosa julga patente apenas pela definição desse afeto (a Alegria conjuntamente à ideia de uma ação nossa que imaginamos que os outros louvam, cf. Definição 30 dos Afetos) e pela definição de Honesto que foi apresentada no Escólio 1 da E4P37 (aquilo que louva o homem que, sob a condução da razão, deseja unir-se aos demais por amizade). Ora, uma das maneiras de unir-se aos demais por amizade é fazer aquilo que o consenso comum determina como sendo bom. Aquele que se guia pela razão louva o consenso comum – julga-o honesto. Seja porque entende o benefício disso, seja porque imagina o benefício disso, tanto o sábio como o ignorante encontram na Glória uma motivação para promover a concórdia.

No entanto, como nos lembra o Escólio dessa E4P58, a Glória é dita vã se for contentamento consigo mesmo fomentado apenas pela opinião variável e inconstante do vulgo, cessando o contentamento assim que cessa a opinião favorável. A Glória apenas condiz com a razão se lastreada em hábitos disseminados e comumente discernidos como bons, pois assim fomenta a concórdia. E isso vale tanto para o sábio como para o ignorante; tanto um como o outro precisam do consenso comum – ou das leis que nele se fundam – para indicarlhes o que é bom (pois, como já salientamos, mesmo uma comunidade de sábios, ainda que prescindida de leis definindo estímulos ou punições para que funcione, terá que definir certas regras de seu funcionamento com base em afetos passionais ou em costumes – a racionalidade está em seguir tais regras, e, por isso, a Glória não será vã se resultar de seu cumprimento).

Nesse mesmo Escólio, Espinosa junta a Vergonha e a Comiseração ao que expôs sobre a Misericórdia e o Arrependimento. Embora nenhuma delas seja uma virtude, são boas enquanto indicam desejo de viver honestamente, “assim como a dor é dita boa enquanto indica que a parte lesada não está ainda apodrecida”. Nesse sentido, esses afetos, assim como o Medo, ainda que tristes, podem ser úteis enquanto constituírem um mal menor para evitar outro maior – a morte no estado natural solitário, no caso. Para aqueles incapazes de se guiar pela própria razão, fazer algo por Medo de punições consensualmente definidas é indiretamente bom. Com efeito, “uma ação qualquer é dita má apenas enquanto se origina de sermos afetados de Ódio ou de algum afeto mau” (Demonstração alternativa da E4P59). No entanto, no estado civil, o que é bom ou mau não é definido pelo afeto de cada um, e sim pelo consenso comum e, portanto, os atos decorrentes do Medo imposto pela Sociedade não

podem ser considerados maus, pois o Medo que os desencadeia é, nesse caso, bom (seja porque evita um mal maior, seja porque induz à concórdia).

No entanto, se esse afeto é indispensável para que o homem submetido a paixões siga as leis de seu estado, o mesmo não pode ser dito com relação ao homem que se guia pela razão, uma vez que nem paixões tristes nem alegres podem determinar o homem a algo a que ele não seria capaz de se determinar caso agisse (cf. E4P59). Se por um lado o homem submetido às paixões obedece ao decreto comum da cidade porque tem Medo ou Esperança, o homem guiado pela razão igualmente o obedece porque entende a importância da Sociedade comum dos homens, mesmo que o decreto não seja fundamentado na razão (até porque, como já discutimos amplamente, em muitos casos isso não é possível).

Nesse sentido, o homem guiado pela razão poderia fazer, no estado civil, algo que seria, caso vivesse em estado natural, contrário ao seu engenho, por entender a importância de fazê-lo no estado civil. Esse entendimento poderia inclusive gerar nele um afeto Alegre ao sobrepor a Tristeza de agir contra o que determinaria seu engenho (até porque o entendimento mesmo dessa Tristeza, entendimento esse a que tal homem estaria apto, poderia ser capaz de destruir essa mesma Tristeza). Alternativamente, o homem racional escolheria um mal menor se isso o levasse a evitar um mal maior (cf. E4P65 e seu Corolário), embora o homem racional não tema esse mal maior, e entenderia como sendo um mal menor uma eventual Tristeza decorrente de agir contra seu engenho, frente ao bem maior que é a Alegria de seguir o decreto comum e fomentar a concórdia. O homem racional segue o decreto comum porque julga essa ação boa a partir de seu intelecto. Levando em conta a equiparação entre o homem racional e o homem livre que Espinosa estabelece ao chamar “totalmente livre ao homem na medida em que ele é conduzido pela razão, visto que assim ele é determinado a agir por causas que só pela sua natureza se podem entender adequadamente, se bem que seja por elas necessariamente determinado a agir” (TP, Cap. 2, art. 11), podemos dizer que o homem racional segue livremente o decreto comum. É livre enquanto se determina a obedecer ao consenso comum.

Com efeito, ecoando no TP o que já fora dito no Escólio 2 da E4P37, o filósofo afirma que o pecado só pode ser concebido no estado [*in imperio*], “ou seja, onde o que é bom e o que é mau é determinado com base no direito comum de todo o estado [*ex communi totius imperii iure decernitur*] e onde ninguém [...] faz segundo o direito senão aquilo que faz

