

## ESTUDO DA CONSTITUIÇÃO FUNDAMENTAL DA NATUREZA HUMANA NOS TRATADOS POLÍTICOS DE ESPINOSA

Sérgio Luís Persch  
Departamento de Filosofia  
UNICENTRO, Guarapuava - PR

**Resumo:** Neste artigo, são discutidos alguns problemas da filosofia política de Espinosa. Uma vez que o seu método de exposição é rigorosamente racional, Espinosa parece ter dificuldades em ser conclusivo nos seus *tratados políticos*. Nosso objetivo, porém, é mostrar que essa aparente dificuldade interna de cumprir rigorosamente com o método de demonstração apodítica consiste, na verdade, em limites que a própria natureza humana impõe; e Espinosa se esforça para explicitar essa constituição dos seres humanos que, em parte, se mostra naturalizada, mas em parte, também, instituída historicamente.

**Palavras-chave:** Espinosa; tratados; natureza humana

**Abstract:** Some problems of Spinoza's political philosophy are discussed in this paper. Provided that his method of exposition is rigorously rational, Spinoza seems to have difficulties in being conclusive in his *political treatises*. My goal, however, is to show that this apparent internal difficulty of following the method of apodictic demonstration rigorously consists, in fact, in limits that are imposed by human nature itself. Spinoza makes an effort to set out such constitution of mankind, which, in part, seems naturalized, but is also established historically.

**Key-words:** Spinoza; treatises; human nature

## Introdução

Os *tratados políticos* de Espinosa iniciam com uma “caracterização” da natureza humana, tal como ela se encontra dada. Aliás, ele recorre expressamente à autoridade da experiência para comprová-lo. Trata-se de um aspecto que parece estranho ao procedimento racional que encontramos na sua principal obra, a *Ética*. Mas também nela, na parte II, Espinosa faz uma flexão na dedução sistemática para explicar de maneira “prática” as coisas que “podem nos conduzir, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana” (SPINOZA, 1972, II, p. 84).

Alguns intérpretes, como Ferdinand Alquié, consideram a parte II da *Ética* como uma parte “experimental” da obra de Espinosa (a física, a antropologia, a política), um conjunto de meras constatações. Nesse caso, o processo demonstrativo rigoroso que perpassa a parte I se interromperia. (ALQUIÉ, 1981, p. 205). Outros estudiosos, como Martial Guéroult (GUÉROULT, 1967, 1972) e Marilena Chaui, mostram o rigor demonstrativo de toda a obra de Espinosa. Com base nessas interpretações, faz-se também a pergunta acerca da relação entre a dedução rigorosamente racional e a experiência, que sem dúvida é também uma parte constitutiva de sua obra. Nela se inscreve a problemática antropológica que, embora não deixe de ter seu lugar preciso na ordem demonstrativa da *Ética*, tem a principal via de acesso nos *tratados*, tendo como base a experiência.

No mesmo sentido desses intérpretes que insistem no caráter sistemático da obra de Espinosa, encaminha-se também o nosso estudo e, dando relevo à importância da temática política, consideramos que existe uma relação entre a maneira geométrica de demonstrações apodíticas e a experiência. É o que também atesta, por exemplo, Marilena Chaui, quando fala do *Tratado político*. Ela conclui, quanto ao método de Espinosa, que “A geometria desmonta as ilusões da experiência para que os ensinamentos da experiência recuperem o seu valor para a vida política” (CHAUI, 1995, p. 42).

Abordaremos algumas questões concernentes às obras políticas de Espinosa. Mais precisamente, vamos nos ater a um aspecto do *Tratado político*, última obra de Espinosa, e ao prefácio do *Tratado teológico-político*, a única obra que Espinosa, ainda jovem, se dispôs a publicar.

### **A natureza servil do servo e da mulher no *Tratado político*.**

O *Tratado político* resta incompleto, justamente quando o autor iria tratar dos princípios do governo democrático. Ele afirma que várias pessoas não podem ter o direito de reger nem a si mesmas e, muito menos, aos outros. Só têm direito de participar do poder democrático os que são *sui juris*, “para excluir as mulheres e os servos, que estão sob o poder de varões e senhores, e também os filhos e pupilos, enquanto estão sob o poder dos pais e tutores” (SPINOZA, 1972, III, p. 359).

