Universidade de São Paulo

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

O conceito de indivíduo e sua realidade na política em Espinosa

São Paulo

2012

Daniel Santos da Silva

O conceito de indivíduo e sua realidade na política em Espinosa

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em filosofia da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob orientação da Prof. Dra. Marilena de Souza Chaui

São Paulo

2012

Agradecimentos

Fapesp e Capes pelo incentivo.

Resumo

Silva, D.S. O conceito de indivíduo e sua realidade na política em Espinosa. 2012. 203f. Tese

(Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia,

Universidade de São Paulo, 2012.

Cremos poder propor algumas articulações no campo político da filosofia espinosana a partir de

uma análise aprofundada do conceito de indivíduo e de sua realidade nesta filosofia.

Salientaremos o papel fulcral desse conceito na compreensão da natureza necessária da

totalidade, enquanto produção pela substância de infinitas coisas que expressam de infinitos

modos a sua potência infinita. Nessa articulação, enfrentaremos problemas referentes à real

unidade do indivíduo, da perspectiva de sua natureza relacional, natureza esta que nos permite

compreender melhor a formação do campo político em Espinosa e porque a realidade individual

neste campo possibilita a ele superar algumas análises que afirmam, explicíta ou implicitamente,

alguma ruptura intrínseca à formação social e a descontinuidade da causalidade eficiente

individual, justamente por tais análises não levarem tão longe a realidade do indivíduo.

Palavras-chaves: Indivíduo, singularidade, conatus, política, potência e democracia.

4

Abstract

Silva, D. S. the concept of individual and its reality in the philosophy of Spinoza. 2012. 203f. Thesis (Doctorate). – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

We believe we can propose some joints in the political philosophy Espinoza from a thorough analysis of the concept of the individual and their reality in this philosophy. Salientaremos the central role of this concept in understanding the nature of the required total, while production of the substance of infinite things in infinite ways to express their infinite power. In this connection, we face problems relating to the real unity of the individual, the prospect of its relational nature, nature that allows us to better understand the formation of the political field in Spinoza and because the individual reality in this field enables him to overcome some analyzes that claim, the explicit or implicitly, some disruption to the social formation and the intrinsic discontinuity of efficient causality individual, precisely because such analyzes do not take so far the reality of the individual.

Keywords: Individual, uniqueness, conatus, politics, power and democracy.

Résumé

Silva, D. S. Le concept d'individu et sa réalité dans la politique chez Spinoza. 2012. 203f. Thesis (Doctorate). - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012

Nous croyons que nous pouvons proposer quelques joints dans la philosophie politique Espinoza d'une analyse approfondie de la notion de l'individu et de leur réalité dans cette philosophie. Salientaremos le rôle central de ce concept dans la compréhension de la nature du total requis, tandis que la production de la substance des choses infinies dans une infinité de manières d'exprimer leur puissance infinie. À cet égard, nous sommes confrontés à des problèmes relatifs à l'unité réelle de l'individu, la perspective de sa nature, la nature relationnelle qui nous permet de mieux comprendre la formation du champ politique chez Spinoza et parce que la réalité individuelle dans ce domaine lui permet de surmonter certaines analyses que la revendication, l'explicite ou implicitement, une certaine perturbation de la formation sociale et la discontinuité intrinsèque de l'individu la causalité efficiente, précisément parce qu'une telle analyse ne mènera pas bien loin de la réalité de l'individu. Mots-clés: individuel, l'unicité, conatus, la politique, le pouvoir et la démocratie.

Sumário

Introdução	8
A experiência da semelhança: determinações da interindividualidade_	10
Afirmação de si e conflito	34
Da prática – delírios da singularidade e conflito	44
Transição da semelhança para a conveniência (singularidade afetiva o	e modelo
como arma e signo das paixões)	63
Nada de mais útil ao homem do que o homem	76
Perspectivas genéticas do social	111
Excurso – A amizade	_127
Da gênese e dos fundamentos do político	_139
Passagem ao político na Ética, quais os elementos?	142
Do corpo humano ao corpo político	_151
Do conflito à união, uma decisão humana?	_163
Referências bibliográficas	198

Introdução

Vimos agora de que maneira a essência do homem é dita um esforço de perseverança na existência. Após demonstrar que a essência, princípio de inteligibilidade dos seres é uma força de existência singular, Espinosa não somente nega as concepções que faziam da essência um universal abstrato ou uma potência de existir dependente da livre vontade de Deus¹, mas através de sua concepção chega ao conceito de forma individual como uma relação regrada – proporção – entre partes constituintes, que não se fecha em si como uma substância, já que é sempre *in alio*. Toda a realidade individual é fundada a partir dessa dinâmica que exprime uma potência determinada inserida na teia causal infinita. O *conatus* realiza a passagem de uma distinção formal do indivíduo (as formas individuais se distinguem por uma proporção constante) para sua distinção afetiva, na qual a individualidade se faz em uma história de afetos que envolve todos os homens, mas que não se repete em nenhum.

O *conatus*, então, envolve a realidade individual em toda a sua complexidade constituinte, explica os conflitos passionais, as conveniências racionais – preparando as bases para que os conceitos da razão sejam compreendidos como potências e não como prescrições normativas – e a potência intuitiva do intelecto. Devemos entender, a partir de agora, como tal concepção de *conatus* faz surgir das relações que os homens travam com as coisas e entre si toda a possibilidade² – que aos poucos reformularemos em termos de nexo necessário, ao contrário de Hobbes, que precisa explicar a união em termos de leis naturais estabelecidas pela razão – de uma convivência estável entre os homens e ao mesmo tempo toda a inevitável existência conflituosa que naturalmente leva os homens a serem danosos uns aos outros.

Este é o contexto da terceira parte da Ética que dá sequência à definição do conatus como essência atual do indivíduo. Fazendo uso do conceito de semelhança (similitude) e de imitação afetiva (affectuum imitatio) Espinosa nos conduz à compreensão de quais mecanismos definem as paixões que indicam — embrionariamente ou de maneira mais aprofundada— seja uma aproximação seja um afastamento afetivo (prático) entre os homens. Esquema complexo, pois

.

¹ Nervura 2: Aquino, Scoto, Okham e Suarez.

² Possibilidade que aos poucos deverá ser reformulada em termos de nexo necessário, à diferença de Hobbes, que precisa explicar a união em termos de leis naturais estabelecidas pela razão.

envolve toda a capacidade do corpo humano de afetar e ser afetado, em outras palavras, envolve constituições da mente que surgem de afetos contrários (*animi fluctuatio*) e a propriedade do desejo de ser determinado pelo desejo do outro ao qual se assemelha em natureza. O "jogo" da imitação afetiva é um passo necessário por sua ambiguidade mesma: explica os fundamentos das relações entre desejos múltiplos, podendo, *em certa medida*, ser tomado como fundamento primeiro da sociedade humana ao mesmo tempo que (enquanto) fundamenta toda as relações conflituosas entre esses mesmos desejos múltiplos. A tensão entre *o homem é o lobo do homem* (Hobbes) e *o homem é um Deus para o homem* (EIV) é o próprio terreno do qual pode surgir a gênese da política para Espinosa, graças à complexidade em que está envolvida a realidade individual do homem, que envolve experiência e intelecto, amor e ódio, união e desunião. O indivíduo processa sua existência na forma de um esforço *por* sua potência que não se separa em instante algum do esforço *de* sua potência. O esforço tem um sentido: a busca do útil próprio, que Deleuze chamou de sentido ético³, o qual envolve a alegria, que pode ser afirmada coletivamente através de paixões que desenrolam, conforme as circunstâncias, uma melhor união entre os homens ⁴.

Aqui também ganha força a pergunta pelo que deve ser entendido pelo conceito de natureza humana, que, pelo estatuto da essência singular, não pode ser aceito como *vero sensu* senão como a determinação intelectiva de certas propriedades comuns a certos indivíduos da natureza, e que muitas vezes contradiz a noção de natureza humana que a experiência sozinha fornece, insegura em suas formulações mais banais, e parcial nas tentativas de definir o homem por gênero e diferença específica.

_

³ Spinoza et le problème de l'expression, p. 251.

⁴ A isso subjaz a formulação geométrica de uma ética que não julga as paixões como vícios e virtudes, restando definir estes a partir da vida humana como uma potência prática e coletiva (atual e afirmativa). Caso contrário, as paixões mais significativas para a explicação da origem e natureza dos conflitos – contra os quais, ou melhor, em vista dos quais o campo político é instituído – não poderiam ser, dentro do contexto da experiência da semelhança, também causa de aproximação entre os homens.