segundo o decreto ou consenso comum [ex communi decreto vel consensu]” (TP, Cap. 2, art. 19). O pecado é “o que não se tem o direito de fazer ou o que é proibido no direito” (*id.*). A obediência, por sua vez, “é a vontade constante de cumprir aquilo que é bom segundo o direito e que, segundo o decreto comum [ex communi decreto], deve fazer-se” (*id.*). Sendo assim, o pecado, que só pode ser concebido no estado, não é o que vai *diretamente* contra os ditames da razão, e sim *indiretamente*, pois é o que vai contra o direito comum (e, nessa medida, o que vai contra o ditame da razão que afirma a importância da concórdia). No entanto, Espinosa nos lembra que *costumamos* também chamar de pecado àquilo “que é contra o ditame da razão, e obediência à vontade constante de moderar os apetites conforme o preceituado pela razão”, com o que o filósofo ironicamente discorda, pois isso só seria verdade “se a liberdade humana consistisse na licença do apetite e a servidão no império da razão” (TP, Cap. 2, art. 20). Mas é justamente o contrário: “a liberdade humana é tanto maior quanto mais o homem é conduzido pela razão e o apetite pode ser moderado” (TP, Cap. 2, art. 20). Por isso, apenas muito impropriamente podemos “chamar obediência à vida racional e pecado àquilo que realmente é impotência da mente (mas não falta de controle sobre ela mesma), e pelo qual o homem pode ser dito antes servo do que livre¹⁹⁴” (*id.*). Interpretamos esse artigo da seguinte maneira: a obediência do servo está em fazer o que deve ser feito segundo o decreto comum por coação, justamente por ser a Mente de um homem submetido às paixões (o servo) incapaz de, por si só, determinar-se a fazer o que legisla o decreto comum, ou seja, moderar determinados apetites. Isso porque o servo não é capaz de chegar ao entendimento da importância de tal moderação, entendimento do qual seguiria o *desejo* de moderar os apetites nocivos à vida em sociedade. Em resumo, o servo não é capaz de ser causa adequada da moderação de seus apetites antissociais e precisa, por isso, de causas externas que o levem a fazê-lo. Ademais, o homem peca quando não faz o que está determinado pelo decreto comum do estado, e pecar leva à discórdia, o que vai contra o ditame da razão. Sendo assim, o homem peca porque é impotente. É sua impotência que o leva a fazer coisas contra o ditame da razão. Contudo, se o homem é livre, não deseja pecar e não pecará justamente porque é livre, e, portanto, busca a concórdia, o que só pode ser considerado como obediência enquanto indica sua própria vontade de seguir o decreto

¹⁹⁴ A tradução desse trecho foi modificada.

comum. Afirmar que o homem livre obedece é algo impróprio, pois ele obedece apenas ao seu próprio desejo, ao qual foi internamente determinado, isto é, do qual foi causa adequada. Por ser o homem livre potente o suficiente para chegar a tal determinação interna é que seus apetites são moderados. Mediante sua determinação interna, os apetites antissociais no homem livre não são, na verdade, nem apetecidos (o homem livre não modera seu desejo de causar dano a outrem; ele simplesmente não deseja causar dano a outrem).

O artigo 21 do Capítulo 2 do TP, no entanto, volta a comparar a violação do decreto comum, ou seja, o pecado no estado civil, àquilo que vai contra o ditame da razão. No entanto, lembremos que esses ditames possuem escopo limitado a princípios abstratos. De fato, “a razão ensina a praticar a piedade e a ser de ânimo tranquilo e bom” (TP, Cap. 2, art. 21), ensinamentos esses que levam à concórdia, ainda que o que é bom seja, no estado civil, definido pelo consenso comum. De qualquer forma, seguir esses ensinamentos só é possível no estado, onde há concórdia (cf. *id.*). “Além disso, não se pode fazer que a multidão seja conduzida como que por uma só mente, conforme se requer no estado, a não ser que tenha direitos que sejam instituídos segundo o prescrito pela razão” (*id.*), ou seja, a não ser que tenham direitos que conduzam à piedade e a ter o ânimo tranquilo e bom e, em última instância, à concórdia. Por essas razões, “não é assim tão inapropriado os homens, que estão habituados a viver num estado, chamarem pecado àquilo que é contra o ditame da razão, na medida em que os direitos do melhor estado [...] devem ser instituídos de acordo com o ditame da razão” (*id.*, grifo nosso). Ou seja, os direitos do estado devem ser instituídos de modo a promover a concórdia, ainda que isso possa ocorrer, enquanto dura esse estado, de diversas maneiras. Quanto menos discórdia houver, melhor o estado. De qualquer maneira, o direito do estado, porquanto definido pela potência da multidão, só existe se conduzir os homens a se unirem, ou seja, a aquiescerem ao consenso comum.

Ademais, embora no Capítulo 2 do TP Espinosa argumente, em linha com a racionalidade da vida em concórdia exposta na *Ética*, que o homem livre decide seguir o decreto comum justamente porque é livre, no Capítulo 3 o filósofo vai expor os motivos pelos quais o homem livre também assim deve agir mesmo que nem sempre a cidade atue em linha com os ditames da razão. Nesse sentido, afirma que caso os cidadãos pudessem escolher os decretos que querem ou não seguir, seguiriam não o decreto comum, e sim o próprio engenho. Não haveria consenso comum: a cidade não existiria (cf. TP, Cap. 3, art. 3), e sim o

estado natural, no qual provavelmente ninguém sobreviveria. Por isso, escreve que, sejam os homens livres e amem a tranquilidade, sejam servos e temam castigos, acatam o que a cidade manda e atendem, “de acordo com o seu engenho, à sua segurança e ao seu interesse.” (TP, Cap. 3, art. 3), isto é, acatam o que a cidade manda porque isso beneficia seus esforços em permanecer em seus seres.

A ausência de estado civil, ou seja, a provável morte, seria um mal maior do que o de seguir leis insuficientemente elaboradas. Assim,

uma vez que o corpo do estado deve ser conduzido como que por uma só mente, e por conseguinte a vontade da cidade deve ter-se por vontade de todos, aquilo que a cidade decide ser justo e bom deve ser considerado como se fosse decretado por cada um. Além disso, mesmo que o súdito considere serem injustos os decretos da cidade, tem não obstante de executá-los. (TP, Cap. 3, art. 3, grifo nosso)

Mais uma vez: não há cidade sem consenso e decretos comuns. O homem livre sabe disso, tem vontade de obedecer a todos os decretos, porque é assim que fomenta a concórdia – ainda que, como já discutimos quando da análise da demonstração alternativa da E4P37, o homem livre se esforce para aprimorar esses decretos.

