

MARILENA CHAUI

A nervura do real

Imanência e liberdade em Espinosa

Volume II

Liberdade



COMPANHIA DAS LETRAS

Copyright © 2016 by Marilena Chaui

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Capa

Moema Cavalcanti

Preparação

Adriane Piscitelli

Índice remissivo

Luciano Marchiori

Revisão

Huendel Viana

Ana Maria Barbosa

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Chaui, Marilena

A nervura do real : imanência e liberdade em Espinosa, volume II : Liberdade / Marilena Chaui. – 1^a ed. – São Paulo : Companhia das Letras, 2016.

Bibliografia

ISBN 978-85-359-2759-7

1. Imanência (Filosofia) 2. Spinoza, Benedictus de, 1632-1667
– Crítica e interpretação 1. Título.

16-04119

CDD-149.7

Índice para catálogo sistemático:

1. Espinismo : Filosofia 149.17

[2016]

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORASCHWARCZ S.A.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone: (11) 3707-3500

Fax: (11) 3707-3501

www.companhiadasletras.com.br

www.blogdacompanhia.com.br

facebook.com/companhiadasletras

instagram.com/companhiadasletras

twitter.com/cialetras

Sumário

PARTE I: OS SERES SINGULARES	13
1. Em busca da essência de uma coisa singular	15
1. Essência particular afirmativa	16
2. Essência perfeita	32
3. <i>Pars naturae</i>	40
4. Aporia: a existência das essências de coisas singulares pode ser demonstrada?	51
a. <i>Da substância aos modos não há passagem possível</i>	52
b. Infinita infinitis modis: a correspondência de Espinosa com Tschirnhaus	62
5. Natureza Naturada	73
a. <i>Os modos da substância</i>	74
b. <i>Natureza Naturada</i>	78
6. Essência de uma coisa singular	86
2. A gênese do modo humano como ente singular	93
1. Da Natureza Naturante à Natureza Naturada: a abertura da <i>Ética II</i>	93
2. A gênese das coisas singulares	105
3. A gênese do modo humano	137

4. A ontogênese dos seres singulares como complexidade	159
5. A essência de uma coisa singular como potência.	173
6. A essência de uma coisa singular como vida	185
Nota complementar n. 1 — Intensivo e extensivo: a interpretação do modo finito por Deleuze	188
Nota complementar n. 2 — Observações sobre os vários sentidos de <i>idea</i> em Espinosa	195
Nota complementar n. 3 — Axiomas, lemas, definição e postulados da “pequena física”.....	200
 PARTE II: A UNIÃO DA MENTE COM SEU CORPO.	203
3. A união da mente com seu corpo: a vida cognitiva.....	205
1. A mente externamente determinada	206
<i>a. Sentir o corpo próprio</i>	206
<i>b. Imaginar e lembrar</i>	208
<i>c. O conhecimento inadequado</i>	216
2. A mente internamente disposta	229
<i>a. O conhecimento do comum</i>	234
<i>b. Os gêneros de conhecimento.</i>	242
<i>c. O necessário e eterno</i>	251
3. Da vontade às volições singulares.....	262
4. Para o uso da vida	277
 4. A união da mente com seu corpo: a vida afetiva.....	282
1. A ciência dos afetos	282
2. O fundamento da vida afetiva.....	317
3. A gênese das paixões	325
<i>a. Nós e as coisas</i>	330
<i>b. Nós e os outros: o espelhamento.</i>	344
<i>c. Proporção e desproporção: metamorfoses do amor e do ódio</i>	355
<i>d. A mente às voltas consigo mesma</i>	364
4. Da paixão à ação.	367
Nota complementar n. 4 — A relação entre a mente e o corpo no <i>Breve tratado</i>	370
Nota complementar n. 5 — O escólio da proposição 2 da Parte III da <i>Ética</i>	373

PARTE III: A LIBERDADE	379
5. Da vida servil à vida virtuosa	381
1. A abertura da <i>Ética</i> IV	382
2. Travessia: dinâmica das forças afetivas ou a lógica da afetividade	409
3. O desejo mais forte: a razão como desejo	421
a. <i>A virtude: alegria de viver</i>	426
b. <i>A sociabilidade: o comum e o aumento da potência</i>	433
c. <i>O bom e o mau nos afetos</i>	454
d. <i>Da paixão à ação: o desejo racional</i>	465
4. O modelo da natureza humana: a força do ânimo ou o homem livre ..	475
Nota complementar n. 6 — Adão e o Espírito de Cristo: o escólio da proposição 68 da Parte IV da <i>Ética</i>	483
6. A nervura do real: a vida livre	486
1. A impossível liberdade humana	486
2. A imagem da liberdade humana	498
3. A potência da mente humana	523
a. <i>O Prefácio da Ética V</i>	523
b. <i>A mente internamente disposta: a interpretação dos afetos</i>	537
c. <i>Sub specie aeternitatis</i>	565
d. <i>Ciência intuitiva: a atividade da pars singularis</i>	575
e. <i>O amor intelectual a Deus</i>	583
4. Liberdade: a vida feliz	594
a. <i>A aptidão para a pluralidade simultânea</i>	594
b. <i>Tão difícil quanto raro</i>	600
Nota complementar n. 7 — Tudo é congruente	605
<i>Notas</i>	609
<i>Bibliografia do volume 2</i>	657
<i>Índice remissivo</i>	683

PARTE I: OS SERES SINGULARES

I. Em busca da essência de uma coisa singular

Do começo ao fim de sua obra, Espinosa se refere às coisas singulares. É assim que, no *Breve tratado*, demonstra que “Deus é causa e providência das coisas particulares” e que “se Deus houvesse criado todos os homens como Adão antes da queda, teria criado somente Adão e não Pedro e Paulo”, mas, prossegue, a perfeição de Deus o faz dar essência a todas as coisas, das menores às maiores, visto que “somente as coisas singulares têm uma causa e não as gerais, pois estas últimas nada são”. E, na *Ética*, põe como axioma que “não sentimos nem percebemos outras coisas singulares senão os corpos e os modos de pensar”, demonstra que o que constitui primeiramente o ser atual da mente humana “não é nada outro senão uma coisa singular existente em ato” e que “quanto mais conhecemos as coisas singulares, mais conhecemos Deus”.