A experiência da semelhança: determinações da interindividualidade

Se, por um lado, Espinosa, fundamentando-se em sua ontologia, retira do homem o privilégio metafísico de ser uma imagem de Deus, forjada à sua semelhança, por outro recoloca essa semelhança em termos de imanência, enquanto o indivíduo humano é expressão da essência de Deus. E como a existência de Deus e sua essência são a mesma coisa, ou melhor, são a mesma necessidade, a existência do homem é uma parte necessária da existência de Deus. Na verdade, a semelhança entre Deus e os homens está inserida em uma estrutura imaginativa, que, por sua tendência mesma de inverter a ordem causal (a *concatenatio causarum*), sem compreender a natureza real de Deus, a representa como semelhante à do homem. A relação Deus-homem é agora de expressividade.

Contudo, nada mais absurdo, para uma tradição metafísica judaico-cristã, do que tal pensamento. Bayle foi talvez o primeiro a advertir seus companheiros fiéis do quão monstruosa se revelava a hipótese de uma substância única que se determinava a si própria em infinitas existências finitas, pois ao cabo todos os seres do mundo seriam expressão de Deus, minimizando a relevância da semelhança humana a seu criador, agora que todos os seres criados por Deus são expressão da mesma substância. Não apenas indignava Bayle a universalização da presença do Espírito de Deus, que agora estaria tanto no homem como nas pedras, mas o aparente fato de que coisas contraditórias estariam no seio do mesmo Deus como expressão de uma necessidade única.

Quando a fortaleza humana se desloca da semelhança em espírito com o Criador para um jogo de complexidades relacionais – físicas e mentais -, é fundada de uma outra maneira a necessidade interativa entre os homens. A comunidade não é dada mais à *priori*, nem por eleição nem por projeto salvívico, na verdade a salvação, seja qual for seu sentido, é encargo agora individual, processo que se dá na história afetiva de um indivíduo, e que depende de suas forças unicamente. Em tese, pelo menos. A potência própria do indivíduo é pequena, embora seja tudo que ele tem no estado de natureza. De maneira cada vez mais concreta (um itinerário que nos leva à quarta parte da *Ética* e às análises do próximo capítulo), Espinosa deduz da realidade das coisas singulares – a existência é sempre de singulares – a inevitabilidade do conflito entre forças

contrárias, que em contato tendem a se destruírem umas às outras. E dada a sua complexidade constituinte, o indivíduo humano precisa de muitas coisas em busca das quais entra a correr perigo desde que o faça sozinho. A divergência de interesses entre os homens e a necessidade de uma sinergia entre suas ações, fundadas nas propriedades da natureza do indivíduo e na interação desta com a natureza mais ampla da qual faz parte, respondem a leis que são eternas mas que se expressam sempre como forças particulares na duração, envolvendo variáveis locais, ou historicamente determinadas, envolvendo a história do indivíduo, que, a não ser por raras exceções bem localizadas, envolve a história de indefinidas outras individualidades. Esse itinerário põe as bases de inteligibilidade da dinâmica passional dos indivíduos e das coletividades que apenas se expressam nos seres concretos que são essências e existências singulares e atuais que se relacionam entre si.

Como tentamos reconstruir até o momento, todas essas determinações estão envolvidas pelo conceito de *conatus*, pela essência atual do indivíduo. Todo germe de sociabilidade, em termos concretos – estes entendidos aqui como os termos que relacionam indivíduos em suas existências por vezes harmônicas por vezes conflitivas – se encontra nas linhas que demonstram que os afetos vão "se sucedendo" nos indivíduos humanos como passagens a uma diferenciada potência de agir do *conatus* e que tais movimentos que se verificam no homem envolvem relações que se travam em diversos níveis, a ponto de coisas ausentes corporalmente poderem causar afetos mais intensos do que algumas coisas de fato presentes⁵ e de coisas que não nos afetavam de forma alguma nos afetarem pela simples imaginação de que essa coisa é semelhante a nós e vive atualmente algum afeto.

Pela lógica que Espinosa desenvolve da semelhança e da consequente imitação dos afetos, da maneira pela qual os homens são determinados afetivamente e que remete à semelhança existente na constituição dos indivíduos humanos e percebidos na convivência, podemos adentrar de vez nos elementos interindividuais que aos poucos vão orientando a sua filosofia a tomar rumos bem diferentes dos filósofos políticos contratualistas ou dos defensores do jusnaturalismo cristão⁶. A experiência da semelhança à *la* Espinosa implica nela

⁵ Pela força da imaginação definida como *concatenatio idearum*, memória – EIIP18esc. -, que faz do conceito de presença um conceito derivado da complexão imaginativa do indivíduo

De fato, como nota Yves Citton, no artigo "Les lois de l'imitation des affects", in *Spinoza et les sciences sociales*, sob a direção de Yves Citton e Frédéric Lordon, Éd. Amsterdam, Paris:2008, p.124, "on conçoit à quel point il peut

determinações outras no que se refere aos afetos e aos possíveis conflitos que os homens, quer em estado de natureza, quer em estado civil, promovem em busca de sua preservação individual. A experiência da semelhança é regrada por leis assim como toda a experiência e existência humanas, seja física (leis do movimento e do repouso), seja mental (leis das associações de ideias na imaginação e de suas relações necessárias na razão e na intuição), as quais não somente as tornam inteligíveis, mas definem acima de tudo os primeiros condicionamentos afetivos que ao cabo levam o homem a formar um campo político.

Aos poucos, podemos perceber mais claramente de que forma as determinações da individualidade humana vão se orientando em direções divergentes daquelas que Hobbes nos forneceu para explicar e fundamentar as relações interindividuais entre os homens. Para Alexandre Matheron, ao deslocar os pilares do desejo humano – e a teoria do *conatus* hobbesiana, cara a Espinosa com toda a certeza, propicia somente aos seus leitores uma das facetas de que se utilizará o filósofo holandês para demonstrar os motivos da união necessária entre os homens -, Espinosa põe na mesa a exigência de um princípio que ultrapasse a exterioridade da união entre homens como a concebe Hobbes, embora possa assumir esta como uma parcialidade descritiva. Sem distinção entre movimento vital e movimento animal e consequentemente entre meios e fins de conservação, a filosofia de Espinosa nos forneceria este princípio a partir das bases dos relacionamentos interindividuais: seria o princípio da imitação dos sentimentos do outro.⁷

Juntamente a isso, a revolução conceitual que Espinosa opera no estudo da afetividade humana e que antecede logicamente a mudança de bases da teoria política, presente na idéia do

ât

être difficile de construire une 'morale' sur de telles bases (de um desejo que determina seus objetos pelo que o indivíduo imagina ser o desejo do outro, tal como na emulação – EIIIP27), puisque la notion même de bien se dilue dans ce que mon voisin imagine que son voisin imagine être um bien'', e continua algumas linhas depois, "si l'Émulation menace de saper les fondements de la morale en révélant *l'âbime* d'indétermination que régit notre rapport au(x) bien(s), la Commisération permet de reconstruire une éthique pratique sous la forme d'um *pont* suspendu au-déssus de cet âbime." Grifos do autor. Ou seja, a negação espinosana das determinações morais finalistas é simultânea à afirmação de uma necessidade ética que explica tanto as divergências entre os homens como suas convergências. Na parte anterior a esta será discutida a individualidade humana como conatus, onde já faço uma contraposição desse conceito em Espinosa ao de Hobbes, já pondo os princípios que fundamentarão as diferentes formulações que os dois fazem de direito natural.

⁷ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les editions de minuit, Paris, 1988, p. 154: "Pour les memes raisons qui lui (Espinosa) avaient fait modifier la théorie hobbienne du désir, il lui faut donc trouver, à la racine des relations interhumaines, un principe qui, tout en rendant compte des faits si magistralement décrits par Hobbes, réserve néanmoins la possibilité de déboucher sur une autre chose. Ce principe, c'est l'*imitation des sentiments d'autrui...*". Grifos do autor.

potentia, sive conatus (EIIIP7dem. e 54 dem.) e na formulação de que o conatus explica o esforço da mente tanto enquanto tem ideias claras e distintas como ideias confusas (EIIIP9), proíbe ao pensamento o recurso escolástico às qualidades ocultas das coisas.

Uma vez que se trata da imitação dos afetos e da recusa das qualidades ocultas, Espinosa explica a simpatia e a antipatia, desenvolvendo a causalidade afetiva a partir de suas "qualidades conhecidas ou manifestas" 8.