A democracia haveria de se limitar a uma classe. A idéia de que todos os seres da espécie humana têm um direito igual ao governo de uma cidade ou sociedade seria paradoxal.

Espinosa considera especialmente o caso da inferioridade da mulher. No artigo seguinte, ele se pergunta: as *fêmeas* estão sob o poder dos homens por instituição ou por natureza? Se fosse por instituição, haveria que se admitir que elas também poderiam reinar. Mas Espinosa apela para uma experiência que não contém exceções, a não ser em alguns mitos como o das Amazonas e que, pela sua peculiaridade, confirmam esta tese:

Se por natureza as fêmeas fossem iguais aos varões, se gozassem de igual força da mente e engenho, em que consiste a máxima potência humana e, conseqüentemente, o direito, certamente, entre tantas e tão diversas nações, encontrar-se-ia alguma em que um e outro sexo regeriam de par, e outras em que os varões seriam regidos por fêmeas e educados de maneira que pudessem menos por seu engenho (SPINOZA, 1972, III, p. 36).

O domínio do varão sobre a fêmea parece naturalmente óbvio. Por isso, uma revolução no sentido de se passar de uma Aristocracia para uma Democracia seria extremamente radical, pois os seres humanos seriam regidos de maneira totalmente distinta. Entretanto, pode-se pensar também que é o protótipo aristocrático que se “naturalizou” no homem. Cabe investigar se Espinosa não está apontando para uma possível origem dessa mentalidade de uma dominação por parte do homem.

Nesse último parágrafo, Espinosa não fala de *mulheres*, mas sim, de *fêmeas*. O final do *Tratado político* parece sugerir que o macho e a fêmea originários se definem, por uma história de relações, como homem e mulher, e indica que o protótipo do homem é o aristocrata (a oposição homem-mulher, senhor-escravo, tutor-pupilo, naturaliza-se com a consolidação do regime de governo aristocrático). A pergunta que nos resta, portanto, é: como se dá o conflito entre seres humanos que se opõem (no caso, varão e fêmea) e como se forma a condição de ser *alterius juris*. Trata-se do resultado de uma operação passional que, na seqüência, Espinosa atribui aos varões:

E se, além disso, considerarmos os afetos humanos, a saber, que os varões quase sempre amam as fêmeas somente por um afeto da libido e estimam o seu engenho e sapiência tanto quanto as mesmas gozam de beleza e, além disso, que os varões ficam amarguíssimos quando as fêmeas que eles amam favorecem outros de algum modo, e outras coisas do mesmo gênero, facilmente veremos que não pode ser feito sem grande detrimento da paz que os varões e as fêmeas rejam em par (SPINOZA, 1972, III, p. 360).

As fêmeas são *estimadas*. Elas não dizem nada de si, nem se mostram como tais. Elas são julgadas a partir de certas inclinações passionais dos varões. Portanto, nada se conhece acerca delas mesmas, senão aquilo que representam para os varões, ou então aquilo que são à medida que efetivamente respondem às pretensões masculinas. E o que

é mais importante: condena-se a natureza delas justamente no aspecto de sua fecundidade e de sua aptidão para arrebatá-las o senso elevado dos homens pelos desejos.

Determinada atividade humana faz daquela fecundidade natural, ligada ao gênero que leva o seu nome na origem, ser necessariamente monstruosa para as instituições políticas e a vida social. Essa atividade é regida por afecções passivas e dela resulta a oposição geral entre o dominador e o dominado.

Encontramos também na abertura do *Tratado político* o problema da ação originária do homem-aristocrata, ação da qual se segue, imediatamente, um juízo sobre o bem e o mal. Espinosa começa o livro dizendo que

Os filósofos concebem os afetos, pelos quais nos conflitamos, como vícios nos quais os homens caem por sua culpa; e que, por isso, costumam rir, chorar, censurar ou (quando querem parecer mais santos) detestar. Crêem, portanto, que estão fazendo uma coisa divina e atingindo o cúmulo da sapiência, quando louvam de muitos modos uma natureza humana que em nenhum lugar está e violam, com seus ditos, aquela que realmente existe (SPINOZA, 1972, III, p. 273).