Mesmo já tendo sido expostas todas essas justificativas para a racionalidade do cumprimento das leis civis, Espinosa antecipa possíveis novas objeções. Questiona

se não será contra o ditame da razão sujeitar-se totalmente ao juízo de outrem, e por conseguinte se o estado civil não repugnarà à razão, de onde se seguiria que o estado civil seria irracional e não poderia ser criado senão por homens destituídos da razão, de modo nenhum por aqueles que se conduzem pela razão. (TP, Cap. 3, art. 6)

Contudo, os argumentos opondo tais questionamentos já foram apresentados, e Espinosa os lista novamente no restante deste artigo 6. O primeiro dele fora desenvolvido no artigo 15 do Capítulo 2, segundo o qual um homem, em estado natural, apesar de se encontrar hipoteticamente sob jurisdição própria (*sui juris*), sozinho apenas em vão se esforçaria para sobreviver e para cultivar a mente, ou seja, desenvolver sua racionalidade, razão pela qual, no estado natural, caso sobreviva, permanece submetido aos afetos. Por isso, nessa situação, isto é, fora do estado civil, retoma o artigo 6, “a sã razão não pode ditar que cada um permaneça sob jurisdição de si próprio”, ou, pelo que fora exposto no artigo 5 do Capítulo 1, a saber, que em estado natural os homens viveriam em contendias, e, por isso incapazes de exercer seu direito natural de fato, “a razão nega que tal possa acontecer” (TP,

Cap. 3, art. 6): fora do estado civil o homem segue submetido aos afetos e, portanto, sob jurisdição alheia (*alieni juris*).

Além disso, aprendemos pela E4P40 que tudo aquilo que fomenta a Sociedade comum dos homens e que os faz viver em concórdia é útil, pois faz com que os homens vivam sob a condução da razão, na medida em que isso leva à sua conveniência, e, portanto, ao estabelecimento de direitos comuns. Levando isso em conta, “a razão ensina absolutamente a procurar a paz, a qual não pode obter-se a não ser que os direitos comuns da cidade permaneçam inviolados” (TP, Cap. 3, art. 6). Por isso, o homem livre, ou o homem que se conduz pela razão (cf. TP, Capítulo 2, art. 11), “constantemente observará os direitos da cidade e cumprirá as ordens do poder soberano, do qual é súdito” (TP, Cap. 3, art. 6), e tanto mais quanto mais se conduzir pela razão. Ainda de acordo com esse artigo 6 do Capítulo 3, mediante a instituição de direitos comuns, ou seja, de uma sociedade civil, os homens se esforçam conjuntamente em perseverar em seus seres. Tornam-se aptos a eliminar o medo comum e a afastar as misérias comuns, “visando, portanto, maximamente àquilo por que, no estado natural, ainda que em vão (pelo art. 15 do cap. anterior), se esforçaria cada um dos que se conduzem pela razão”.

Sendo assim, “se o homem que se conduz pela razão tiver, algumas vezes, de fazer a mando da cidade algo que ele sabe repugnar à razão, esse dano é de longe compensado pelo bem que auferê do estado civil” (*id.*). Como a leitura da E4P65 e seu Corolário já haviam indicado, seguir eventuais decretos que não possam ser deduzidos pela razão é, no pior dos casos, o mal menor escolhido frente ao bem maior que é o benefício do estado civil. Agora já vencidas as possíveis objeções, “podemos concluir que ninguém faz alguma coisa contra o que prescreve a sua razão enquanto fizer aquilo que, segundo o direito da cidade, deve ser feito” (*id.*).

Tudo isso posto, podemos voltar à Parte Quarta da *Ética* e entender por que Espinosa pode encerrá-la demonstrando que “o homem que é conduzido pela razão é mais livre na cidade, onde vive pelo decreto comum, do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo” (E4P73). Essa demonstração reúne duas conclusões que já comentamos ao longo deste capítulo. A saber, que o homem conduzido pela razão não obedece pelo Medo (pela E4P63); e que, enquanto se esforça para conservar seu ser pelo ditame da razão, ou seja, para viver livremente (pelo Escólio da E4P66), deseja observar a regra da vida e da utilidade comuns

(pela E4P37) e, conseqüentemente, pelo Escólio 2 da E4P37, viver pelo decreto comum da cidade. Assentir ao consenso comum é o desejo do homem racional.

Viver em sociedade não seria uma escolha. Como formula Macherey (1997b), para o sábio, “a vida em sociedade é seu estado natural” (p. 422). Não que o homem que se guie pela razão feche os olhos às formas aberrantes de opressão que o estado pode engendrar. Vai, ao contrário, reconhecer a necessidade desse estado e compreender as leis de seu funcionamento e, a partir daí, determinar as condições que permitam a aproximação de um ideal de vida perfeita, que, na medida do possível, será livre do risco de conflitos que fazem do homem um servo (cf. MACHEREY, 1997b, p. 422).

Conclusão – A liberdade de filosofar e o consenso comum como um processo

Do Medo aos costumes, dos costumes à razão: a evolução do consenso comum

Tendo em vista a formulação do Escólio 2 da E4P37, não se pode negar a relevância do Medo na manutenção de uma Sociedade, como vimos diversas vezes. Com efeito, é esse o afeto (e não a Esperança) que o escólio nos informa ser capaz de refrear, em homens dominados pelas paixões, apetites perniciosos. Afinal de contas, “o vulgar, se não tem medo, atemoriza”, lemos ainda no Escólio da E4P54. Mas isso é só o começo.