No entanto, desde o século XVII, cristaliza-se uma tradição interpretativa que afirma a impossibilidade dos seres singulares na filosofia espinosiana com a alegação de que numa filosofia panteísta não pode haver indivíduos reais, pois tudo é Deus e somente Deus existe realmente.

Iniciada com Henry More, Malebranche, Leibniz e Bayle, essa tradição foi reforçada por Kant e Hegel e mantida, com variações, até os dias de hoje, pois, ao lado daqueles que julgam a filosofia espinosana incapaz de demonstrar a realidade dos seres singulares, até mesmo os intérpretes — que admitem a existência

das coisas singulares na filosofia de Espinosa — julgam sua demonstração problemática. De fato, os primeiros consideram que a diferença de natureza entre a substância absolutamente infinita e os modos finitos não permite que ela seja causa eficiente imanente deles, pois não pode transmitir-lhes sua própria essência porque, se o fizesse, os transformaria em substâncias; e, entre nossos contemporâneos, alguns chegam a sugerir que a única maneira de garantir a existência de seres singulares seria abandonar o conceito espinosano dos atributos de Deus e conservar apenas os conceitos de substância e modo. Assim, se para uns a impossibilidade dos seres singulares decorre da afirmação espinosana da existência de uma única substância absolutamente infinita — causa eficiente imanente de todos os seus efeitos —, para outros, a dificuldade encontra-se na impossibilidade de passar do ser absolutamente infinito aos seres finitos singulares, se essa passagem for efetuada pela potência dos atributos da substância.

Ora, Espinosa não só demonstra que a forma mais alta do conhecimento, na qual se realizam nossa liberdade e felicidade, é a da singularidade da essência de nossa mente, de nosso corpo e de suas relações necessárias com todas as coisas igualmente singulares, como também afirma, desde o *Tratado da emenda do intelecto*, que, nas duas pontas do conhecimento, o objeto conhecido é uma singularidade: a imaginação conhece existências singulares e a intuição, essências singulares existentes em ato. Em outras palavras, tanto o conhecimento imaginativo quanto o intuitivo são *experiências*, pois só há experiência do singular. Além disso, tanto no *Tratado da emenda do intelecto* como na *Ética*, a teoria da definição perfeita exige que seu objeto seja uma essência particular afirmativa conhecida ou por si e em si mesma ou por sua causa eficiente geradora. Assim, não só a ontologia espinosiana afirma a existência dos seres singulares como também sua teoria do conhecimento enuncia que a *forma do verdadeiro* se encontra no conhecimento das ideias de essências de coisas singulares.

I. ESSÊNCIA PARTICULAR AFIRMATIVA

Ao chegar às primeiras conclusões sobre as forças do intelecto, no *De emendatione*,¹ Espinosa escreve que, “para nada omitir do que pode conduzir” ao conhecimento delas, é preciso ensinar “um pouco sobre a memória e o esquecimento”, explicando que a primeira pode ser reforçada “com o socorro do intelecto e

também sem o socorro do intelecto”. No primeiro caso, o auxílio é trazido pela própria inteligibilidade da coisa — *res magis est intelligibilis* —, enquanto no segundo, o amparo vem da imaginação, conforme a força com a qual esta é afetada por alguma coisa singular corporal — *ab aliqua re singulari corporea*. Imediatamente, Espinosa esclarece: “Digo singular: a imaginação é, com efeito, afetada somente pelas coisas singulares [...]. Digo também corporais: porque a imaginação é afetada apenas pelos corpos”.²

Uma vez que a memória pode ser reforçada pelo intelecto, mas também pela imaginação, pode-se concluir que ela é diversa do intelecto, sendo apenas “a sensação das impressões do cérebro, simultaneamente com o pensamento de uma duração determinada da sensação, como o mostra a reminiscência”, na qual se pensa numa sensação determinada, “mas não sob uma duração contínua”. Em outras palavras, a memória é a permanência da duração de uma sensação em nós e a reminiscência, a ideia dessa sensação em um momento qualquer da duração, ou seja, uma lembrança. Dessa apresentação da memória em sua relação com o intelecto e a imaginação, Espinosa oferece duas conclusões, uma delas geral, que alcança tanto a imaginação quanto o intelecto, e a outra, válida apenas para o segundo.

Conclusão geral, “quanto mais uma coisa é singular, tanto mais facilmente a retemos”.³ Conclusão específica, “quanto mais uma coisa é inteligível, também mais facilmente ela é retida. Eis por que não podemos não reter aquela que é a mais singular, uma vez que ela é a mais inteligível”.⁴

Imaginação e intelecto só se avêm com coisas singulares. A primeira, passiva, é afetada pelas coisas singulares corporais existentes na duração; o segundo, ativo, é capaz, por si mesmo, de formar ideias e conhecer as essências das coisas singulares. A diferença entre essas duas maneiras de conhecer não exclui, entretanto, que estejam postas sob uma mesma conclusão necessária, qual seja, que nas duas pontas do conhecimento estamos voltados para o singular: no caso da imaginação, porque esta não pode ser afetada senão por corpos singulares; no do intelecto, porque este alcança o grau máximo de inteligibilidade conhecendo essências singulares.

O *De emendatione* distingue, de um lado, as coisas singulares corpóreas — que afetam a imaginação e a conduzem, na tentativa de organizar os dados empíricos por meio de comparações e analogias, a ideias obscuras e confusas —, isto é, a

universais abstratos, e, de outro, a *essentia particularis affirmativa*, apresentada quando Espinosa se prepara para expor a teoria da definição perfeita.