Os filósofos, segundo Espinosa, procuram violar a natureza humana, concebendo-a sem as suas disposições afetivas naturais. Obviamente eles se enganam e concebem uma natureza humana que em parte alguma existe. Mas esse engano não é ingênuo. O conceito dos filósofos não somente é ineficaz, por não ter aplicação prática, mas é pernicioso porque sustenta um discurso de pretensões tirânicas. Essa mesma disposição é, ao que parece, a origem da distinção qualitativa dos gêneros.

### **A disposição passional dos homens no prefácio do *Tratado teológico-político***

O texto mais fecundo para analisar essa problemática é o prefácio do *Tratado teológico-político*. Vemos ali dois aspectos fundamentais no que diz respeito à natureza humana: a sua “condição natural” e a maneira como se esforçam para superá-la – isto é, como os homens *tratam* a si e à natureza.

Espinosa começa evocando o lugar comum da “Fortuna”. O prefácio começa com uma condicional: “Se os homens pudessem reger todas as suas coisas por um conselho certo, ou se a fortuna lhes fosse sempre próspera, não seriam detidos (*tenerentur*) por nenhuma superstição” (SPINOZA, 1972, III, p. 5).

Toda regência eficaz necessita de um conselho seguro. A imagem que poderia ilustrar o que Espinosa diz seria a de um Rei (mais à frente ele vai citar como exemplo Alexandre). Mas essa condição se aplica a qualquer indivíduo que, governante de si mesmo e da natureza, pode ser comparado a um rei que é senhor de um *imperium*. Na ausência do conselho certo, o rei perde a sua majestade e termina à mercê de um concílio mal intencionado, o indivíduo perde o domínio de si mesmo, se torna cativo de suas paixões,

o homem se torna presa de falsas crenças. Em vez de ser o detentor, ele é detido (*teneretur* – tido ou tomado pela superstição).

As expressões “força e favor da fortuna” (necessidade natural) e “agir por conselho certo” (agir de acordo com a necessidade natural) são, de certa forma, redundantes. Pois reger a natureza e reger-se nela é se submeter a ela e viver de acordo com ela; com a diferença de que, da natureza que se conhece efetivamente, não se diz mais “fortuna”, mas, necessidade. Essa é a solução que Espinosa almeja no seu sistema filosófico. Porém, agora a questão diz respeito à condição geral e empírica dos homens.

O homem, de fato, almeja dominar a si mesmo e reger o mundo, e se acredita livre para tal. Mas na medida mesma em que ele o pretende, a experiência mostra o quanto a natureza repele o seu intencionado reino, e até que ponto ele se vê angustiado diante de sua condição no mundo: “visto que muitas vezes são repelidos (*rediguntur*) a tal situação de angústias, que não podem aferir conselho nenhum, e quase sempre flutuam miseravelmente entre a esperança e o medo diante dos bens incertos da fortuna, assim têm o ânimo muitíssimo propenso para crer demasiadamente em qualquer coisa” (Id., *ibid.*, p. 5). (Espinosa faz um jogo de palavras entre o *regere* da citação anterior e o *redigere* desta. Ao verbo *regere* – dirigir, guiar, conduzir, reger, governar – contrapõe-se o verbo *redigere* [*re ago*] reagir, re-tornar, reconduzir, repelir, rechaçar).

Eis a verdadeira condição humana: os homens não conseguem se reger por conselho certo e nem sempre são favorecidos pela fortuna; eles são propensos a superstições. É o que mostra a experiência quanto à “situação” efetiva dos homens e quanto ao processo que, dessa situação dada, torna necessariamente os homens cativos das superstições.

Essa situação se cria por causa de uma postura comum dos homens, que se pode chamar de antropocêntrica. O homem se crê consciente de si, senhor das suas coisas, regente do mundo e livre. Na verdade, para Espinosa mesmo, nada o impede de vir a sê-lo, caso seguisse uma outra ordem de pensamento. Mas ele não pode tomar a si como medida, e fazer de si e dos seus preconceitos o ponto de partida para a explicação de todas as coisas. E o seu erro é subentender essas qualidades – como, também, a do livre arbítrio – na noção que tem de si como regente e na concepção que tem da natureza como fado – a Fortuna. É nesse sentido que o homem se vê, muitas vezes, em grande aperto (ou situação de angústia). É por tomar a si como livre e por desconhecer as causas de suas intenções que ele se pressupõe separado da natureza. Por causa desse erro, ele se confronta com a natureza, infinitamente mais poderosa e, assim, ele se vê diante de intermináveis dificuldades. Mas não se trata de um erro qualquer. Esse parece ser o “estado natural” de todos os homens. É a condição humana, encontrar-se muitas vezes impedido de reger as coisas por um conselho certo e nem sempre (ou quase nunca) ser favorecido pela fortuna.