De fato, nosso problema partiu da constatação de que mesmo os homens que “frequentemente são arrastados em direções diversas”, “contrários uns aos outros quando precisam de auxílio mútuo” e “necessariamente submetidos aos afetos, inconstantes e variáveis”, devem “tornar seguros uns aos outros e ter confiança uns nos outros”, como formula o nosso Escólio 2 da E4P37. Mesmo os homens que, enquanto submetidos aos afetos, “são por natureza inimigos” (TP, Cap. 2, art. 14), devem ter “direitos comuns” e ser “conduzidos como que por uma só mente” (*ibid.*, art. 16) para que tenham “mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho” (*ibid.*, art. 13), como expõe o TP. Em uma palavra, mesmo os homens guiados por apetites que muitas vezes os cegam precisam deles abdicar em prol de um benefício comum que não são capazes de entender.

Na ausência desse entendimento, a *ameaça* se apresenta como uma opção para viabilizar o *convívio*. Homens que se sintam intimidados por uma sociedade muito mais potente do que cada um deles e que condena atos nocivos ao grupo refreiam seus apetites danosos. Nesse caso, *cada um* dos homens que se guia por suas paixões imagina que viver em situação civil, e, para isso, deixar de prejudicar a seus pares, implica renúncia a *Desejos seus* (a qual ele imagina como um mal menor) pelo Medo de punições (o mal maior). No entanto, sabemos que, na medida em que esses homens têm tais *Desejos enquanto guiados por suas paixões*, aquilo a que renunciam em vista de tal Medo pode não corresponder *necessariamente* ao interesse de cada um deles.

O que uma pessoa imagina ser de seu interesse, enquanto essa pessoa está submetida a paixões, pode ser na verdade um interesse distorcido. É um interesse determinado não apenas por ela. O Desejo que o homem submetido aos afetos abandona não é um Desejo incondicionalmente bom – assim o é apenas o Desejo que segue de sua razão, ou que com ela convém. Não que um indivíduo nunca deseje aquilo que necessariamente corrobora sua existência, mas assim o faz apenas enquanto é internamente determinado, ou pelo menos enquanto age de maneira condizente a sua determinação interna. E aquele que tem seu Desejo internamente determinado não tenciona causar dano a outro. Deseja viver em Sociedade não por Medo de seus castigos e nem pela Esperança de seus benefícios, mas pela *certeza* que tem de que isso é útil (cf. E4P40).

Aqueles que são incapazes de chegar a essa certeza e precisam sentir-se intimidados por punições para que se tornem mutuamente seguros podem até imaginar que abdicam a direitos seus apenas por temor. No entanto, isso não significa que o resultado conjunto dessas imaginações individuais se limite a um Medo generalizado. Com efeito, um pouco antes de afirmar que “cada um abstém-se de causar dano por temor de um dano maior”, esse mesmo Escólio 2 da E4P37 havia declarado que “para que os homens possam viver em concórdia e auxiliar uns aos outros, é necessário que cedam seu direito natural e tornem uns aos outros seguros de que nada haverão de fazer que possa causar dano a outro”. Sendo assim, a cessão do direito natural (ou ao menos de parte dele) por um homem qualquer nada mais é do que sua abdição a certas coisas que imagina que o beneficiariam em nome do bem-estar coletivo, embora esse bem-estar coletivo não seja necessariamente vislumbrado por cada um dos homens que por ele cede seu direito. Dessa forma, ainda que, individualmente, cada um dos homens imagine evitar um mal menor apenas por temer um mal maior, coletivamente, homens que assim se comportam obtêm, na verdade, um bem maior. Cada um deles está, na realidade, deixando de fazer algo que o desfavorece – prejudicar um semelhante – em nome de algo útil – o convívio pacífico. Nesse sentido, ao abrir mão daquilo que prejudica seus pares, os homens agem de acordo com os ditames da razão, ainda que não estejam cômnicos disso. É nesse sentido que o Medo pode ser dito bom (cf. E4P47).

Mesmo assim, o Medo não deixa de ser uma paixão triste. Por isso, como argumenta Espinosa,

um estado que não tem outro objetivo senão que os homens se conduzam por medo será mais um estado sem vícios que um estado com virtude. Os homens, porém, devem ser conduzidos de modo que não se vejam a si próprios conduzidos, mas a viver segundo o seu engenho e a sua livre decisão, de tal maneira que só o amor da liberdade, o afã de aumentar o que é seu e a esperança de alcançar as honras do estado os detenham. (TP, Cap. 10, art. 8, grifo nosso).

Homens que se submetem às leis de seu estado apenas por Medo de punições são, em alguma medida, homens impotentes. Seu estado, cuja potência resulta da articulação da potência de seus componentes, não será virtuoso, ainda que tenha poucos vícios. Daí a recomendação para que os homens sejam “conduzidos de modo que não se vejam a si próprios conduzidos” – para que, ainda que padeçam, padeçam como se agissem. A maneira como isso é possível foi o que investigamos ao longo desta tese. Recordemos, pois, como isso foi feito.

A principal conquista de nosso primeiro capítulo, e da primeira metade do segundo, foi a compreensão, dentro da filosofia espinosana, do alcance do entendimento humano, compreensão que pode ser sintetizada em dois principais pontos.

O primeiro deles se refere a nossa interpretação, que talvez possa ser dita radical, das noções de ação e paixão, conforme apresentadas nas definições da E3. Atendo-nos à formulação de Espinosa, segundo à qual só pode ser dita adequada a causa cujo efeito “pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma” (Definição 1 da E3), concluímos que nossa ação, por limitar-se aos atos dos quais somos causa adequada (cf. Definição 2 da E3), restringe-se às ideias adequadas que formamos em nossa Mente e (tendo em vista a leitura que expusemos dos atributos como diferentes dimensões de um mesmo ser) aos seus equivalentes corporais, sem envolver corpos externos. Daí nossa insistência na impossibilidade de uma comunicação direta de ideias adequadas, isto é, de uma comunicação que não seja mediada por ideias inadequadas. Daí a nossa insistência na impossibilidade de que os homens cheguem a acordos sem que, em alguma medida, padeçam.