Essa exposição é antecedida pela afirmação de que o escopo do método para o conhecimento verdadeiro é duplo: em primeiro lugar, garantir a distinção real ou a diferença entre imaginação e intelecto, de maneira que operemos apenas com ideias originadas do próprio intelecto e não decorrentes de “alguns movimentos fortuitos do corpo”, assegurando-se, assim, que o intelecto seja o fundamento das ideias. Esse primeiro escopo exige “não misturar o que está no intelecto com o que está na coisa” (a ideia de corpo não é corporal, a ideia de círculo não tem centro nem periferia, a ideia de cão não ladra e a de açúcar não é doce), pois a “forma do verdadeiro” é uma denominação intrínseca da ideia verdadeira, mesmo que seu objeto não exista. Em outras palavras, uma ideia não é causada por uma coisa e a forma do verdadeiro não decorre da correspondência entre ideia e coisa, mas sim de propriedades intrínsecas à ideia verdadeira que, por ser verdadeira, corresponde à coisa, pois a correspondência entre a ideia e seu ideado é efeito e não causa da verdade. Em resumo, “o que constitui a forma do conhecimento verdadeiro há de procurar-se no próprio conhecimento e deduzir-se da natureza do intelecto”.⁵ Em segundo lugar, o método deve permitir que todas as ideias sejam reduzidas a uma só, graças ao encadeamento e à ordenação delas na mente, de maneira que esta “reproduza objetivamente a formalidade da natureza, tanto no todo como em cada uma de suas partes”,⁶ ou seja, encontrar a ideia que é o fundamento da relação entre as ideias (ou o que se encontra objetivamente no intelecto) e as coisas (ou o que se encontra formalmente na Natureza). Esse segundo escopo exige que procuremos aquela ideia cujo ideado é o ser que é a causa das coisas e das ideias e cujo conhecimento nos oferece a ordem e a união de toda a Natureza, isto é, de todas as ideias e de todas as coisas.

Para que o primeiro escopo seja alcançado, é preciso saber se a coisa cuja ideia se procura ou é em si, portanto, causa de si, devendo por isso ser compreendida apenas por sua essência, ou não é em si e, por conseguinte, exige o conhecimento de sua causa próxima, pois o conhecimento do efeito só se adquire pelo perfeito conhecimento da causa. Como atender ao primeiro requisito do método, isto é, que imagens e ideias, coisas e ideias não se confundam? Mais do que isso, como garantir que a forma do verdadeiro não se limite à denominação interna da ideia, mas seja também a afirmação da existência de seu objeto? Nesse ponto, Espinosa introduz o conceito de *essentia particularis affirmativa*:

Logo, nunca poderemos, enquanto tratamos da investigação das coisas, concluir algo de abstrações, e tomaremos muito cuidado em não misturar o que está só no intelecto com o que está na coisa. Mas *a melhor conclusão se tirará de alguma essência particular afirmativa, ou seja, de uma verdadeira e legítima definição*. Efetivamente, o intelecto não pode descer de axiomas universais a realidades singulares, visto que os axiomas se estendem a coisas infinitas e não determinam o intelecto para contemplar uma coisa singular mais do que outra. Por isso, *o reto caminho da investigação é formar os conhecimentos segundo alguma definição dada*, o que se processa tanto mais feliz e facilmente quanto melhor definirmos alguma coisa.⁷

Trata-se, em primeiro lugar, de evitar abstrações, isto é, de definir um particular como manifestação determinada de um universal (ou seja, trata-se de evitar o procedimento aristotélico-escolástico da definição do particular por gênero e espécie). Em segundo, de manter a distinção matemática entre axioma e definição. Mesmo que um axioma não seja abstrato, entretanto sua universalidade não pode oferecer o conhecimento de realidades singulares. Embora um axioma seja uma verdade eterna — isto é, aquilo cujo contraditório é impossível —, e sua utilidade, inequívoca, sua limitação decorre exatamente daquilo que o caracteriza: ser um universal. Apenas a definição pode oferecer a essência de uma realidade singular. Espinosa identifica, assim, *essentia particularis affirmativa* e definição verdadeira e legítima, garantia única de que o intelecto possa “contemplar uma coisa singular”, uma vez que a definição perfeita é aquela que nos dá “a essência íntima da coisa sem que em seu lugar coloquemos algumas propriedades”, ou seja, uma essência não se define (à maneira platônico-aristotélica e escolástica) por suas propriedades, pois estas se derivam dela como seus efeitos ou consequências. Donde:

Disse também que a melhor conclusão há de ser tirada de alguma essência particular afirmativa, pois quanto mais especial for a ideia, mais distinta será e, portanto, mais clara. Logo, o que acima de tudo devemos procurar é o conhecimento das coisas particulares.⁸

A *essentia particularis affirmativa* é um *principium* — dela se tiram as melhores conclusões — e um *fundamentum* — por ela conhecemos uma coisa particular. Ora, uma essência particular afirmativa só pode ser alcançada por meio de uma

definição perfeita, isto é, que ofereça ou a estrutura íntima da coisa definida, se essa coisa, sendo causa de si, existir pela necessidade de sua própria natureza, ou mostre a causa eficiente necessária da coisa definida, se essa coisa não for causa de si. Nos dois casos, trata-se de um conhecimento a partir da causa, uma vez que o conhecimento verdadeiro é sempre conhecimento das causas e pelas causas. Eis por que a matemática assume um papel exemplar para o saber, pois nela o conhecimento por meio de definições causais de essências determinadas se realiza melhor do que em qualquer outro campo.