Se os homens vêem as coisas assim, os bens cobiçados são sempre incertos; não tendo uma condição estável, eles estão entregues à sorte e ao azar da Fortuna. Isso faz com que eles flutuem continuamente entre a esperança e o medo – esperança de sair

do aperto, medo de serem esmagados de vez pela fortuna. Tal é o campo de “ação” do homem, em que ele flutua e pende para diversos lados. Situação e pendência das quais se origina a superstição. E assim, quanto mais instáveis, mais variável é o seu *ânimo*: “quando ele está em dúvida, por um fácil movimento é batido para aqui ou para ali, e muito mais facilmente quando hesita agitado pela esperança e pelo medo; porém, quando muito confiante (*praefidens*), torna-se jactancioso e intumescido” (Id., *Ibid.*, p. 5).

Vemos, enfim, o caráter paradoxal do ser humano. Seu ânimo, tanto mais efêmero quanto mais angustiado, sofrendo apertos de todos os lados, oscila para qualquer direção ante o mais leve movimento. Mas essa condição frágil e suscetível de ser impulsionado à deriva, para qualquer direção, é o que o homem menos deseja. Da suscetibilidade extrema, segue-se também um esforço extremo de se tornar absolutamente imune ao movimento. Continua inquietação, impotência de se estabilizar: esse é o frágil *status* dos homens – o seu “estado natural”, como diria Matheron (1988). O fato é que, justamente na busca desenfreada de se afirmar (iludindo-se com os bens incertos da fortuna), o homem se torna mais e mais presa do acaso. Ciente da incerteza acerca dos bens que procura e, por causa dessa ciência (pseudociência, porque são falsos os bens que procura), o homem reconhece a sua inconstância e inquietude. E assim o ânimo flutua constantemente entre a esperança e o medo. Falta-lhe segurança.

Contudo, essa segurança não poderia ser estabelecida por um acordo servil de paz. O interesse do homem pela fortuna não é a estabilidade e o sossego, mas, acima de tudo, a prosperidade e o desejo de dominação. Já vimos que a idéia de *homo regens* é a de se ver à parte e acima do fado, livre da necessidade natural. Não se almeja, pois, uma solução “natural” para a inquietude e oscilação do ânimo, uma vez que o lugar do homem na natureza é de angústia. Ele tem medo disso que vê como roda do bem e do mal, e o que espera é uma saída. Somente assim ele se reconhece senhor de si e de suas coisas. E é precisamente nisso que ele crê, quando *prospera*. A auto-confiança não é um mero sentimento de prosperidade (ou seja, uma esperança de cada vez mais bens) mas a fé convicta de que ele é capaz de ter para si esses bens indefinidamente acrescidos. Com essa fé em prol de si (esse sentimento de se ver acima da roda da fortuna), o homem se torna jactancioso e inchado.

Tudo isso, diz Espinosa, ninguém há de ignorar, “embora creia que quase todos ignoram a si mesmos” (Id., *ibid.*, p. 5). Dita condição é óbvia para todo aquele que observa o comportamento dos homens. A vida comum entre os homens permite que se veja isso.

Muitos homens (especialmente os teóricos e teólogos) vituperam a natureza e os homens cativos das paixões. Porém, Espinosa levanta um problema: não estariam ignorando a si mesmos? Não estariam observando a natureza humana por um ponto de vista externo? Nesse caso, eles mesmos acabariam por assumir uma postura jactanciosa: ignorando a sua real angústia, a excessiva autoconfiança os tornaria ora temerários (e com o franco objetivo de infringir temor), ora tementes e supersticiosos. Na seqüência, o prefácio mostra como se dá essa passagem da flutuação entre a esperança e o medo (que são

comuns a todos os homens) para essa situação de temeridade (entre o dominador e o dominado), que vai ser a fonte de todo o poder despótico, como aquele que já notamos no *Tratado político*. E o principal problema vai ser justamente a persistência numa concepção errônea da natureza humana.