O segundo ponto diz respeito à natureza da razão. Vimos que ela conhece as coisas como elas são, ou seja, verdadeiramente, porém não enquanto elas duram. Em primeiro lugar, porque o conhecimento por noções comuns é o conhecimento das propriedades eternas das coisas, isto é, das regras mediante as quais as coisas são constituídas e operam. Em segundo lugar, porque o conhecimento intuitivo, por sua vez, é o conhecimento adequado das

essências das coisas, conhecimento que, enquanto não se refere diretamente a Deus, refere-se a essências às quais não pertence a existência. Mas a existência das coisas se dá enquanto elas duram. Ocorre que, no aspecto da duração, o conhecimento adequado, isto é, o conhecimento das coisas por suas causas eficientes, não depende apenas do conhecimento de suas propriedades eternas, mesmo que conjugado ao conhecimento de suas essências. No que tange à duração, o conhecimento adequado depende também da rede de operações causais que antecede cada acontecimento. Sendo tal rede infinita e envolvendo tal rede corpos externos ao Corpo humano, não pode ser abarcada pela Mente humana.

Se por um lado nossa ação se restringe a nossas ideias adequadas (primeiro ponto), por outro lado essas ideias adequadas não dão conta do conhecimento das coisas enquanto elas duram (segundo ponto). A razão conhece as coisas pelo seu aspecto eterno. Sabe, por exemplo, ser verdadeiramente útil a conveniência entre os homens. Sabe que, frente à incomensurável potência do restante da natureza, dificilmente sobreviveriam se não unissem suas potências. Mas sobre as medidas concretas a serem tomadas para que essa conveniência se dê em ato, a razão não fornece senão diretrizes. Enquanto agimos, desejamos unir-nos aos demais homens por amizade (cf. Escólio 1 da E4P37), mas enquanto agimos não sabemos o que efetivamente temos que fazer para que isso aconteça. O discernimento do que é bom ou mau no dia a dia de uma sociedade não cabe à só razão, pois envolve conhecimentos que só possuímos enquanto padecemos.

Ainda que Espinosa sustente que a união de ânimos cuja potência determina o direito da cidade não pode ser concebida “a não ser que a cidade se oriente maximamente para o que a sã razão ensina ser útil a todos os homens” (TP, Cap. 3, art. 7), aquilo que a razão ensina ser útil a todos é a utilidade de tudo o que conduz “à Sociedade comum dos homens, ou seja, [o] que faz com que os homens vivam em concórdia” (E4P40). Entretanto, em nenhum momento o filósofo defende que as leis de um dado estado, num dado momento, devam ser discernidos pela razão. O discernimento do que é bom ou mau, justo ou injusto, pecado ou mérito cabe ao consenso comum (cf. Escólio 2 da E4P37).

Sendo assim, e tendo em vista ainda a afirmação de que “as causas e fundamentos naturais do estado não devem pedir-se aos ensinamentos da razão, mas deduzir-se da natureza ou condição comum dos homens” (TP, Cap. 1, art. 7) e suas diversas variações ao longo da obra de Espinosa, empenhamo-nos, na segunda metade de nosso segundo capítulo,

em deduzir, a partir dos mecanismos afetivos expostos na E3 e também das observações constantes da *Ética* (sobretudo os escólios das E2P18 e E2P40) e do TIE que abordam a questão da linguagem, a gênese de costumes comuns, além de expor uma possível passagem desses costumes ao consenso comum.

Radicados em paixões, costumes não são necessariamente atos que os homens praticam por conhecerem sua verdadeira utilidade. A sabedoria contida num costume não é conhecimento pela causa. Mas é algo que, mesmo assim, chega a se cristalizar num povo. Com efeito, talvez não seja possível determinar adequadamente a utilidade direta de um costume (ainda que o mesmo não possa ser dito acerca de sua utilidade indireta, a saber, seu papel fundamental na concórdia). Talvez aquilo que afirmam os homens em função de um costume não seja em si uma verdade eterna, como seria o caso daquilo que julgam pela razão. Porém, a razão não seria capaz de pormenorizar nossas regras de convivência, como podem fazer os costumes comuns. O valor de um costume comum é precipuamente prático. Sua persistência na duração atesta sua contribuição para a perseverança do povo que o pratica, que não deixou de ser um povo, afinal de contas.

Ao afirmar que a vida em Sociedade se alinha aos ditames da razão, mas que o bem e o mal no estado civil são discernidos pelo consenso comum, Espinosa deixa a porta aberta para que conhecimento certo e saberes populares (como os envolvidos nos costumes) se articulem na arte da política, como que compondo uma “ecologia dos saberes” *avant la lettre*¹⁹⁵. Nesse sentido, conquanto demonstre que o sumo bem da Mente seja o conhecimento de Deus (cf. E4P28) e que o Amor intelectual de Deus, originado do terceiro gênero de conhecimento, seja a “nossa salvação ou felicidade ou Liberdade” (Escólio da E5P36), Espinosa não recusa o saber profético naquilo que ele possui de essencial – o incentivo à prática da justiça e da caridade – nem a necessidade de sua adaptação à compreensão de seu destinatário, como debatemos em nosso terceiro capítulo. De fato, o filósofo afirma que o Cristo conheceu verdadeiramente aquilo que ele próprio não foi capaz de compreender: a salvação daqueles incapazes de desenvolver sua ideia adequada de Deus¹⁹⁶. Pois a verdade é que a maioria dos homens provavelmente não chegará a

¹⁹⁵ Para o conceito de ecologia dos saberes, ver SOUZA SANTOS (2007).