De fato, a marca distintiva do conhecimento matemático encontra-se na peculiaridade de suas definições, que são sempre genéticas porque mostram a geração de seu objeto ou como é produzida a ideia da coisa definida, apresentando a causa eficiente interna ao definido, e mostram como da definição podem ser deduzidas ou demonstradas todas as propriedades que decorrem necessariamente da essência do definido. Eis por que Espinosa dirá que a definição do círculo como figura na qual todos os pontos são equidistantes do centro não é a boa definição, pois o define por uma propriedade e não oferece sua gênese. A definição perfeita do círculo o deduz como o efeito do movimento de um semieixo ao redor de um centro fixo, assim como a definição perfeita da esfera a define como o movimento de um semicírculo ao redor de um eixo de revolução do qual todos os pontos se distanciam de maneira a permanecer equidistantes do centro. Essas definições nos dizem qual é a essência particular do círculo ou a da esfera porque nos mostra tanto a causa eficiente de sua geração quanto a compreensão de que essa essência é a causa de todas as suas propriedades, de tal maneira que, construída a definição, poderemos deduzir ou demonstrar todos os efeitos dessa essência particular, isto é, todas as suas determinações ou propriedades.

Com isso, o *Tratado da emenda do intelecto* nos ensina o que devemos entender por essência particular. No caso da definição da esfera, por exemplo, uma causa eficiente determinada — o movimento do semicírculo — produz no contínuo da quantidade infinita uma forma particular. Essa causa eficiente não é extrínseca à figura gerada por ela, mas intrínseca a ela e coincide com a própria essência da esfera, pois a essência da esfera é ser não só efeito determinado do movimento de um semicírculo ao redor de um centro fixo, mas também o próprio ato do movimento determinado do semicírculo no qual cada ponto realiza um movimento que tem como centro um ponto qualquer do diâmetro cujo raio aumenta à medida que aumenta sua distância com relação ao eixo de revolução e esse

movimento, que constitui a essência da esfera, simultaneamente determina que é uma propriedade necessária da essência da esfera que todos os pontos sejam equidistantes do centro.

Que é, pois, a essência particular de uma coisa? É o efeito de uma causa eficiente que a engendra de maneira determinada, mas, simultaneamente, ela é a causa formal de suas propriedades necessárias, que dela são deduzidas como efeitos seus,⁹ isto é, são as consequências necessárias de sua natureza. É dessa maneira que podemos falar na essência particular do triângulo, do círculo, do homem, da democracia, da teocracia etc. Em suma, a essência particular afirmativa não é um caso particular de um gênero ou de uma espécie e sim uma *rede causal* porque é efeito determinado de uma causa (eficiente) e porque ela própria é uma causa (formal) da qual seguem efeitos necessários (suas propriedades). Quando há coincidência entre a causa eficiente interna e a causa formal, a essência é concebida absolutamente, isto é, se apresenta como *causa sui*. No caso de um ser que não é causa de si, mas concebido como efeito necessário de uma causa eficiente distinta dele, sua essência, enquanto causa formal, opera como causa total de seus efeitos particulares (ou de suas propriedades) e ela se apresenta ou como *causa adaequata*. Em outras palavras, quer como *causa sui*, quer como *causa adaequata*, uma essência possui sempre e necessariamente uma natureza causal e não predicativa, como supunha a tradição.

Espinosa sublinha, na *Emenda do intelecto*, que não se deve confundir o que está na coisa e o que está no intelecto, ou seja, é preciso manter a distinção entre a essência formal (o que uma coisa é) e sua essência objetiva (a coisa pensada pelo intelecto ou sua ideia). Ora, designar uma ideia com a expressão *essência objetiva* significa tomá-la como uma essência, isto é, como uma operação causal. Visto que Espinosa enfatiza que uma coisa não causa ideias (como imaginaria um empirista) nem uma ideia causa coisas (como imaginaria um idealista), pois uma essência é causada por algo da mesma natureza que ela e produz efeitos da mesma natureza que a sua, conclui-se que a natureza causal da ideia entendida como essência objetiva significa que, assim como coisas produzem coisas, também ideias produzem ideias. Tomar a ideia como essência objetiva significa afirmar que é da essência do intelecto (a essência formal do intelecto) ser a causa eficiente de uma ideia verdadeira (uma essência objetiva). A essência formal do intelecto, ou aquilo que realmente ele é, é o poder para conhecer, isto é, para formar as essências objetivas ou ideias das coisas exteriores e interiores a ele, e ele as forma

quando produz a definição perfeita delas, ou seja, quando as conhece como essências particulares porque conhece a causa eficiente geradora delas e os efeitos necessários que elas produzem. É este poder intelectual para ser o fundamento autônomo das próprias ideias que Espinosa afirma quando se refere ao intelecto como *automa spirituale*, autômato espiritual.

Examinemos brevemente, por meio de dois exemplos, a maneira como as diretrizes metodológicas postas pelo *De emendatione operam* na obra espinosana.

No *Tratado político*, Espinosa estabelece uma relação inédita entre a experiência política, seu fundamento ontológico (o direito natural como potência natural) e a geometria como procedimento de definição e demonstração de essências particulares. Seu núcleo é a ideia de direito natural da *multitudo* como agente político ou causa eficiente da qual são deduzidas as essências particulares dos regimes políticos. Três gêneses são efetuadas: 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. A ideia de *potência da Natureza* opera como causa eficiente do direito natural dos indivíduos, este, por seu turno, opera como causa eficiente do direito natural coletivo da *multitudo* e esta, por sua vez, opera como causa eficiente do poder político, definido pelo direito civil entendido como direito natural da coletividade.

Assim como na geometria, o intelecto constrói essências particulares determinadas tomando o movimento como causa eficiente que determina planos e figuras particulares no contínuo da quantidade infinita, assim também o *Tratado político* constrói as essências particulares dos regimes políticos tomando a potência infinita da Natureza e a da *multitudo* como causas eficientes dessas essências.