Na proposição EIIIP15 e seus escólios, dois elementos são elencados para explicar a origem da simpatia (Sympathiae) e da antipatia (Antipathiae), que são a simultaneidade e a semelhança. A primeira aparece na proposição anterior e faz referência ao conceito de memória de EIIP18⁹, enquanto a mente é determinada a recordar juntos dois corpos que anteriormente foram percebidos simultaneamente (simul) pelo seu corpo. O corpo foi marcado simultaneamente. A mente assim é afetada – pois essas imaginações expressam mais o estado do corpo do que a natureza dos corpos externos – por dois afetos que antes se deram ao mesmo tempo no indivíduo. Supondo que um desses afetos é neutro do ponto de vista do aumento e da diminuição da potência que é o esforço individual de perseverar na existência e que o outro afeto é causa de tristeza ou de alegria, ou de desejo, a mente, ao ser afetada pelo primeiro, será afetada pelo segundo, causa do afeto, e então o primeiro será causa por acidente desse afeto. O afeto como que engloba, pelo tempo e no corpo do indivíduo, o outro. Uma coisa pode, enfim, ser unida a uma ideia triste mesmo que não tenha, por si, provocado nenhuma tristeza, só pelo acidente de estar ali, na contemplação – pois nem é preciso que a coisa esteja fisicamente presente, pelo que dá a entender a EIIIP14, o corolário e a demonstração da EIIIP15, levando em conta que imaginar algo é tornar algo presente.

O segundo elemento, a semelhança, vem completar o argumento de Espinosa que, na EIIIP15, explica as formas pelas quais as coisas podem ser, por acidente (per accidens), causas de alegria, tristeza ou desejo. ¹⁰ Sua explicação é lacônica, já que seu desenvolvimento deve ser

⁸ EIIIP15esc.

⁹ EIIIP14: "Se a mente foi uma vez afetada simultaneamente por dois afetos, quando depois for afetada por um deles o será também pelo outro." Si Mens duobus affectibus simul affecta semel fuit, ubi postea eorum alterutro afficietur

¹⁰ "E a isto cabe referir também aqueles objetos que nos afetam de Alegria ou Tristeza só por terem algo de semelhante aos objetos que costumam afetar-nos com aqueles afetos." Atque huc referenda etiam ea objecta, quae

feito por outra proposição: "E a isto cabe referir também aqueles objetos que nos afetam de Alegria ou Tristeza só por terem algo semelhante aos objetos que costumam afetar-nos com aqueles afetos, como mostrarei na prop. seguinte"¹¹. Neste caso, não é a própria coisa presente que é englobada por um afeto provocado por outra coisa no tempo, a própria semelhança o é, e assim ela pode ser causa acidental de um afeto como o de alegria ou o de tristeza, por exemplo. Existia um afeto anterior, e a semelhança já é contemplada no outro objeto a partir de uma certa parcialidade afetiva. Isso é o que especifica a proposição seguinte, a 16, seguida de sua demonstração.

A EIIIP16 traz duas determinações importantes sobre isso. Imaginamos que uma coisa tem algo de semelhante a uma outra que nos provoca tal ou tal afeto. Essa primeira aparição da semelhança em sua relação direta com a produção, neste momento ainda acidental, de afetos se articula necessariamente com o fato de que a semelhança é imaginada, determinada por fatores exteriores aos indivíduos ou coisas relacionados, ou seja, a semelhança se constitui em uma mente, idéia de um corpo afetado por outros corpos. Se a semelhança, ou melhor, aquilo em que as coisas se assemelham, é contemplada já no próprio objeto com um afeto de alegria ou de tristeza (EIIIP16dem), ela já é "duplamente" efeito, seja na imaginação da coisa (a semelhança pode ser maior ou menor a depender da constituição atual das coisas), seja efeito de comparação entre as duas ou mais coisas. Isso significa que a semelhança não existe? Bem, a semelhança existe tanto realmente (dois indivíduos humanos são mais semelhantes entre si do que o homem e o leão – Espinosa vai dizer que não invejamos nem a altura da montanha nem a coragem do leão) quanto imaginariamente, como no caso da simpatia. A semelhança real explica a imitação dos afetos; a imaginária explica a simpatia e a antipatia, portanto, formas imaginativas de relações interhumanas, caso em que é imaginada nos e sobre os singulares que nos afetam. Por isso a semelhança tem efeitos fundamentais para a ética e a política, como as noções comuns terão em seu devido lugar. Os afetos relacionados à semelhança envolvem afecções que são imaginações, sim, mas que são percepções de uma experiência que não pode ser falsificada de início. Contudo, e é o que Espinosa faz nas EIIIP15, 16 e 17, é preciso mostrar sua origem de efeito mental, e mostrar que há efeitos mentais diversos no que concerne à complexidade e à

nos Laetitia, vel Tristitiâ afficiunt ex eo solo, quòd aliquid símile habent objectis, quae nos iisdem affectibus afficere solent...".

¹¹ EIIIP15esc.

pluralidade de natureza das coisas. Por exemplo, se posso imaginar como semelhante uma gama extravagante, digamos assim, de seres, dificilmente posso negar o que a experiência me diz, que nada é mais semelhante ao homem do que o homem. Daí uma segunda e importante determinação dada em EIIIP16: a semelhança não é causa dos afetos de alegria, tristeza ou desejo ligados ao primeiro afeto; da mesma forma que a coisa imaginada semelhante, ela é por acidente causa desses afetos. A semelhança não pode ser causa de um afeto diretamente (III, 16) porque a semelhança não é algo de singular que existe na natureza, antes é um termo de comparação; tanto que é uma experiência imaginativa – a razão não concebe indivíduos (a não ser, por hipótese, enquanto compreende relações que constituem uma individualidade, e mesmo assim é extremamente difícil conceber todas as conveniências e comunicações constitutivas de um único indivíduo) e a ciência intuitiva concebe essências singulares, que, mesmo envolvendo o conhecimento do comum e do semelhante (pois procede do conhecimento adequado dos atributos da substância), não é um conhecimento comparativo e nem parte dos efeitos percebidos pelos indivíduos das coisas sobre seu corpo. Ressalte-se, ainda assim, que não se deve reduzir a experiência afetiva da semelhança a uma quimera ou ficção, visto que é o primeiro solo em que se percebe a indissociabilidade do que é semelhante, comum e conveniente ao homem na produção de uma configuração política da integração humana. 12

A proposição seguinte, a 17, complica a relação de semelhança entre dois objetos imaginada pela mente. E introduz, para desenvolver somente na parte IV, a ideia de que apenas afetos contrários e mais fortes podem excluir a existência de um determinado afeto (EIVP7). Por intermédio do conceito de flutuação de ânimo (*animi fluctuatio*), Espinosa concretiza seu projeto de fundamentar uma unidade formal para o indivíduo (princípio interno de coesão, a proporção), cuja marca é sua autoafirmação, sem com isso desfazer um vínculo igualmente essencial entre o que constitui a essência e a existência deste indivíduo e o que está fora dele: enquanto a definição de coisa finita deve envolver a causa próxima essa coisa é essencialmente um *in alio*; ao mesmo tempo, pelo mesmo projeto, Espinosa consegue demonstrar como o *conatus* é uma força ampla e complexa o suficiente para abarcar em suas determinações – nem seria preciso acrescentar, naturais – toda a potência cognitiva, ética e política que pode ser vivida por um indivíduo e por uma coletividade.

_

¹² Zourab, 209. Cf. EIVP68, de onde é possível extrair uma relação semelhança x conveniência.

Até o momento, desde as duas proposições anteriores, Espinosa tratava um dos afetos simultâneos – ou pela co-presença ou pela semelhança – como neutro, por hipótese (per Hypothesin). Na prop. 17 a hipótese é outra. As coisas comparadas não são neutras, provocam afetos contrários e nos direcionamos a uma delas de maneira contraditória - mesmo que momentaneamente. A coisa que é causa por si, hipoteticamente, de um afeto de tristeza, é imaginada semelhante a outra que, por sua vez, é causa de um afeto de alegria. E a clivagem que aparentemente se produz aqui é entre os efeitos imaginários de uma semelhança afetivamente fraca, referida a uma res qualquer, e os efeitos constitutivos de uma percepção do si gerada pela percepção de uma exclusiva semelhança com os homens. Se se pode chamar aquela de fraca não é porque seus efeitos não possam ser verificados em grande parte dos atos humanos, pois se pensamos que até as palavras são corpos, o que seria da poesia, de uma parte dela ao menos, sem a afetividade que transcorre na identificação dos sons emitidos pela voz (ou lidos pela mente)? O que seria da arte clássica representativa? O que perderiam em significado os primeiros desenhos de uma criança? Pela primeira apresentação que Espinosa faz dos efeitos afetivos da semelhança, eles só podem ser considerados fracos no seguinte sentido: cronologicamente presente na vida do homem em todos os seus momentos, logicamente ainda não fornece as ferramentas conceituais necessárias para compreendermos a necessidade do campo político. Isso, contudo, em parte. Avançando pela terceira parte da Ética, o leitor, não de maneira simples (Espinosa? Nunca de maneira simples), porém necessária, é como que levado pela mão à compreensão de que se trata de uma trajetória que busca compreender a gênese da diferença e a lógica da comunhão – pelo menos de sua possibilidade - mesmo nessa diferença. O mundo humano é uma tensão constituída entre infinitas (ou indefinidas em um dado instante) diferenças e a luta constante de homogeneizá-las, o que por si pode ser uma fonte de conflitos e geralmente o é. Seria ingenuidade crer, assim, que a (re)produção acidental de afetos se limita aos afetos que sinto por perceber simultaneidades e semelhanças. A lógica se "inverte" e passa a configurar um desejo de (re)posição, não apenas dos afetos vividos, mas das circunstâncias presentes na vivência desse afeto. Espinosa nomeia indiretamente esse desejo como desiderio (carência). Indiretamente, porque a carência é uma tristeza, aquela que existe em razão da ausência da coisa que amamos e/ou das circunstâncias que estavam agregadas pela memória a essa coisa quando nos deleitamos com ela. Entretanto nos esforçaremos por afastar (EIIIP28) as coisas que nos impedem de desfrutar de todas as circunstâncias desejadas: desiderio significa, dentro dessa configuração