¹⁹⁶ Como exaustivamente demonstrou Matheron.

compreender a verdadeira importância da concórdia e da vida em sociedade. E que alguns deles não apenas serão capazes desse entendimento, como também, por conta dele, serão piedosos e honestos. De qualquer forma, conviverão todos. E os atos de cada um deles influenciará o dos demais na medida em que todos agirem de acordo com o consenso comum.

Mas como viveria o homem livre em meio a um estado pouco racional? Fundamentalmente, da mesma forma como viveria em qualquer estado: esforçando-se para propagar a razão, ou seja, para que os outros homens entendam e possam, assim, fruir do bem supremo que é o conhecimento de Deus (cf. E4P37). Além disso, quem vive sob a condução da razão evita qualquer tipo de Ódio aos homens, que sabe nunca ser bom (cf. E4P45), embora isso nem sempre implique evitar a destruição daquele que prejudica a concórdia (cf. Escólio do Corolário da E4P63). Nesse sentido, “quem vive sob a condução da razão esforça-se o quanto pode para compensar com Amor, ou seja, com Generosidade, o Ódio, a Ira, o Desprezo, etc. do outro para consigo” (E4P46). Com efeito, ciente da maldade do Ódio, o sábio evita afetos desse tipo e se esforça para que outros deles não padeçam. Ademais, o Ódio é aumentado pelo Ódio recíproco, mas pelo Amor pode ser extinto e se converter em Amor (cf. Demonstração da E4P46). Se também levarmos em consideração que a maldade do Ódio está em prejudicar a capacidade da Mente de entender, temos que esse esforço do homem que se guia pela razão em ser generoso com o outro que o odeia é, em última instância, esforço para que esse outro se torne mais apto a entender, na medida em que é esforço para que se torne mais alegre, isto é, mais potente. É esforço para propagar a razão e fomentar a concórdia. De fato, quem se empenha em derrotar o Ódio com Amor “combate alegre e com esperança, resiste com igual facilidade a muitos homens e a um só, e de jeito nenhum precisa do auxílio da fortuna” (Escólio da E4P46). E aqueles a quem vence “rendem-se alegres, e decerto não pela falta, mas pelo crescimento das forças” (*id.*). Como resume Macherey (1997b), essa generosidade “[é] virtude racional que beneficia a todos, contribui para o estabelecimento de relações coletivas harmoniosas, que beneficiam todos aqueles que delas participam” (p. 275).

Aprimoramento das leis e liberdade de expressão: o consenso comum como um processo

Além disso, o homem livre não se contenta em apenas obedecer às leis. Tendo em conta que muitas delas não são passíveis de determinação definitiva pela razão, podem sempre ser aperfeiçoadas, ou adaptadas a novas condições externas, para que com a razão possam pelo menos condizer. Como explica Matheron (1988), o homem livre

também quer que o Estado se reforme. Seu objetivo, não o esqueçamos, é levar todos os homens a viver razoavelmente. [...] A razão, obviamente, nos prescreve que nos engajemos politicamente: não convocando a revolta, mas buscando o sistema institucional adequado à forma de governo existente, dando-o a conhecer às autoridades legítimas. Não há garantia de que eles nos ouvirão, é claro; mas devemos tentar, com incansável paciência, sem temer perseguições ou provocá-las desnecessariamente: a salvação da humanidade tem esse preço. (p. 539)

O esforço do homem que se guia pela razão, seu Desejo em fazer com que todos fruam do sumo bem, inclui o incessante aprimoramento de seu estado tendo em vista o aumento da concórdia, condição fundamental para o alcance do amor intelectual a Deus.

O primeiro requisito para que isso aconteça é a possibilidade de que esse aprimoramento possa ser discutido. Com efeito,

Os engenhos humanos são demasiado obtusos para que possam compreender tudo de imediato; mas consultando, ouvindo e discutindo, eles aguçam-se e, desde que tentem todos os meios, acabam por encontrar o que querem, que todos aprovam e em que ninguém havia pensado antes. (TP, Cap. 9, art. 14)

Para que a razão se propague, para que se forme um consenso comum estável e voltado à concórdia, é preciso que ideias possam propagar-se. É natural, portanto, que a defesa da liberdade de filosofar tenha lugar de destaque na obra de Espinosa. Antes de mais nada, porque a efetiva proibição do livre pensar é impossível. Lembrando que o direito da cidade se estende até onde vai sua potência, Espinosa afirma que “ninguém pode ceder a faculdade de julgar”. Ninguém pode, a despeito de recompensas ou de ameaças, “ser induzido a crer que o todo não é maior que uma sua parte, que Deus não existe [...] e, de uma maneira geral, a acreditar em alguma coisa contrária àquilo que ele sente ou pensa” (TP, Cap. 3, art. 8)

Conclusão semelhante já havia sido apresentada no TTP, em seu último capítulo, cujo título anuncia que ali “se demonstra que num Estado livre é lícito a cada um pensar o que quiser e dizer aquilo que pensa”. Tentar controlar o pensamento dos cidadãos seria de uma violência tremenda, porquanto seria uma tentativa de usurpar a parte do direito natural que

cada indivíduo possui de maneira intransferível, deixando, caso contrário, de ser humano. Ademais, essa violência seria inútil. Os poderes soberanos vão até onde se estende sua potência, o que exclui a capacidade de controlar pensamentos. Por isso,

ninguém [...] pretenderá que isso é compatível com o que dita a razão. [...] Se ninguém pode renunciar à sua liberdade de julgar e pensar o que quiser, e se cada um é senhor dos seus próprios pensamentos por superior direito da natureza, jamais será possível, numa comunidade política, tentar sem resultados funestos que os homens, apesar de terem opiniões diferentes e até opostas, não digam nada que não esteja de acordo com aquilo que prescrevem as autoridades. (TTP, Cap. 20, p. 301, G240)