Que são os regimes políticos? Para compreendermos a distância entre as formas políticas concebidas por Espinosa e a tradição, basta lembrar que esta define os regimes políticos pelo número de governantes (um, poucos, muitos). Ora, como afirma Espinosa em muitas ocasiões, o número é uma determinação extrínseca que não pode dar a definição de uma essência.¹⁰ Os regimes políticos são essências particulares determinadas; sua determinação decorre da ação de uma causa eficiente, o direito natural coletivo, particularizada segundo as relações de força e de potência da *multitudo*, isto é, do agente político. Essas essências são particulares porque se distinguem intrinsecamente umas das outras tanto pela

diferença de sua gênese, conforme as paixões que movem inicialmente a *multitudo* — o medo da morte, que conduz à monarquia, ou o desejo de vida, que institui a democracia —, quanto pelas diferenças na relação entre a potência do agente político (a *multitudo*) e a potência do poder político (o *imperium*) instituído pelo primeiro. Cada uma das formas políticas, por conseguinte, é intrinsecamente distinta de todas as outras por sua causa eficiente e pela forma da relação entre o poder dos indivíduos e o poder político ou *imperium*.¹¹ Como na geometria (uma coisa é o círculo produzido pela Natureza, outra é a ideia do círculo, produzida pelo intelecto), também na dedução dos regimes políticos nenhuma de suas essências foi produzida na Natureza tais como são deduzidas pelo intelecto, tanto assim que, logo na abertura do tratado, Espinosa assegura que nada proporá que já não tenha sido experimentado pelos homens, mas que nenhuma Cidade existiu ou existe tal como a deduzirá. Nem por isso, entretanto, as diferentes formas das cidades podem ou devem ser confundidas com ficções, visto que uma ficção se caracteriza pela mistura desordenada de ideias de naturezas diferentes e incompatíveis (como um cavalo alado ou uma árvore falante) em decorrência do desconhecimento da causa eficiente de uma coisa ou de uma ideia. Todavia, ao declarar que nenhuma Cidade foi instituída historicamente da maneira como as deduzirá teoricamente, isto não significa supor que a essência particular de um regime político seria uma essência possível ou contingente. Antes de tudo porque a ontologia espinosana recusa a tradição teológico-metafísica das essências como ideias universais contidas no intelecto de Deus na qualidade de possíveis aptos à existência, vindo a existir por um ato contingente da vontade divina.¹² Além disso, tanto na *Emenda do intelecto* como na *Ética*,¹³ Espinosa define o possível como ignorância da causa da produção de alguma coisa e o contingente como ignorância quanto à relação entre a existência e a essência de alguma coisa. Assim, o movimento dedutivo do *Tratado político* estaria irremediavelmente comprometido em sua verdade se as essências particulares dos regimes políticos fossem confundidas com ficções, possibilidades ou contingências.

Para compreendermos o que é uma essência particular, tal como o *Político* e a geometria a concebem, convém lembrarmos uma passagem do parágrafo 57 da *Emenda do intelecto* na qual Espinosa examina a noção de hipótese e, portanto, de uma ideia que se refere a algo cuja existência não está determinada. Espinosa começa referindo-se às questões disputadas na Escola acerca dos impossíveis e oferece como exemplo a disputa “a vela que está ardendo e não arde”. A seguir,

propõe que o exemplo, em lugar de ser tomado como uma questão disputada, seja examinado como uma hipótese física num “espaço imaginário”, isto é, no qual não há corpos. Isso leva a mente a compreender que num espaço onde não houvesse outros corpos, a vela arderia sem se consumir, isto é, arderia sem arder porque “não teria nenhuma causa para a destruição de si mesma” e por isso “essa vela, como sua chama, ficaria imutável”. Em outras palavras, não estamos diante de uma ficção, mas da elaboração de um experimento teórico ou de uma experiência em pensamento, baseada no princípio de inércia (um corpo em movimento o prosseguirá indefinidamente se nenhum outro se opuser a ele). Qual a diferença entre uma hipótese e uma ficção? Esta última, ensina o *De emendatione*, pode referir-se a uma existência ou a uma essência. No segundo caso, diz Espinosa (lembrando, talvez, a lição de Lucrécio sobre a impossibilidade física das quimeras),¹⁴ a ficção mescla coisas de naturezas diferentes e, frequentemente, incompatíveis porque a imaginação ignora a essência daquilo que é ficcionado. Ao contrário, uma hipótese científica constrói uma essência em sua inteligibilidade de tal maneira que ela permita deduções ordenadas e, por conseguinte, bem fundamentadas. Por outro lado, a ficção quanto à existência concerne ao desconhecimento da causa real de alguma coisa, que nos leva a supô-la como um possível que precisaria de algo para passar a existência. Assim, a diferença lógica entre ficção e hipótese encontra-se na ausência, na primeira, daquilo que está presente na segunda, ou seja, o *fundamentum*. A ficção não tem fundamento porque desconhece ou a essência ou a causa da existência e por esse motivo é desordenada mental e intelectualmente desordenada; a hipótese, ao contrário, é um princípio ordenador de deduções racionais fundadas e por isso ordenadas. É sob essa perspectiva que podemos compreender o trabalho efetuado por Espinosa no *Tratado político*.

Na medida em que a causa eficiente do direito natural dos indivíduos é a potência infinita da Natureza, da qual os homens participam, esse direito é uma potência natural e por isso o direito natural de um indivíduo se define pela sua potência para exercê-lo. Ou como escreve Espinosa: *jus sive potentia*, “direito, ou seja, potência”. Geometricamente, o *Tratado político* deduz 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. A proporcionalidade direta entre *potentia* e *jus* permite construir a gênese de um regime político sem recorrer à ideia de contrato, pois o direito civil nada mais é do que o direito natural da *multitudo* sob a lei que esta oferece a si mesma. Por seu turno, a proporcionalidade inversa, aplicada à potência da *multitudo* e dos indivíduos em face da potência do *imperium* (ou do poder político instituído pela *multitudo*), permite a dedução de cada um dos diferentes regimes políticos a partir da divisão social: a monarquia, na qual a sociedade está dividida entre o poder de um e o não poder de todos os outros, é a proporção tendente a zero porque um único indivíduo detém o *imperium*; a aristocracia, na qual a sociedade está dividida em duas classes, uma das quais detém o poder e a outra está excluída dele, é a proporção dependente de um equilíbrio precário entre a potência dos patrícios e a da plebe; a democracia, na qual não há divisão social entre detentores do poder e excluídos do poder, é a proporção perfeita entre *jus* e *potentia* ou *absolutum imperium*, porque o poder pertence a todos como *multitudo* e a ninguém como indivíduo.