Se os homens agissem por conselho certo, eles agiriam de acordo com as leis da natureza, obedeceriam a ela livremente. Mas eles se crêem árbitros livres, independentes e acima da natureza. Dessa forma, enquanto árbitros, ou juizes, quando se crêem ativos, tornam-se jactanciosos e temerosos. Os homens que se crêem para além desse espaço que ocupam *entre* os outros, costumam ser muito imperitos e – seu maior erro – não aceitam conselhos quando estão em prosperidade. Em contrapartida, eles se tornam crédulos quando se vêem em apuros. Vejamos como Espinosa expõe esse comportamento e o desvio para uma ou outra direção:

... ninguém viveu entre os homens de maneira que não tenha visto que quase todos, quando as coisas estão prósperas, e por mais que sejam muito imperitos, abundam em tal sapiência que crêem que se lhes faz injúria se alguém lhes quer dar um conselho; porém, quando as coisas são adversas, não sabem para onde se vertem e, com súplicas, pedem conselho a qualquer um, e não ouvem qualquer um tão inepto e tão absurdo que não sigam (Id., *ibid.*, p. 5).

Os homens passionais assumem um ou outro destes dois aspectos: a vanglória do saber na prosperidade e a credence desmesurada na adversidade; a soberba arrogante ou a credence suplicante.

A prosperidade, como vimos, não é uma condição estática. O indivíduo que está em prosperidade espera indefinidamente situações em prol de si. Ele enxerga para além de si de modo unilateral e absoluto. Na prosperidade – esperança em seu favor – o homem almeja um domínio arbitrário sobre os demais. Não aceita nenhum conselho. É prepotente, nega-se a consultar os outros.

Entretanto, a confiança na prosperidade acaba se chocando com o oposto, o adverso. A adversidade é um contra-efeito necessário da prosperidade. Então, a sua completa imperícia o torna incapaz de se verter para qualquer lugar (olhar qualquer coisa) que não lhe pareça oposto.

A soberba dá lugar à cegueira e à súplica. Incapaz de ver qualquer coisa na adversidade, o homem ouve qualquer coisa e suplica um conselho qualquer. E assim, a disposição muda por completo. Diante do infortúnio, o homem já não vê mais nada de substancial, pois se curva diante do primeiro (ou da primeira coisa) que vê. Sem força para encará-lo como seu oposto, reconhecendo a sua impotência, ele se dispõe a ouvir qualquer coisa. Ele segue cegamente o que ouve.

Em seguida, por causas também levíssimas, já esperam coisas melhores e, novamente, temem coisas piores; com efeito, se, quando vertidos em medo, vêem acontecer (*contingere*) algo que traz de volta à sua memória um bem ou

um mal passado, pensam que isso lhes anuncia um êxito feliz ou infeliz, que, por isso, ainda que falhe centenas de vezes, chamam-lhe de um agouro (*omen*) fausto ou infausto (Id., *ibid.*, p. 5).

A anterior prepotência acaba na procura cega de um conselho qualquer, na “audição” desmesurada e temerosa. Causas muito leves (imediatas) levarão os homens a esperar o melhor; causas muito leves os levarão a *temer* o pior. Esperança crédula e temor são os nomes dados às paixões humanas, agora que eles se agarram a objetos externos. Acontecimentos (ou objetos) contingentes se tornam a esperança em que os homens se agarram ou o obstáculo diante do qual eles tremem. De temerários, eles passam a ser temerosos.

Entretanto, essa disposição não é casual; ela se funda na memória. Isso significa que o problema não está nos objetos ou acontecimentos enquanto tais; também não só na evanescente contingência com que aparecem aos homens; está na maneira peculiar pela qual eles explicam as coisas.

A memória aparece como sendo, de certa forma, a identidade dos homens. Eles se guiam no mundo por ela. E quanto mais cálida a memória, mais se consolidam os seus preconceitos e mais eles se aparelham contra a contingência. Esse é o recurso que eles têm para evitar a instabilidade, pelo qual eles se fixam. Porém, eles se encaminham para uma crescente alienação e vida servil. Com efeito, vendo-se por si mesmos reduzidos à desgraça e infelizes (infecundos), os homens se baseiam na memória para conduzir a sua existência no mundo. Quanto mais se petrifica a memória, mais infecundo se torna o engenho e mais delirante a “ciência”.