mais ampla, a tentativa constante de recriar um mundo que nos afetou de alegria, a qual, na cabeça de quem imagina, traz consigo, acidentalmente, uma série de circunstâncias que na vida interindividual são irreproduzíveis. Assim, mais à frente, quando tentarmos remontar a lógica da afirmação de si — implicada na lógica da imitação afetiva — que habita tanto a margem conflituosa quanto a margem integradora da vida interindividual humana, devemos ter em mente que o desejo de impor a todos os meus valores (desejo de dominação) implica a tentativa minha de transformar não apenas a mente dos outros, mas toda a realidade (pelo menos a que me circunda mais imediatamente) conforme seja necessário para que eu possa suprir minha carência. A paixão *desiderio* denota mais do que a saudade e a carência dentro de nosso idioma, denota uma expressão do desejo humano de organizar o mundo 13, contudo essa lógica veste a dinâmica de reprodução dos conflitos mais do que a dinâmica de solução deles 14, e está diretamente relacionada à afirmação de si que o indivíduo expressa em dezenas de seus afetos cotidianos, desde a comiseração até a inveja, desde a humildade até a soberba. A ausência de circunstâncias que põem a existência da coisa amada, e que reforçam nossa potência, é simultânea à presença de coisas que excluem e existência dessa coisa, entrevando nosso próprio esforço. Apenas por

_

¹³ EIIIP36: "Quem recorda uma coisa com que se deleitou uma vez deseja possuí-la com as mesmas circunstâncias (iisdem circumstantiis) em que pela primeira vez deleitou-se com ela". Demonstração: "Tudo que um homem viu simultaneamente com a coisa que o deleitou será (pela prop. 15 desta parte) por acidente causa de Alegria. Portanto (pela prop. 28 desta parte) deseiará possuir tudo isso simultaneamente (simul) com a coisa que o deleitou, ou seia, desejará possuir a coisa com todas as mesmas circunstâncias em que pela primeira vez deleitou-se com ela". Corolário: "Se, portanto, constatar que falta uma destas circunstâncias, o amante se entristecerá". Demonstração: "Pois, enquanto constata faltar alguma circunstância, imagina algo que exclui a existência desta coisa. Porém, como, por amor, está desejoso da coisa e por isso (pela prop. preced.) da circunstância, logo (pela prop. 19 desta parte), enquanto imagina faltar esta, entristecer-se-á". Escólio: "Esta Tristeza, enquanto concerne à ausência do que amamos, chama-se Saudade (carência)." Grifos nossos. Cruzada com a definição de desiderio e sua explicação nas Definições dos Afetos no final desta terceira parte, essa primeira definição se completa, indicando definitivamente a forca desse afeto como Desejo. Reproduzimos apenas a definicão (32): "A saudade (carência) é o desejo, ou seja, Apetite de possuir uma coisa, o qual é alimentado pela memória desta coisa e simultaneamente coibido pela memória das outras coisas que excluem a existência da coisa apetecida." Do mais, relembremos que as determinações do corpo e os decretos da mente dependem da memória: "nada podemos fazer por decreto da mente se não o recordamos", EIIIP2esc. Esperamos sempre reafirmar nosso desejo tendo em mãos um "mundo" experimentado e não muito mais. Sobre o desiderio, Bove faz interessantes observações, cf. La stratégie du conatus,

p.30.

Para Chantal Jaquet, a distinção entre desejo de vingança (*cupiditas*, esforço pra fazer mal a outro que me fez mal) e o desejo de vingança (*desiderio*, espécie de desejo frustrado de vingança), **este presente no TP, VI, 1**, permite que façamos deste um dos fundamentos da união civil entre os homens, diferenciando o ato pernicioso e desintegrados da vingança pessoal de um desejo comum — não consumado devido a ausência/presença de circunstâncias específicas - de vingança, devido a um dano sofrido em comum; neste caso, o desejo (*desiderio*) de vingança não apenas é causa de união entre os homens, mas pode constituir uma estratégia a ser usada pelo soberano na manutenção do corpo civil que governa. O texto, "Le désir (desiderium) de vengeance comme fondement du corps politique", foi apresentado no I Congresso Republicanismo e Democracia, Homenagem a Marilena Chauí, ainda não foi publicado. Dada a relevância do tema, ele apenas será discutido quando da gênese do político no TP.

comodidade expositiva, então, podemos considerar fraca a potência conceitual-política da semelhança (e da simultaneidade) nesse primeiro momento. Esses momentos da *Ética* fundamentam várias das proposições que vem a seguir e que tratam diretamente das origens dos conflitos e das aproximações entre homens, ou seja, já são politicamente determinantes. ¹⁵

Tanto assim que a explicação genética da flutuação de ânimo é, em EIIIP17, complementada com um adendo que traz o germe da necessidade propriamente política; ou melhor, este adendo é composto de duas importantes observações: a primeira diz a flutuação de ânimo estar para o afeto assim como a dúvida está para a imaginação, e a segunda afirma que a flutuação de ânimo poder ser causada eficientemente por um único objeto, não necessariamente por dois ou mais. A complexidade requerida de início para lidar com o mundo humano é apresentada aqui, pela recorrência aos postulados e axiomas da minifísica, pois a realidade do corpo humano envolve que seus componentes-constituintes sejam muitos e de muitas naturezas diversas, acarretando que o corpo humano possa ser afetado de múltiplas maneiras por um único objeto, que suas partes podem ser diferencialmente afetadas pelo mesmo objeto, enfim, que o mesmo objeto pode ser causa de afetos diferenciados e contrários no mesmo corpo humano.

Tivemos a oportunidade de analisar o sentido e a função que Espinosa dá à dúvida nas seções anteriores. Então é possível pressentir alguns dos sentidos profundos dessa equiparação entre a dúvida e flutuação ânimo, ainda mais se lembramos que cada ideia – tal como todo modo da substância – é afirmação de si mesma e por isso em nada difere do intelecto e da volição humanos. É uma ontologia das ideias que explica de outra maneira a relação entre certeza e dúvida na qual a adequação é definidora da certeza - a verdade é norma de si mesma – e a inadequação da dúvida, enquanto as ideias parciais e mutiladas mais explicam o estado atual de nosso corpo do que a essência das coisas que nos cercam. É referente a essa parcialidade da ideia inadequada que afirmações cognitivas contrárias (ideias que se excluem uma à outra se reportadas à mesma mente) explicam a dúvida na mente humana, e é referente a essa

¹⁵ Se podemos, para a exposição, afirmar uma maior ou menor pegada política de certos problemas e certas proposições da *Ética* de Espinosa, é porque o político enquanto conceito não nasce em um determinado momento da obra do filósofo, sim se faz à medida que vai se demonstrando que o indivíduo se constrói física e mentalmente (incluindo a consciência de si) relacionando-se com o que o cerca. As experiências da semelhança e da conveniência nesse sentido determinam a história de vida de um indivíduo humano *enquanto* se relacionam com outros homens. Especificações a respeito da passagem ao político e da gênese do político – que de modo geral são conceitos que expressam um processo contínuo – são dadas, neste trabalho, mais à frente.

parcialidade dos afetos que são paixões – que dizem mais sobre nosso estado atual do que sobre a natureza das coisas – que afetos contrários explicam a flutuação no ânimo do indivíduo.¹⁶

A unidade da questão cognitiva e da questão ética, da dúvida e da flutuação, é um dos principais fundamentos da política de Espinosa. E, claro, é guiada pelo conceito de conatus. Esperança e medo, alegria e tristeza respectivamente, realizam a "síntese" da dúvida e da flutuação de ânimo por suas próprias definições: "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". ¹⁷ Retomaremos essas definições e a força da flutuação de ânimo embutida nelas quando da passagem do direito natural ao direito civil na Ética e nas obras políticas, mas vale ressaltar, agora, que essas são as paixões mais determinantes do campo político, seja na sua gênese, seja na sua manutenção (pela esperança que nos anima e pelo medo que nos contêm)¹⁸, ou na avaliação da saúde de um corpo político. Sem elas, de fato, as paixões mais diretamente ligadas ao amor próprio (philautia) perderiam em dinamismo (o que seria do soberbo sem medo de não ser mais adorado, ou do ambicioso sem a esperança de ser louvado por seus atos?). E, se a aparente fraqueza do que é descrito como acidental pela ética de Espinosa é reformulada pela força que tem o acidental na produção de afetos como o desiderio, a esperança e o medo igualmente podem ser remetidos a causas acidentais como o mostra a EIIIP50: "Qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de Esperança ou Medo". É importante que desenvolvamos isto mais à frente, com o destaque que tais afetos devem receber no processo mesmo da passagem ao político¹⁹.