Os regimes políticos são, assim, construídos como as figuras geométricas, isto é, como essências particulares dotadas de inteligibilidade porque conhecidas pela causa geratriz, permitindo, por sua vez, explicar e compreender os regimes singulares efetivamente existentes na duração.

Significaria isto que Espinosa jamais se volta para os regimes políticos singulares existentes na duração? De maneira nenhuma, tanto assim que freqüentemente ilustra a essência de um regime particular referindo-se a exemplos históricos. Todavia, se quisermos ir além da simples ilustração por meio de exemplos à singularidade histórica efetiva de um determinado regime político, observaremos que, além do ensinamento geométrico, Espinosa acrescenta um método propriamente histórico. É dessa maneira que o *Tratado teológico-político* alcança a essência particular de um regime político existente na duração, o Estado hebraico. Agora, duas causalidades serão responsáveis pela existência de uma coisa singular: uma causa eficiente interna ou imanente que institui o Estado — a índole (*ingenium*) do povo hebraico ou suas paixões — e causas eficientes externas ou transitivas — as circunstâncias empíricas nas quais a sociedade e o Estado hebraicos se conservam ou passam por mudanças.

O *Teológico-político* se divide em três partes, cada uma delas constituída por sete capítulos. Na primeira (a que se deve acrescentar o prefácio aos seis capítulos

iniciais), Espinosa constrói a definição de um objeto singular determinado, a religião hebraica como religião profética, isto é, fundada na crença da revelação divina àquele que a interpreta e a transmite aos demais, o profeta. Por meio da descrição e análise de fatos religiosos (profecias, milagres, ritos e cerimônias, leis divinas), que permitem compreender esse tipo determinado de religião, cuja causa é a relação entre o homem e Deus, mediada por imagens ou sinais (vozes, visões, sonhos), chega-se à ideia da religião hebraica ou à sua essência singular quando se determina a causa que a produz, a profecia, que explicita o sentido da ideia de revelação: presente em atos, narrativas e atitudes fundados na crença numa divindade que se manifesta aos homens por meio de signos exteriores corpóreos. Tendo definido a essência da religião hebraica a partir de sua gênese — a profecia —, a segunda parte do tratado opera a partir do método exegético proposto pelo filósofo, no capítulo VII, para o estudo dessa religião singular e historicamente determinada, consignada num texto que exige interpretação, a Sagrada Escritura. Os sete capítulos finais, que formam a terceira parte, operam em dois níveis simultâneos: num deles, Espinosa contrapõe a essência da religião revelada à de uma outra forma de religiosidade, a religião natural, cuja causa é o sentimento interior da presença divindade e que não suscita ritos e cerimônias, e sim uma ética da justiça e fraternidade entre os homens; no outro nível, o filósofo deduz os fundamentos naturais da política e determina a diferença de essência entre o regime teocrático hebraico e o republicano. Esses dois planos se interpenetram e se determinam reciprocamente: por um lado, religião revelada e teocracia hebraica mostram-se indissociáveis, na medida em que a fundação política hebraica é, simultaneamente, instituição da religião hebraica, ambas obra do fundador, Moisés; por outro, religião cristã revelada, religião natural e laicização republicana da política também são inseparáveis, na medida em que as duas religiosidades concernem ao espaço privado ou às relações diretas de cada indivíduo com Deus, e a política republicana institui um poder fundado nas leis postas pela ação do agente político coletivo, a *multitudo*.

Para chegar a essa dupla conclusão, na qual a essência teocrática do Estado hebraico se oferece como singularidade historicamente determinada, cuja causa é a natureza singular do povo hebraico e da sociedade hebraica e que, por isso mesmo, não pode senão de maneira aberrante e violenta impor-se como modelo universal da política e da religião, Espinosa põe em operação o método de interpretação da Bíblia como método imanente ao seu objeto. Em outras palavras, a

via de acesso à singularidade hebraica é o seu relato, isto é, a Sagrada Escritura, e o acesso a esta depende de outra singularidade na qual a primeira se exprime, qual seja, a língua hebraica. A primeira coisa singular a que é preciso chegar e da qual será possível partir é, portanto, a língua singular na qual o texto histórico dos hebreus foi escrito e Espinosa, seguindo o que fora estabelecido no *Tratado da emenda*, propõe começar pelo conhecimento da natureza e origem da língua hebraica e, por conseguinte, alcançar o de suas propriedades necessárias, decorrentes de sua natureza singular.

Uma vez que se trata de determinar a gênese do povo hebraico a partir de seu documento (como se chega ao círculo pelo movimento de rotação do semieixo ao redor de um centro fixo), este deve, por si mesmo, nos dizer quem foram os hebreus e estes devem nos ensinar por que e como produziram seu texto sagrado. Em outras palavras, a via de acesso à religião e à política hebraicas é um documento histórico determinado, uma coisa singular — a Escritura — que, enquanto texto, exige regras para sua leitura e interpretação, ou seja, o conhecimento da língua singular em que foi escrita, dos usos e costumes hebraicos, das personagens e autores dos livros, das diferentes circunstâncias em que os diversos escritos foram redigidos e lidos, da situação do povo a cada época de redação dos textos e a fortuna desses textos após o término do Estado hebraico. A Escritura deixa de se apresentar como livro universal da religião universal, paradigma de toda religiosidade e de toda política, para se mostrar como singularidade histórica cuja causa é uma sociedade singular, a sociedade hebraica.