Todavia, nem toda opinião estará de acordo com o interesse do estado. Ainda que cada um tenha, por direito de natureza, total liberdade de pensar o que lhe aprouver, expressões desses pensamentos e ações correlatas devem ser defendidas “unicamente pela razão, sem fraudes, cólera, ódio ou intenção de introduzir, por sua exclusiva iniciativa, qualquer alteração no Estado” (*ibid.*, p. 303, G241), de modo a não lesar o direito do soberano, ou seja, de modo a não prejudicar o acordo comum, as leis sobre as quais se fundamenta o poder soberano enquanto mente que conduz a multidão e a partir das quais cada um abriu mão de parte de seu direito natural. Em outros termos, a liberdade de expressão deve dar-se sem que se *imponham* novas leis. Tampouco se pode presumir que uma diretriz superior à lei corrente possa, apenas por tal superioridade, substituir automaticamente a lei vigente – a opinião deve ser manifestada e, por argumentos, levar a um novo consenso comum, fundamentando o estabelecimento de uma nova lei. Com efeito, sedicioso é agir *contra* a existência do consenso comum, ou seja, contra o que une indivíduos numa multidão e dá o poder ao Estado:

Podemos, com a mesma facilidade, determinar a partir daqui quais as opiniões que num Estado são subversivas [*sediciosae*]: são, evidentemente, aquelas cuja aceitação implica a imediata cessação do pacto pelo qual cada um renunciou ao direito de agir conforme entendesse. (*ibid.*, p. 304, G242)

Sendo assim, Espinosa enumera entre tais opiniões perturbadoras justamente aquela que prega que cada um deve decidir o que é bom ou mau por seu engenho apenas:

É, por exemplo, subversivo pensar que o poder soberano não tem autonomia [*sui juris non esse*] ou que ninguém está obrigado a manter os juramentos, ou que é preciso que cada um viva como entender e outras opiniões do mesmo gênero que estão em flagrante contradição com o referido pacto, não tanto pelo juízo e a opinião em si mesmos, mas por aquilo que na prática implicam, ou seja, porque quem assim pensa

está quebrando, tácita ou explicitamente, a fidelidade prometida ao poder soberano. (*ibid.*, p. 304, G242)

Feitas as ressalvas, Espinosa nos lembra ainda que a liberdade de expressão não se refere apenas ao aprimoramento das leis da Sociedade. Pois ela é apenas um meio para o que é de fato o bem supremo da Mente, o conhecimento. Sendo assim,

deve ser permitida a liberdade de pensamento, que é sem dúvida uma virtude e não pode coarctar-se. [...Além do que, é] absolutamente necessária para o avanço das ciências e das artes, as quais só podem ser cultivadas com êxito por aqueles cujo pensamento for livre e inteiramente descomprometido. (*ibid.*, p. 305, G243).

A ampla propagação de ideias é necessária não apenas para que se caminhe em direção a uma maior racionalidade das leis. Já sabemos que isso, em muitos casos, não é possível. Com efeito, o caminho para a liberdade envolve, além da boa educação e da virtude, também “a integridade de costumes [*morum integritas*]” (*ibid.*, p. 306, G243-4); costumes esses que deverão, portanto, ser debatidos, principalmente enquanto ainda não unânimes. A política é o lugar de conciliação das divergências:

Se se quiser, pois, que se aprecie a fidelidade e não a bajulação, se se quiser que as autoridades soberanas mantenham intacto o poder e não sejam obrigadas a fazer cedências aos revoltosos, terá obrigatoriamente de conceder a liberdade de opinião e governar os homens de modo que, professando embora publicamente opiniões diversas e até contrárias, vivam apesar disso em concórdia. (*ibid.*, p. 307-8, G245)

Numa democracia, a forma de estado que Espinosa nos ensina ser a mais próxima do estado de natureza, e, nesse sentido, a mais natural delas, os homens se comprometem “pelo pacto a sujeitar ao que for comumente decidido os seus atos [*ex communi decreto agere*], mas não os seus juízos e raciocínios” (*ibid.*, p. 308, G245). No entanto,

como é impossível os homens pensarem [*sentire*] todos do mesmo modo, acordaram que teria força de lei a opinião que obtivesse o maior número de votos, reservando-se, entretanto, a autoridade de a revogar quando reconhecessem que havia outra melhor. Sendo assim, quanto menos liberdade de opinião se concede aos homens, mais nos afastamos do estado mais parecido com o de natureza e, por conseguinte, mais violento é o poder. (*ibid.*, p. 308, G245)

Sendo assim, o consenso comum basilar é o de seguir o que determina o consenso comum, seja esse consenso fundamentado na razão, seja ele alicerçado em bons costumes; bons costumes esses a que Espinosa enfatiza se esforçar em aderir, assim como às leis da Pátria e à piedade, como lemos na conclusão do TTP (cf. *ibid.*, p. 310, G247).

Em suma, se por um lado o consenso comum pode surgir do jogo espontâneo das paixões, de maneira não refletida, e levar os homens a viver como que sob a condução da razão na medida em que esse consenso passional promove a concórdia, por outro lado o desenvolvimento da racionalidade – o cultivo da Mente – que a vida em sociedade propicia permite que o consenso comum acerca do bem e do mal seja continuamente revisado para que a concórdia seja expandida e a racionalidade experimentada pela vida comunitária seja aumentada. Nesse sentido, a formação do consenso comum é um processo.