-

¹⁶ A complexidade do corpo humano, sua pluralidade constituinte, somadas a algumas coordenadas que estão por vir (conveniência e utilidade são as principais delas), serão o cimento da necessidade que perpassa a gênese e a saúde de um *corpo* político daqui a algumas seções.

¹⁷ EIIIP18esc.2. *Spes namque nihil aliud est, quàm inconstans Laetitia, orta ex imagine rei futurae, vel praeteritae, de cujus eventu dubitamus. Metus contrà inconstans Tristitia, ex rei dubiae imagine etiam orta.*¹⁸ Referenciar o TP.

¹⁹ O escólio dessa proposição frisa a faceta supersticiosa associada à acidentalidade das causas de medo e esperança, o que é justo na medida em que, primeiramente, para Espinosa a superstição pode ter um grande aparato político ou consequências políticas relevantes – sentido político mais forte do *De Deo* -, e, em segundo lugar, porque só é possível ter a exata noção do valor político desses afetos depois que compreendermos que a flutuação de ânimo inserida na terceira parte é retomada na quarta parte como luta entre potências contrárias, em que a mais potente vence e determina a atividade do indivíduo.

A semelhança politicamente determinante, a que consideramos forte, é fonte de uma das discussões mais profícuas do século XX quando se trata de comparar os fundamentos e as divergências das filosofias políticas de Hobbes e de Espinosa. Acima, citamos Matheron para assinalar a relevância da teoria da imitação afetiva na compreensão da filosofia política espinosana e de seu ultrapassamento em relação à filosofia política de Hobbes, e poderíamos citar ainda outros com a mesma intenção. ²⁰ Laurent Bove²¹ vai na mesma linha e reconhece toda uma dinâmica construtiva (mesmo que desintegradora, às vezes) da imagem do indivíduo conforme as afecções que são percebidas pelo indivíduo mesmo em uma espécie de jogo de espelhos distorcidos. Só que mais que puras figuras desfiguradas e desfocadas, a dinâmica do amor-próprio (amour propre)²² culminaria na tentativa de estabelecimento de algumas imagens como reais em si, e por trás dessas imagens, configurações de mundo valorativas, associativas, que são afirmadas através de ações que não se separam da afirmação do próprio indivíduo. Os afetos relacionados ao amor-próprio, ressalta Bove, não podem ser separados de nenhuma forma do amor primeiro que o indivíduo tem por si, o amor de si (amour de soi), que é, pelo que nos mostra o Breve Tratado, o próprio conatus, embora o primeiro seja o que impeça muitas vezes a plenitude do segundo.

Todo o esforço teórico de Espinosa (e de Hobbes também, neste caso) foi o de fundamentar geometricamente os princípios que regem os movimentos que são as afecções do corpo humano e extrair daí o conhecimento das propriedades que decorrem dos encontros entre esses vários corpos. A situação se complica, porém, a partir do momento que tais movimentos são determinados por inúmeras variáveis, algumas delas contraditórias entre si; e que a

-

²⁰ Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté, Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998, ps. 77-78: "Spinoza s'accorde entièrement avec Hobbes pour considerer que les rapports humains sont traversés de conflits et qu'il faut en expliquer avec précision les mécanismes constitutifs, mais il rejette la thèse hobbesiene de leur indépassable extériorité et toute son éthique consistera à montrer qu'au-délà de l'ordre politique il est possible d'*unifier* les rapports interindividuels. (...) C'est ce qui explique que cette *unification* qui est la conséquence de la libération du sage doit aussi se retrouver au principe de l'aliénation des hommes passionés qui, en un certain sens, la prefigure. Ce principe d'unification formulé dans la partie III de *L'Éthique* se fonde sur l'opérateur d'*imitation des affects* qui se traduit d'emblée, comme on va le voir, par um *rapprochement* entre les hommes". Grifos do autor.

Laurent Bove, *La stratégie du conatus*, ps. 77-106.
 Oue expressa a *Philautia* mas que é fonte de exacerbamento afetivo e causa de muitos conflitos.

intensidade ou força de cada um desses movimentos, que é critério para algumas variáveis sejam excluídas, é igualmente uma variável que não pode ser excluída. Assim é para Espinosa o movimento que é o esforço do indivíduo de aumentar sua realidade: não é base para uma complexidade maior que se reportaria em suas ações (movimentos) a essa base, pois ele é ao mesmo tempo a base e o que nela pode ser sustentado, é a simplicidade que constitui toda a complexa rede histórica de um indivíduo. E isso é a força da *fluctuatio animi*.

As ligações afetivas que se criam entre os homens respondem, então, a uma necessidade que corresponde à complexidade do corpo e da mente humanos em relações nem sempre diretas entre a causa do afeto e quem o sente, como foi o caso da causalidade acidental que acabamos de analisar com respeito à simpatia e à antipatia. Como a semelhança reaparece neste contexto? Na proposição 21 da terceira parte da Ética é definido o afeto de comiseração (comiseratio), como "a Tristeza originada do dano do outro", mas a causa desse afeto ainda está ligada, como o autor mesmo afirma, nesta proposição, ao amor que sinto pelo outro, quando é totalmente possível e legítimo que nos comiseremos de uma coisa "pela qual nunca tivemos nenhum afeto, contanto que o julguemos semelhante a nós". ²³ A comiseração é um dos primeiros laços de aproximação afetiva entre indivíduos que nunca antes se afetaram e determina um dos principais aspectos do que a experiência da semelhança pode operar ligando um homem a outros.²⁴

Essa primeira ligação (primeira porque mais básica, não porque primeira no tempo), como deixa claro a definição da coisa, é uma tristeza, e Espinosa não sabe nomear a alegria correspondente à imaginação do bem do outro²⁵. E é preciso frisar que a experiência da

²³ EIIIP22esc., na qual se encontra a definição de comiseração, embora Espinosa já tenha explicado o que ela seja na proposição anterior.

²⁴ Para Alexandre Matheron, *Individu et commnauté chez Spinoza*, os. 154-155, "Sans doute serait-il quelque peu embarrassant d'entrer dans les détails: en um sens, tout ressemble un peu à tout; en um autre sens, rien ne ressemble exactament à rien; on pourrait donc se demander à partir de quel moment la ressemblance partielle devient assez forte pour que les avatars d'autrui nous concernent affectivement. Mais Spinoza tranche le noeud gordien en posant, sans le démontrer, que le seuil en question se définit par l'appartenance à notre commune nature humaine: par la suite, c'est seulement des hommes qu'il parlera." Grifos nossos. Espinosa não demonstra essa passagem, de fato. Contudo, no mínimo, dois motivos interconectados fazem com que não seja necessária essa demonstração: primeiramente, é dos homens que Espinosa quer falar, sua obra tem um fim ético que é a felicidade humana, que para ele apenas se produz entre homens que convivem (mais à frente, quando trabalharmos a conveniência entre homens, isso será mais claro ainda) e, em segundo lugar, a experiência da semelhança, como qualquer outra, embora construa sempre uma individualidade singular na história, não pode nos enganar completamente, e ela nos mostra que a imitação afetiva é bem limitada quando se refere a dois seres cujas potências naturais são bem diversas. Não podemos, por isso, invejar a coragem do leão ou a altura da montanha (EIIIP55esc., e cf. também EIIIP57esc.). ²⁵ EIIIP22esc.: "Já quanto ao nome pelo qual chamar a Alegria que se origina do bem (*bono*) do outro, ignoro."

semelhança²⁶ não se distingue do ato mesmo de imaginar a afecção do outro, como explica Espinosa:

As imagens das coisas são as afecções do Corpo humano cujas ideias representam os corpos externos como que presente a nós (*veluti nobis praesentia*) (pelo esc. da prop. 17 da parte II), isto é (pela prop. 16 da parte II), cujas ideias envolvem a natureza de nosso Corpo e simultaneamente (*simul*) a natureza presente de um corpo externo. Se, portanto, a natureza do corpo externo for semelhante à do nosso corpo, então a ideia do corpo externo que imaginamos envolverá uma afecção de nosso corpo semelhante (*similem*) à afecção do corpo externo; por conseguinte, se imaginarmos alguém semelhante a nós afetado por algum afeto, essa imaginação exprimirá uma afecção do nosso corpo semelhante (*similem*) àquele afeto e, assim, por imaginarmos afetada por algum afeto uma coisa semelhante a nós, seremos afetados junto com ela por um afeto semelhante.²⁷

Isso explica porque a experiência da semelhança apenas é fértil politicamente do ponto de vista de um complexo afetivo no qual homens produzem efeitos uns sobre os outros. E uma propriedade da imaginação humana representar os corpos exteriores como presentes a nós; a afecção, assim, de que a imaginação faz uma ideia, envolve a natureza dos corpos envolvidos nessa dinâmica causal particular, e o corpo outro que antes era indiferente afetivamente, ao ser imaginado como tendo um afeto, faz dessa imaginação mesma uma expressão de um afeto semelhante e, caso o corpo semelhante seja afetado por um afeto de tristeza, a imaginação desse corpo afetado de tristeza já exprime uma imitação afetiva em quem imagina, e nesse caso específico temos a comiseração. É uma experiência básica, porém não simples. Tanto assim que,

²⁶ Supondo que tal experiência seja uma produção contínua de afetos.

²⁷ FIIIP27dem

²⁸ Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 154.

como assinalamos acima, se ela não é pensada na imanência das relações entre modos que são expressão de uma substância única, abre-se um considerável espaço para que se atribua a produção desses afetos a qualidades ocultas e/ou a qualidades morais pré-existentes na natureza.

Embora afeto triste, a comiseração desempenha um papel relevante na economia de base dos afetos²⁹. Tanto no que diz respeito à nossa tentativa (com Espinosa) de explicar a simpatia humana por suas causas próximas – pelo que descobrimos que a hostilidade não é primeira nem única na explicação genética da política -, tanto no que se refere aos parâmetros que determinam a ação de um homem em direção a outro - pelo que descobrimos que não há resquício de moralidade nessas análises³⁰ -, Espinosa consegue localizar a partir disso os valores humanos em sua dimensão construída - natural e historicamente, claro - e irradiante (no sentido de que os valores tendem a se expandir, como veremos). O primeiro aspecto dessa irradiação afetiva, que acompanha passo a passo a luta de um conatus para incrementar suas forças, é que amamos a quem faz bem a um semelhante e odiamos quem lhe faz um mal, supondo que não tivéssemos por este terceiro nenhum afeto³¹. Afetar de tristeza um semelhante, a princípio, significa me afetar de tristeza – que segue da visão da coisa semelhante sofrendo; visão que não me faz odiar a coisa semelhante pelo fato de eu ser afetado de tristeza, antes me move em sua direção, seja pela comiseração que é um liame afetivo entre mim e essa coisa, seja pela ação que decorre dessa tristeza, na forma de um desejo que nos determina a libertar a coisa por quem temos comiseração de sua tristeza, de sua miséria (miseriâ). ³² A demonstração que segue esse corolário, o terceiro da proposição 27, esclarece ainda uma vez o que já estava suposto desde o começo, que o ato de esforçar-se para libertar da miséria alguém que sofre é idêntico ao esforço que fazemos para libertar a nós próprios da tristeza, excluí-la, destruí-la. Se for uma pessoa a causa dessa tristeza, esforça-nos-emos, então, para destruir essa pessoa, já que meu esforço de imaginar causas que excluam a existência dessa pessoa, causa de tristeza em nós e em nosso semelhante, não se distingue de um esforço do corpo de agir no mesmo sentido (devido à unidade corpo e mente tal como explicada na segunda parte da Ética). 33 A comiseração gera um desejo, um esforço que se

-

²⁹ EIVP58esc.

³⁰ Matheron, *idem*, p. 154: "Il ne s'agit pas ici, comme dans la tradition stoïcienne, reprise par Puffendorf au moment meme où Spinoza achève l'*Éthique*, d'un altruisme spontané qui découlerait de l'attrait exercé par le semblable sur le semblable: Spinoza exècre ces fadeurs."

³¹ EIIIP27esc..

³² EIIIP27cor.3.

³³ EIIIP28.

pode traduzir diretamente em ação, e esse desejo Espinosa chama de benevolência (*benevolentia*). Da comiseração, por ela ser tristeza, não poderia se seguir outra coisa senão um esforço de imaginar coisas que excluem essa tristeza, simultâneo ao esforço de promover (*promovere*) o fim dela, ou seja, fazer acontecer que essa tristeza suma. A força desse desejo está em proporção direta com a intensidade da tristeza que a causou.³⁴

A lógica da imitação afetiva, que acabou de nos explicar as determinações fundamentais da comiseração e do desejo que dela segue, a benevolência, nos explica também o que é a ambição. Sem dúvida um dos afetos mais importantes nessa sequência demonstrativa de Espinosa, por sua ambiguidade mesma, já que são suas determinações que nos levam a entender mais diretamente como funcionam os mecanismos que põem em marcha os conflitos mais essenciais entre homens e a consequente necessidade da instituição de um campo político pela mesma via pela qual foi demonstrado que a aproximação entre os homens³⁵, para Espinosa, se funda em um fator imanente à natureza humana (ou seja, apenas se pode compreender essa aproximação se está distintamente ciente, nessa leitura, de que o esforço de afirmação do indivíduo se pauta em toda a sua realidade, sem exclusividade de alguns modos particulares de apreensão do mundo, de modos de vivência e práticas afetivas³⁶). Nessa linha é que muitos dos mais notáveis intérpretes da filosofia política de Espinosa o contrapõem a Hobbes, alegando que este não ultrapassa a exterioridade das relações humanas, nem mesmo quando do Estado civil instituído.³⁷ Pois essa linha é traçada pelo próprio Espinosa, textualizando o que já se fazia

-

³⁴ EIIIP37: "O desejo originado por Tristeza ou Alegria, por Ódio ou Amor, é tanto maior quanto maior é o afeto". Demonstração: "... logo, quanto maior é a Tristeza, tanto maior é a potência de agir com que o homem se esforçará para afastá-la, isto é, com tanto maior desejo, ou seja, apetite, se esforçará para afastar a Tristeza (*quò Tristitia major est... eò majore cupiditate, sive appetitu conabitur Tristitiam amovere*)." Entende-se melhor a definição de desejo na definição geral dos afetos, uma essência que é determinada a fazer algo por uma afecção que se verifica nela. O desejo é isto, nosso esforço, nossa ligação mais direta com o outro, de certa maneira (pensemos na emulação), causa eficiente parcial ou total do que sentimos. Neste aspecto, Hobbes, de fato, se apoia em outro princípio de união para pensar os fundamentos das relações humanas, chegaremos a isso daqui a instantes. Mas já podemos entrever, a partir do que compreendemos por sua definição de *conatus*, que o filósofo inglês, que também nega substancialidade aos indivíduos, os fecha em si mesmos no puro de desejo de conservação do estado presente e no temor dos fatos futuros, as relações humanas se fundando, desde o início, numa relação de poder.

³⁵ Explicação válida universalmente, aplicável nas análises sobre o estado de natureza e o estado civil.

³⁶ Todos os afetos, passivos ou ativos, são expressões do *conatus*.

³⁷ Por exemplo, Lazzeri, *op. cit.*, p. 77: "Quoi qu'il en soit, il découle de l'anthropologie de Hobbes que les rapports interhumains sont des rapports *fondamentalement utilitaires*, exprimés sous une forme instrumentale. (...) dans ce cas, l'exteriorité des rapports humain ne sera jamais dépassé: l'État ne fera jamais que tenter de la rendre acceptable pour chacun en l'organisant sur la base d'um fondement juridique artificiel que fasse accepter des limites à cette concurrence afin de proteger la conservation de chacun". Grifos do autor. Algumas considerações parciais sobre o "utilitarismo" hobbesiano serão feitas na próxima seção. Referenciar outros autores e obras.

inteligível desde suas análises sobre a constituição da essência atual do indivíduo humano: "Vemos, ainda, que da mesma propriedade da natureza humana (*ex eâdem naturae humanae proprietate*) da qual segue os homens serem misericordiosos, segue também que sejam invejosos e ambiciosos". É contrapondo, então, ao instrumentalismo de tipo hobbesiano que boa parte da tradição interpretativa de Espinosa extrai a grande riqueza da lógica espinosana da imitação dos afetos. A experiência afetiva da semelhança seria uma determinação essencial na explicação tanto dos mecanismos integradores como dos desintegradores da comunidade humana, reafirmando sempre, como o também fez Hobbes, a origem de tudo isso como um movimento de conservação (perseverança) do ser próprio individual, acrescentando, contudo, que não há mediação instrumental entre esse movimento e os meios de que ele se utiliza para se afirmar. Isso propicia, quando da exposição acerca da experiência da conveniência e da conveniência apreendida racionalmente, que a definição de ambição, que na EIIIP29 já recebe duas determinações, figure também como determinação racional na segunda demonstração da EIVP37, na qual se conectam de vez as propriedades da natureza humana e a necessidade de organização política.