Por conseguinte, a singularidade hebraica diferencia-se internamente da singularidade cristã. De fato, indaga Espinosa, o que os hebreus entendiam por “eleição divina” e por que se julgavam eleitos? De acordo com os textos da Escritura, por eleição divina entendiam que Deus lhes dera uma terra para viver e leis para conviver em segurança. A identidade entre a doação da terra e a da lei foi instituída pelo fundador político, que unificou a forma da religião e a do Estado, instituindo uma teocracia. Disso se conclui que as leis do Estado hebraico concernem apenas aos hebreus, não tendo validade para outros Estados e nem mesmo para os hebreus quando seu Estado desapareceu. Por outro lado, como a leitura dos Evangelhos indica, o Cristo não se assemelha a Moisés, não é legislador nem fundador político, mas aquele que institui uma religião cujo centro é o coração dos homens, ou seja, a interioridade da alma individual. Isto significa, em primeiro lugar, que o Estado e a religião hebraicos, obra política de Moisés, não

podem, em nome da Escritura, ser continuados nem repetidos ou imitados pelos seguidores de Cristo porque não há *fundamentum* escriturístico para um *Estado* cristão e muito menos para uma teocracia *cristã*. Mas significa também, em segundo lugar, que os regimes políticos cristãos, quando se pretendem fundados nos textos do Antigo Testamento, são uma fraude alicerçada num tipo particular de poder, o poder teológico-político. Donde a exigência, na terceira parte do tratado, de encontrar os verdadeiros fundamentos do Estado, indicando que a teocracia hebraica é uma forma singular da política e a república, uma outra, que não se confunde com a primeira.

Ora, assim como na primeira parte do tratado, Espinosa apresenta a definição da essência da religião hebraica, oferecendo sua causa geradora (a profecia), e, na segunda, a essência da política hebraica, apresentando sua causa geradora (a índole do povo hebraico manifestada em sua língua e em suas paixões), na terceira, apresenta a essência da política, oferecendo sua causa geradora, qual seja, a necessidade de vencer a precariedade da existência humana em estado de natureza ou a ineficácia do direito natural (em estado de natureza a potência natural de cada um ou o direito natural de cada um não tem como se efetivar, pois como todos têm direito a tudo, ninguém tem direito a coisa alguma, reinando o medo recíproco e a violência), de maneira que para que a potência de cada um e a de todos possam se efetuar é preciso que se tornem uma ação coletiva de instituição da vida social e política. Assim como a religião hebraica e a cristã são formas singulares de religiosidade cuja diferença tem como causa a maneira como a revelação é imaginada em cada uma delas, assim também, a teocracia hebraica e a república laica são formas singulares da política cuja diferença tem como causa a maneira como a *multitudo*, origem do poder, transfere ou não a um outro o direito de governá-la.

De fato, ao deduzir a instituição da política articulando o direito natural ou a potência natural dos indivíduos a duas paixões principais — o medo da morte e a esperança de vida —, Espinosa começa assinalando o advento de uma experiência que dará aos homens a percepção da utilidade da política: a da ocupação comunitária do solo e da sociabilidade instituída pela divisão do trabalho e pela troca dos produtos, experiência que mostra ser a cooperação a única resposta natural e racional ao medo recíproco dos indivíduos em estado de natureza. Agrupados socialmente, os homens constituem uma figura coletiva, a *multitudo*, de cuja decisão emerge o *imperium*, a partir do qual é instituído o Estado como um

poder que seja garantia de paz, segurança e liberdade para os membros da comunidade. Conforme as circunstâncias e condições históricas determinadas, essa garantia pode ser conseguida de maneira teocrática — quando a *multitudo* transfere seu direito a um fundador que convence o povo de que recebeu a lei diretamente de Deus — ou de maneira republicana — quando o direito civil é instituído como direito natural da coletividade. É assim que, no caso hebraico, Moisés tem agudeza para perceber que, tendo fugido do poder do faraó, o povo não aceitará novamente submeter-se ao poder de um homem e convence a *multitudo* hebraica que o legislador e governante é o próprio Jeová.

A compreensão da singularidade histórica do povo hebraico significa que Espinosa afasta o imaginário de uma história universal contínua, proposta tanto pela tradição hermenêutica, que lê o texto da Escritura Sagrada alegoricamente, quanto por aquela que o interpreta figurativamente, isto é, leituras que afirmam a continuidade tomando o Antigo Testamento como prefiguração do Novo. Pelo contrário, Espinosa demonstra que há somente histórias singulares de sociedades singulares, isto é, a existência determinada da essência de uma coisa singular na duração. Significa também, como consequência, que ele afasta o imaginário teocrático que sustentou as formulações jurídico-políticas cristãs, demonstrando que não há fundamento escriturístico para teocracias cristãs. Significa, ainda, que ele afasta o imaginário da imitação de um modelo universal da religião e da política (ou suas essências universais), demonstrando que as circunstâncias históricas particulares de uma sociedade determinam a forma de sua religião e de sua política, sempre singulares.

Em resumo, se se aceita, como querem os cristãos, a diferença entre a história hebraica e a cristã como passagem da Antiga à Nova Aliança ou do carnal ao espiritual, à maneira do que diz o apóstolo Paulo, isto é, como passagem da lei escrita na pedra à lei inscrita no coração do homem, torna-se necessário determinar a causa da permanência, no mundo cristão, da teocracia como paradigma político. Essa causa é o surgimento de um tipo peculiar de poder, o poder teológico-político.

Para compreendermos a maneira como Espinosa introduz esse conceito, precisamos observar que uma outra distinção percorre todo o *Tratado teológico-político*, a qual, desde o Prefácio, Espinosa afirma ser o motivo da obra: a distinção entre fé e razão, de onde se deduz a diferença entre teologia e filosofia.