Tanto o TTP quanto a *Ética*, o TP e as demais obras seriam contribuições de Espinosa nesse processo: frutos de seu esforço para que todos possam desfrutar do sumo bem. São aquilo que conduz os leitores “como que pela mão” (Prefácio da E2) ao alcance não somente individual, mas também coletivo, da suma felicidade. Com efeito, a maior parte do TP não é dedicada à dedução do estado civil em geral, mas das diferentes formas do *imperium*¹⁹⁷. Como vimos, nesta obra o consenso comum aparece como algo já presumido. A dedução do estado civil não seria um fim, e sim a base para que Espinosa possa deduzir a melhor situação para cada estado, pois “uma coisa é mandar e cuidar da república segundo o direito, outra é mandar da melhor maneira e governar da melhor maneira a república” (TP, Cap. 5, art. 1). Como sintetiza Matheron (1988),

a civilização não pode ser decretada, é o resultado de um desenvolvimento espontâneo que requer a cumplicidade das circunstâncias. Mas, a partir do momento em que existe, podemos muito bem estabilizá-la impedindo-a de se degenerar. Tal é o papel das constituições ideais que o *Tratado Político* expõe. (p. 465)

O estado civil se deduz da condição natural do homem, dedução essa que implica ser o primeiro indispensável para a plena realização da segunda. Os homens, onde quer que existam formam costumes e estabelecem um estado civil, mesmo os bárbaros. Mas fazer

¹⁹⁷ De acordo com Chauí (2016), são deduzidas, no TP, a partir da ideia de direito natural da *multitudo* como agente político ou causa eficiente da qual são deduzidas as essências particulares dos regimes políticos, três gêneses: a do direito natural dos indivíduos como potência singular ou expressão particular determinada da potência da Natureza inteira; a da *multitudo* como expressão coletiva do direito natural dos indivíduos que a constituem; e a dos regimes políticos particulares, que exprimem a maneira determinada como a *multitudo* define o exercício do poder. Nesse sentido, o TP deduz geometricamente a gênese das formas políticas particulares ou das essências particulares dos regimes políticos tomando como causa geradora a ideia de proporcionalidade (*ratio*), desdobrada em duas formas: proporcionalidade direta entre *potentia* (potência) e *jus* (direito) e proporcionalidade inversa de potência entre o direito natural dos indivíduos e o direito natural coletivo, isto é, o direito civil, a partir da determinação de ambos pela quantidade de força para se exercer (cf. CHAUI, 2016, p. 18 *et. seq.*).

desses costumes um estável consenso comum, a base de um estado virtuoso, não é tarefa simples. Este é o trabalho.

Referências Bibliográficas

AURÉLIO, D. P. Introdução e notas ao **Tratado Teológico-Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BOSCHERINI, E. G. **Lexicon Spinozanum**. A – K. Haia: Martinus Nijhoff, 1970.

_____. **Lexicon Spinozanum**. L – Z. Haia: Martinus Nijhoff, 1970.

BOVE, L. **La Stratégie du Conatus**. Affirmation et résistance chez Spinoza. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

CHAUÍ, M. S. **A nervura do real**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras. 1ª Reimpressão, 2009.

_____. **Desejo Paixão e Ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **A nervura do real II**. Edição Kindle. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

DELEUZE, G. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

_____. **Spinoza Philosophie Pratique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003

ESPINOSA, B. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Tratado Teológico-Político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Tratado Político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

_____. **Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar**. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

_____. **Ética**. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2015.

GUEROULT, M. **Spinoza – I – Dieu (Éthique I)**. Hildesheim: George Olms, 1969.

HERVET, C. **De l'imagination à l'entendement : La puissance du langage chez Spinoza**. Paris : Classiques Garnier, 2012.

KELLER, H. **The Story of My Life**. Nova Iorque: The Modern Library, 2003.

LEWIS, C. T.; SHORT, C. **A Latin Dictionary**, verbetes *setentia*, disponível em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059:entry=sententi>

a, e *consensus*, disponível em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Dconsensus2>, ambos consultados em 9 de janeiro de 2023. Oxford: Clarendon Press, 1879.

MACHEREY, P. **Introduction à l'Éthique de Spinoza**. La cinquième partie. Les voies de la libération. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

_____. **Introduction à l'Éthique de Spinoza**. La troisième partie. La vie affective. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

MACHEREY, P. **Introduction à l'Éthique de Spinoza**. La deuxième partie. La réalité mentale. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

_____. **Introduction à l'Éthique de Spinoza**. La quatrième partie. La condition humaine. Paris: Presses Universitaires de France, 1997b.

_____. **Introduction à l'Éthique de Spinoza**. La première partie. La nature des choses. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

MATHERON, A. **Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza**. Paris : Aubier Montaigne, 1971.

_____. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris : Les Éditions de Minuit, 1988.

MOREAU, P-F. **Spinoza L'expérience et l'éternité**. Paris : Presses Universitaires de France, 1994.

OLIVA, L. C. G. **Existência e eternidade em Leibniz e Espinosa**. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

RAMOS, C. S. A penúria das palavras. Spinoza e a Linguagem. In: **Cadernos Espinosanos n. 43**. São Paulo: publicação do Departamento de Filosofia da FFLCH USP, 2020.

REZENDE, C. N. Os perigos da razão segundo Espinosa: a inadequação do terceiro modo de perceber no *Tratado da Emenda do Intelecto*. In: **Cadernos de História e Filosofia da Ciência v. 14 n. 1 Série 3**. Campinas, 2004.

SOUZA SANTOS, B. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes", **Revista Crítica de Ciências Sociais** [Online], 78 (2007), colocado online no dia 01 de outubro de 2012, criado a 19 de abril de 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rccs/753> ; DOI : 10.4000/rccs.753, acessado em 23 de junho de 2023.

SPINOZA, B. **Obra completa II: correspondência completa e vida**. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

TOSEL, A. **Spinoza ou le crépuscule de la servitude**. Paris : Aubier Montaigne, 1984.