Que o *conatus* se refira sempre a si próprio, na medida em que é afirmação, e que disso se deduza a necessidade de uma vida social, sem recurso a nenhuma determinação que seja naturalmente moral (pelo menos num primeiro momento, para Hobbes), Espinosa e Hobbes, concordam. Contudo, como conceito que define, em Espinosa, a força da existência individual, ele nos leva à frente, ou seja, nos fornece uma fórmula mais complexa disso que seria, como quer Laurent Bove, a estratégia de afirmação de si do indivíduo. Sem rupturas no indivíduo entre uma força vital e outra animal, voluntária, a afirmação de si pode tornar-se (e quando não se torna, concretamente?), afirmação do desejo do outro. E se, como ressaltamos e ainda estamos a desenvolver, existe a faceta desintegradora desse mesmo movimento de afirmação de si, nada muda, pelo contrário: se ocorre mesmo como Espinosa explica, como não se deveria extrair dessa dinâmica afirmativa dos indivíduos um conflito que respeita à impossibilidade de todos os indivíduos se afirmarem ao mesmo tempo?

Como procuramos mostrar, a essência do indivíduo é tal que seria incompleto seu movimento de afirmação se ele não se traduzisse constantemente em desejos determinados de

_

³⁸ EIIIP32esc.

promover sua força, não apenas afastar a tristeza, mas esforçar-se em pôr sua alegria, como o faz a imaginação, que se esforça sempre em tornar presente a si o que aumenta a potência de agir do corpo e da mente. Dessa feita, compreende-se, então, que a comiseração é *como que* o primeiro passo de uma estratégia que pode se voltar contra o próprio agente, pois não contente com uma exclusão momentânea de uma tristeza, causada pela imaginação do sofrimento do semelhante, uma força tão grande e complexa como o *conatus* procura atualizar constantemente os movimentos que o afirmam; o *conatus* cria, promove seu bem, adianta-se à miséria não por medo de seu futuro, pelo contrário, não faz nada senão porque existe e persiste sempre um afeto presente, e, mesmo que o afeto presente não seja presente, "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*". ³⁹ A construção de mundos – e valores – humanos encontra sua raiz na positividade da afirmação de si e da *presença* das determinações exteriores que nos afetam.

Assim, explica-nos Espinosa, pelo mesmo princípio de imitação afetiva, que me fez experimentar, pela semelhança que outro tem comigo, um afeto similar ao dele, e que me fez ser afetado de benevolência, esforçando-me para livrá-lo da tristeza, eu me esforço para promover a alegria dos outros homens⁴⁰, faço o que, imagino, vá agradá-los, e repudio aquilo que, imagino, é causa de tristeza para eles. É uma crescente complexificação do desejo e de sua afirmação, sem dúvida, mas apenas sob um certo aspecto; podemos, talvez seja até o mais correto, perceber que não há saltos qualitativos de nenhuma espécie, por exemplo, entre o "mero" esforço de não diminuir sua potência e o desejo de agradar aos outros homens. Daí a extrema importância da dinâmica da imitação afetiva e da experiência de ser afetado "através" da semelhança com outros indivíduos. Daí o apreço (de que compartilhamos) dos intérpretes de Espinosa pela lógica (da) dinâmica da imitação dos afetos. E é por essa dinâmica, que se costuma distanciar a filosofia política de Espinosa da exterioridade – intransponível - da descrição hobbesiana.⁴¹

_

³⁹ EIIIP18. Grifos nossos.

⁴⁰ EIIIP29. Espinosa acrescenta: "Por homens, entenda-se aqui e na sequência homens por quem jamais nutrimos nenhum afeto".

⁴¹ Conferir a seguinte demarcação hobbesiana em *Do cidadão*, p. 26: "... se um homem devesse amar outro por natureza – isto é, enquanto homem -, não poderíamos encontrar razão para que todo homem não ame igualmente todo homem, por ser tão homem quanto qualquer outro, ou para que frequente mais aqueles cuja *companhia lhe confere honra ou proveito*. Portanto, não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, *mas para dela recebermos alguma honra ou proveito*; estes nós desejamos primariamente, aquela só secundariamente", e p. 27:

Um primeiro corte pode ser feito agora na definição de ambição, que é o afeto de humanidade (*humanitas*); na verdade não se trata de um corte, pois é outra definição, mas que é uma outra determinação do mesmo esforço. Este pode ser chamado de ambição (*ambitio*) se se faz acompanhar de algum dano, "sobretudo quando nos esforçamos imponderadamente para agradar o vulgo". Se não há dano, ressalta então Espinosa, é de costume chamar esse esforço de Humanidade. No mesmo escólio, são definidos os afetos relativos a quem, neste caso, recebe os agrados. O louvor (*laudem*) é a alegria com que imagino a ação do outro que se esforçou para me deleitar, e o vitupério (*vituperium*) a tristeza oposta à alegria do louvor (afinal, como não poderia deixar de ser, visto que estamos no terreno da mais pura imaginação, não é possível prever todos os desejos alheios – se já pensamos numa relação entre vários homens, como se dá no cotidiano -, muito menos agradá-los, o que é claramente agravado se já introduzimos a irredutível diferença de constituição afetiva de cada um e que é tão cara à Espinosa).

Além do esforço de agradar aos homens, que segue e/ou acompanha o esforço de afirmação de si do indivíduo, o processo de formação da consciência – ideia da ideia do corpo próprio -, que equivale a uma afirmação de si mediada pelos efeitos dos outros corpos sobre o nosso, determina-se como processo de *valoração de si*, ou seja, se Espinosa já nos demonstrou que o indivíduo não pode fazer nenhuma ideia de si senão a partir das afecções de seu corpo (EII...), a realidade das relações valorativas que o indivíduo entretém consigo exprimem relações de afeto que passam pela ideia que tenho do outro (inadequada) e do que o outro pensa de mim. A relevância desse processo valorativo de si do indivíduo está presente em toda a tradição moral e religiosa da filosofia, pois é constituição, na maioria dos casos, dos princípios que devem orientar nossa conduta até o outro 43. E a maneira como Espinosa a desdobra é uma das principais marcas de sua originalidade e de sua distinção ética em relação às morais filosóficas e religiosas predominantes na literatura e nos costumes que ele conhece. Não é este o local de analisar detalhes dessa originalidade, que envolvem um tratamento renovado de conceitos como a virtude, a utilidade e a conveniência (de que trataremos mais à frente), porém o essencialmente

_

[&]quot;... toda reunião, por mais livre que seja, deriva quer da miséria recíproca, que da vã glória, de modo que as partes reunidas se empenham em conseguir algum benefício, ou aquele mesmo *eudokimein* (fama) que alguns estimam e honram junto àqueles com quem conviveram". Grifos nossos. Para Espinosa, a coisa é bem mais complexa do que quer o refrão: "Porque quem gosta de maçã irá gostar de todas, porque todas são iguais", Raul Seixas e Paulo Coelho, *A maçã*.

⁴² EIIIP29esc.

⁴³ Algo do credo minimum...

importante para os desdobramentos políticos está bem aqui, na dinâmica imaginativa tal como nos é apresentada pela terceira parte da *Ética* e reavaliada do ponto de vista do verdadeiro conhecimento na quarta parte dessa obra.

"O homem é cônscio de si através das afecções pelas quais é determinado a agir (pelas prop. 19 e 23 da parte II)", escreve Espinosa⁴⁴, e eis pavimentado o caminho que leva à valoração imaginada de si mesmo. E eis que Espinosa define geneticamente os afetos referentes à afirmação de si. Enquanto, para Hobbes, as definições de glória remetem diretamente à imagem que tenho do meu poder⁴⁵ – tomado em si ou em comparação a outros -, Espinosa as retoma deslocando seu principal referencial: não contemplo o meu poder e me alegro com ele, contemplo a mim mesmo como causa e me alegro com isso. Obviamente isto engloba a perspectiva hobbesiana sem se esgotar nela, já que o referencial é outro, pois além de ter poder eu sou uma potência. Assim, a glória pode ser definida por Espinosa pela conjunção de dois aspectos já bem desenvolvidos, quais sejam, o esforço de afirmação de si como uma prática até o outro (exprimida pelo esforço de agradar aos meus semelhantes e apoiada no princípio da imitação afetiva de EIIIP27) e a consciência que tenho desse esforço. 46 Duas são, contudo, as vertentes em relação a essa espécie de afirmação do indivíduo que tem a si próprio como uma causa de alegria – ou de tristeza: embora a glória refira a alegria do indivíduo a si mesmo como causa, Espinosa especifica que ela e a tristeza oposta, a vergonha, reclamam o louvor e o vitupério em suas definições, o que é sintetizado desta forma: "contudo, visto que amor e ódio são referidos a objetos externos (objecta externa referentur), designaremos estes afetos com outros nomes; a saber, chamaremos glória (gloriam) a alegria conjuntamente à ideia de causa externa e vergonha (pudorem) a tristeza contrária a ela"; elas derivam, então, diretamente da alegria e da tristeza de afetar os semelhantes de alegria ou de tristeza, mas "se originam de o homem crer que é louvado ou vituperado (quòd homo, se laudari, vel vituperari credit)". ⁴⁷ Por outro lado, se nesses afetos a ênfase cai sobre a causalidade interna, temos o contentamento

⁴⁷ EIIIP30esc.