Na memória estão inscritas lembranças de coisas boas e ruins. Qualquer coisa que lhes traz à memória algo bom ou ruim parece-lhes um novo sinal de salvação ou perdição. No caso de um prenúncio da felicidade, eles se vêem novamente felizes, no seu modo jactancioso e temerário de ser (utilizam-se da esperança crédula para impor suas pretensões tirânicas). Mas o presságio é um signo que revoca uma coisa passada que só tem sentido na media em que ela é revocada pelos homens supersticiosos.

Por isso mesmo, acontecimentos e objetos significativos na superstição são misteriosos. Visões e oráculos misteriosos povoam o ânimo desconcertado dos homens. São visões e vozes estranhas que fomentam ora a esperança, ora o temor.

A esperança e o temor se revezam nos homens, conforme a sua compreensão dos signos de saída para a prosperidade e a adversidade. Trata-se, portanto, de uma esperança e um temor alienados, contrários à capacidade de agir ou mesmo à suscetibilidade de sofrer dos próprios homens. Pois toda a força está nos objetos aos quais eles se agarram por um ímpeto crédulo e nos quais vêem uma saída para o melhor, ou diante dos quais temem cair em adversidades maiores.

O estágio final da alienação dos homens pela esperança crédula e pelo temor vem expresso na seqüência do texto: “Se, para além disso, vêem algo insólito com magna admiração, crêem ser um prodígio que indica a ira dos Deuses ou do Nume supremo que,

se não for aplacado desse modo com sacrifícios e votos, terão por nefastos esses homens escravos da superstição e adversos à religião” (Id., *ibid.*, p. 5).

A visão supersticiosa do mundo se encontra finalmente cristalizada. A contingência, constatada de fato, não se reconhece como tal. Recorre-se a uma outra explicação causal das coisas, oculta pelas evidências ordinárias, porém que se manifesta nas coisas mais insólitas, que escapam à “ordem comum” da natureza. Ocultam-se, por trás das coisas, as afecções dos Deuses ou do supremo Nume, que acabam sendo vistos como seres propensos ao amor e à ira.

A afecção geratriz dessas imagens é a admiração. *Admirari* não é, simplesmente, receber uma impressão de fora, diante da qual nos admiramos. Não é só uma afecção que o sujeito recebe de determinado objeto, mas a admiração define a natureza de uma relação pela qual se estabelecem e determinam qualitativamente os objetos (ou sujeitos) envolvidos. Ela depende da disposição do sujeito que se impressiona e se admira, caracterizando-se por gerar nele uma grande estimação disso que o toca, uma veneração.

A admiração é a via pela qual se disseminam os traços antropomórficos por toda a natureza. Tais como as noções de deuses e do Nume, os homens supersticiosos “fingem, desse modo, infinitas coisas e, como se toda a natureza fosse insana como eles próprios, interpretam-na dos modos mais espantosos (*miris modis*)” (Id., *ibid.*, p. 5).

Esse fingimento não é um poder do homem. Pelo contrário, ele o faz justamente na medida em que está *alterius juris*, na medida em que sua mente carece de uma atividade própria e autônoma. Na *Ética*, lemos que “A admiração é a imaginação de alguma coisa, na qual, em seguida, a mente permanece fixa (*defixa*), porque essa imaginação singular não tem nenhuma conexão com as outras” (ESPINOSA, 1972, II, p. 191). Espinosa nota que “essa distração da Mente não se origina de nenhuma causa positiva” (Id., *ibid.*, p. 192).

A admiração, tal como também o desprezo, origina-se das paixões. Ela nasce da contingência. Na medida em que as coisas afetam os homens acidentalmente, elas são submetidas a um juízo de valor. “As coisas que, por acidente, são causa de Esperança e de Medo, são sempre chamadas boas ou más” (Id., *ibid.*, p. 177). São, portanto, presságios (*omina*) que causam esperança e medo, alegria e tristeza, amor e ódio. “Desejamo-los como meios para obter aquilo que esperamos ou afastá-los como obstáculos ou causas do Medo” (Id., *ibid.*). E porque fazemos um juízo demasiado favorável àquilo que consideramos útil e demasiado desfavorável àquilo que consideramos obstáculo, “Disso surgiram as Superstições, com que os homens se conflitam em toda parte” (id., *ibid.*, p. 178). Pois as superstições se fundamentam em objetos a que se devota, simultaneamente, esperança e medo, amor e ódio.