Como procede Espinosa? O método exegético proposto por ele é histórico

(a coleta mais completa possível e a organização de dados empíricos trazidos pelos documentos escritos), crítico (julgá e avalia o objeto estudado) e filológico (conhecimento da língua em que os documentos históricos estão escritos). História, crítica e filologia inauguram um método de leitura imanente, graças ao qual o próprio texto oferece ao leitor as condições, formas e variações de sua produção. Dessa maneira, Espinosa pode demonstrar que todas as dificuldades para compreender a Escritura não decorrem de sua suposta carga de mistérios especulativos a respeito da essência de Deus e do homem, mas da situação em que se encontra o texto, escrito numa língua da qual se perderam palavras, expressões idiomáticas e o restante da literatura, e da qual não se conhecem gramática, retórica e dicionário. A Escritura é uma expressão letrada particular de uma língua singular cujo todo desconhecemos. Além dessa dificuldade, acrescenta-se o fato de que não dispomos dos textos originais, pois o documento foi escrito em épocas diferentes e sofreu os efeitos da dispersão do povo hebraico com o fim de seu Estado, tendo sido submetido à ação devastadora do tempo, à incúria e à malícia dos homens. Assim, a natureza textual da coisa singular Escritura Sagrada permite circunscrever as dificuldades para sua leitura e determinar as regras de interpretação delimitadas apenas pelo campo linguístico, afastando do documento as interpretações não imanentes a ele, isto é, aquelas que, por meio de alegorias, símbolos e metáforas, convertem um texto político e devocional em tratado de metafísica e teologia. Não há, no texto da Escritura, especulações metafísico-teológicas e por isso não há fundamento escriturístico para que a teologia pretenda impor dogmas à fé e, por meio deles, controlar, dirigir e censurar a razão.

Por sua definição perfeita ou verdadeira, numa religião revelada, como a hebraica, a causa da fé, que determina a essência dessa religiosidade, é a crença imaginativa em signos externos da divindade e a obediência a mandamentos divinamente decretados. A Escritura, por meio dos relatos de profecias, contém esses signos e mandamentos de maneira simples, clara e concisa, limitando-se, por meio dos profetas, a exigir a adoração a Deus e a justiça entre os homens, isto é, o cumprimento dos mandamentos divinos ou da Lei revelada. Por outro lado, a definição perfeita ou verdadeira da essência da razão como atividade intelectual que encontra em si mesma a causa de suas operações se contrapõe à obediência devocional porque o fundamento desta é a imaginação e não o intelecto. Em outras palavras, a causa geradora da devoção é a fé e esta tem como causa a crença em imagens, ou seja, signos atribuídos ao poder da divindade; porém a

causa geradora do conhecimento é a razão e esta tem como causa a força interna ou natural do intelecto para formular, ordenar e conectar ideias. Sob essa perspectiva, a imposição teológica de dogmas especulativos e, por meio deles, da censura ao livre exercício do pensamento e à sua expressão são contrárias à razão e evidenciam a impossibilidade de uma teologia *racional* na qual, obviamente, a razão não pode ser livre, mas serva. Estamos, assim, diante da determinação da diferença de essência entre teologia e filosofia que, desde o Prefácio, Espinosa afirma terem “maneiras e fundamentos diferentes”. Com efeito, a teologia é a tentativa imaginária e passional para transformar em verdades especulativas preceitos políticos singulares (isto é, próprios à teocracia hebraica) e preceitos morais propostos pela religião revelada (adorar a Deus e amar ao próximo como a si mesmo). Visto, porém, ser impossível essa conversão de preceitos práticos particulares, historicamente determinados em verdades especulativas universais, a teologia não é um saber diferente da filosofia, mas um *não saber*, cuja causa é o desejo de dominação sobre os corpos e espíritos dos crentes. É poder. O poder teológico-político é gerado, portanto, pela transposição de preceitos religiosos (que são morais e políticos) singulares para conceitos especulativos universais dos quais é inferido o suposto fundamento universal do poder político sob a forma de mandamento divino, cujo conhecimento e interpretação cabem aos teólogos, aos quais devem se submeter governantes e governados.

Assim, a demonstração da diferença entre religião revelada e religião natural, entre Antigo e Novo Testamento, entre Moisés e Cristo, entre judaísmo e cristianismo, entre teocracia e religião individual da salvação, entre religião e teologia, filosofia e política desfaz generalizações imaginativas, que se impunham como universalidades inquestionáveis e, em seu lugar, Espinosa faz aparecer singularidades determinadas existentes e perfeitamente conhecidas porque alcançadas pelo conhecimento de suas causas.

Os exemplos oferecidos pelo trabalho demonstrativo do *Tratado político* e do *Tratado teológico-político* indicam a exigência de fazermos uma distinção lógico-semântica: Espinosa emprega a expressão *essentia particularis* toda vez que se refere à operação intelectual de conhecimento pela qual a ideia de uma coisa concebe essa coisa como causal e intrinsecamente distinta de todas outras, e reserva a expressão *essentia rei singularis* para a realidade de uma essência de uma coisa cuja existência é determinada por causas naturais. Em outras palavras, embora nos dois casos o conhecimento seja o da determinação causal do objeto,

essentia particularis é empregada por Espinosa para significar o momento em que uma ideia apreende a conexão lógica entre uma essência e suas determinações e propriedades, ou entre uma essência e suas afecções — é assim que operam a matemática e o *Político*; em contrapartida, *essentia rei singularis* é empregada para assinalar a relação interna entre uma essência e sua existência — é assim que trabalha o *Teológico-político*. Essa distinção aparece na *Ética*: na Parte I, quando os modos da substância, apresentados como afecções dos atributos de Deus, são ditos coisas particulares (*res particulares*), porém, na Parte II, Espinosa emprega coisa singular (*res singularis*) quando demonstra que o que constitui primeiramente o ser atual da mente humana é a ideia de uma coisa singular existente em ato, isto é, o corpo; e a coisa singular (seja a mente, seja o corpo) é designada como modo singular (*modus singularis*). Todavia, é preciso assinalar que na primeira obra do filósofo, o *Breve tratado*, Espinosa emprega a expressão “coisa particular” para significar o que, na *Ética*, será a essência de uma coisa singular. Poderíamos supor que de uma obra à outra houve um percurso teórico que determinou essa mudança; entretanto, pensamos que o emprego de coisa particular no *Breve tratado* pode ser explicado pelo campo crítico de elaboração desse conceito, isto é, a crítica à Escolástica e às ideias e coisas como gêneros e espécies, de maneira que Espinosa diz “particular” para se opor aos universais abstratos daquilo que designa como a “velha lógica”.