Os homens interpretam a natureza toda de modo milagroso. Em seguida, a busca dos bens incertos gera uma crença desenfreada em todo *gênero* de superstições, conforme lemos na seqüência do texto do prefácio:

Como, portanto, têm-se assim as coisas, vemos principalmente serem atiradíssimos a todo gênero de superstições, aqueles que cobiçam sem modo as coisas incertas; e são eles todos que, quando versam em perigo, e não sabem eles mesmos se auxiliar, imploram auxílios divinos com lágrimas de mulher, e a razão (porque não se presta para mostrar a via certa das coisas vãs que cobiçam), chamam-na cega, e vã a sapiência humana; e, pelo contrário, os delírios da imaginação, os sonhos e as inépcias pueris, crêem que são respostas divinas e, até mesmo, que Deus tem aversão dos sapientes e que seus decretos não estão inscritos na mente, mas nas fibras dos vitelos, ou que são mesmo os estultos, os insensatos e as aves que os predizem por um sopro ou instinto divino. Tanto assim o temor faz os homens ensandecer (SPINOZA, 1972, III, p. 5).

Essa passagem nos reconduz ao problema anotado no *Tratado político*. No plano antropológico geral, domina a impotência, resultante daquelas duas faces que se fundamentam mutuamente: a temeridade e o temor; a arrogância e a súplica; noutras palavras, o espírito aristocrático do homem soberbo por um lado, e por outro, a sua disposição submissa, indicada novamente pela figura consolidada da mulher, suplicando por auxílios alheios. São duas faces resultantes de uma mesma disposição da natureza humana. Pois esses homens, que buscam e atingem os mais elevados dos bens incertos e que atingem uma grandeza como, por exemplo, a de Alexandre (Id., *ibid.*, p.6), são os mesmos que choram as suas desgraças com lágrimas de mulher. O desespero e a submissão são conseqüência da mente supersticiosa que, de uma anterior situação de prosperidade, vê-se reduzido às desgraças da fortuna.

## Conclusão

À guisa de conclusão, notemos o modo como Espinosa apresenta a condição *alterius juris*, e as relações de dominação entre dominador e dominado no próprio uso de algumas palavras. Retomando os dois pares – varão-fêmea, homem-mulher – verificados no *Tratado político*, podemos dizer que a existência e a soberania do varão (tornado “homem”) depende do sacrifício da fêmea. A mulher é o objeto do homem jactancioso e temerário. Natureza humana cercada e aprisionada, ela não é mais a fêmea, pois a noção de fecundidade foi transferida para o falso sentimento de prosperidade, conforme a propensão despótica de dominar o mundo circundante, que esteriliza o âmbito de sua posse. Vimos que, na angústia, a esperança de fecundidade e felicidade é o prenúncio do êxito por um augúrio; é o Nume, pelo qual se esperam e temem saídas melhores ou piores. Pois toda a esperança de uma saída se revê-se com o temor de maiores perdições.

O sentimento de súplica, representado pela noção de mulher, é concomitante com a noção de êxito aristocrático, protótipo do homem soberano. Dois vértices de uma mesma natureza, o ímpeto movido pela esperança gera o protótipo do temerário e

audacioso, e o medo transformado em resignação é o lamento que, “com lágrimas de mulher”, expressa a sua condição de impotência.

### **Referências bibliográficas**

ALQUIÉ, F. **Le rationalisme de Spinoza**. Paris: P.U.F., 1981.

CHAUI, M. “A Plebe e o Vulgo no *Tractatus Politicus*”. In. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Perspectivas sobre a Filosofia do Século XVII. Série 3, v.5, n. 1-2, jan-dez. 1995. Campinas: UNICAMP. pp.22-23, 1995.

GUÉROULT, M. **Spinoza I: Dieu** (Éthique, 1). Paris: Aubier-Montaigne, 1967.

MATHERON, A. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Minuit, 1988.

\_\_\_\_\_. **Spinoza II: L'âme** (Éthique, 2). Paris Aubier-Montaigne, 1972.

SPINOZA. **Opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage, 1972. (Volumes II e III).