⁴⁴ EIIIP30dem. Homo suis it conscius per affectiones, quibus ad agendum determinatur....

⁴⁵ Conferir as referências no intertexto abaixo.

⁴⁶ EIIIP30: "Se alguém fez algo que imagina afetar os outros de Alegria, será afetado de alegria conjuntamente a uma ideia de si como causa, ou seja, contemplará a si próprio com Alegria. Se, ao contrário, fez algo que imagina afetar os outros de Tristeza, inversamente contemplará a si próprio com Tristeza."

consigo mesmo (Acquiescentiam in se ipso) para a alegria, e o arrependimento (Poenitentiam) para a tristeza.⁴⁸

O conflito emerge como que naturalmente dessas determinações. Ainda não na forma de contrariedade, pela qual opera a quarta parte da Ética, quando demonstra que os homens guiados pelas paixões podem não convir em potência uns com os outros e podem chegar a ser contrários a si mesmos, mas a partir do próprio esforço de afirmação de si, que é universal e determina todos os homens (todas as coisas, é verdade). O que se convencionou, na leitura dos intérpretes de Espinosa que criticam Hobbes, denominar como exterioridade das ligações (ou relações, o que dá no mesmo aqui) humanas, é o aporte explicativo, para Hobbes, também das origens das divergências entre homens e é dela que se deduz o famoso adágio de que o homem é o lobo do homem.⁴⁹ Em outras palavras, podemos sintetizar o que demarca a fronteira entre interioridade e exterioridade das relações humanas, nas análises desses dois filósofos do século XVII, analisando anteriormente algumas das consequências que Hobbes tira daquilo que consideramos anteriormente como uma cisão fundamental da individualidade, ou melhor, da realidade do indivíduo.

Hobbes

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Uma das explicações mais didáticas sobre o tema, para nós, é a exposição de Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, Spinoza critique de Hobbes, na seção intitulada La logique des conflits, até mesmo por sua rigorosa alternância expositiva entre Hobbes e Espinosa, ps. 61-101. Além disso, vale aqui, para estas linhas que apenas preparam um diálogo político mais aprofundado com Hobbes (cf. passagem no TP), a homogeneidade das principais teses de Hobbes em seus diversos tratados políticos, em especial o Do cidadão e o Leviatã, embora valha citar uma demarcação feita pelo tradutor do primeiro, Renato Janine Ribeiro, sobre a qual nos poderemos nos apoiar algumas vezes: "O mesmo Hobbes que no Leviatã insistirá com tanta ênfase em que 'as leis de natureza... são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes (cap. XVII)' e dirá que 'os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros... quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito (cap. XIII)' aqui (Do cidadão) afirma com mais frequência os benefícios da companhia dos homens. É claro que a estrutura básica permanece a mesma, de uma oposição entre o estado de natureza e o estado civil, entre a desordem e a sociedade; mas há algumas indicações de uma semi-socialidade já antes de haver a sociedade, o que no Leviatã praticamente desaparece. Basta um caso a exemplifica essa ambigüidade, o do termo multidão. No Leviatã esta é sempre informe, precedendo o Estado, e nada mais sendo que a soma de vontades individuais que, em determinado momento, convergem, mas não chegam a formar uma unidade. Aqui (Do cidadão), o termo oscila entre este sentido e ode um povo unido pelo contrato". Apresentação de Do cidadão, São Paulo, Martins Fontes, 2002, ps. XXX e XXXI.

Para que possamos ser sucintos (a força profunda da crítica a essa cisão não pode ser comentada sem que antes passemos pela quarta parte da *Ética*) e nos reportemos diretamente à questão, guiemo-nos pela seguinte pergunta: em Hobbes, a que fazem referência as paixões dos homens em sua realidade mais "natural"? Podemos afirmar, a uma *res*. Ou seja, a uma realidade, o corpo humano. Contudo, não enquanto esse corpo abriga em si uma complexidade tal que explique por sua potência própria todos os movimentos aptos a serem realizados por esse corpo, *não de maneira unívoca*.

Uma das críticas mais ferozes ao uso antropológico e político do conceito de conatus é feita por Nietzsche, quando este afirma que tal conceito mascara uma espécie de perversão teórica a respeito da natureza das coisas vivas, na medida em que atribui à potência das coisas a simples vontade de conservação, o que faria da união entre os homens – principalmente a união constitutiva do campo político, que para Hobbes é o contrato – uma união conservadora, baseada na fraqueza de seus constituintes, que apenas podem se manter se juntam suas forças contra aqueles que podem dominar. Para o autor alemão, a teoria do conatus - ou aquelas que têm nesse conceito um elemento fundamental na explicação das relações de poder - falseia a verdadeira força de expansão que define todo indivíduo. ⁵⁰ Se direcionamos essa crítica a Hobbes, podemos entendê-la, pelo menos em parte. De fato, o conatus hobbesiano tem como uma de suas principais implicações que há uma diferença qualitativa entre o movimento de conservação e os meios para essa conservação; tais meios, vimos, são os poderes instrumentais e naturais de que o homem dispõe⁵¹. Dessa perspectiva, os poderes, mesmo os naturais, como a força do corpo e a beleza, servem à conservação do movimento vital mais do que exprimem uma complexidade sua. Ao contrário, a complexidade dos meios revela a simplicidade do fim (a conservação do movimento vital, que é regido pelo princípio de inércia).

⁵⁰ E Espinosa estaria incluso nessa crítica. Não nos interessa muita coisa aqui além dos parâmetros que Nietzsche concebe ao avaliar o conteúdo das teorias políticas dos séculos XVII e XVIII. O tema é aprofundado em outro texto nosso, cf. Espinosa, Nietzsche e a política.... Cf. a seguinte passagem de *O direito de guerra e de paz*, de Grócio, quando fala das associações ocasionadas por medo da injustiça: "É assim que muitos homens, de per si fracos, não querendo se deixar oprimir pelos mais fortes, se uniram para estabelecer e manter por meio de forças comuns os tribunais, a fim de que todos juntos predominassem sobre aqueles aos quais cada um deles não seria capaz de resistir sozinho."

⁵¹ Cf. *Do cidadão*, Cap. I, 1, p.25, e Leviatã...

Assim, num primeiro instante, os afetos para Hobbes fazem referência à simplicidade do movimento vital. É ele que regula as definições dos afetos primitivos⁵². E é nisso que se fundamenta – mais ou menos explicitamente (a depender do enfoque de cada intérprete) - a crítica ao instrumentalismo de Hobbes: os movimentos outros que o vital são meios para a conservação deste. Apenas isso não é suficiente para explicar, porém, a complexificação afetiva que vai tomando corpo nas análises de Hobbes. Isso não explica por que a simples conservação do movimento vital requer, por exemplo, a acumulação de poderes.

Para isso, é preciso entender que apenas a primeira finalidade, a conservação da vida, pode ser dita absolutamente. Os meios de que o homem se utiliza na consecução desse fim podem, então, relativamente, serem considerados fins. A definição que Hobbes dá de felicidade é a principal pista para que compreendamos o desenvolvimento da relação meios-fins a que nos referimos: o desejo é sempre movimento, e sua realização não é senão parcelar, ou momentânea, pois que a desconfiança do poder do outro me faz querer assegurar os meios que consegui e que posso rapidamente perder. O meio primeiro, tomando a liberdade de chamá-lo como tal, torna-se assim um fim a ser conservado; por exemplo, o alimento, meio para a conservação do corpo, é fim em relação a um outro meio que serve para sua conservação, como a terra é um meio para a alimentação. Mas a fonte mesmo de alimentos deve ser resguardada do poder do outro, e assim ela mesma se torna um fim. Um desejo gera o outro obedecendo a essa dinâmica da incerteza em relação ao poder do outro e das ocorrências futuras. Temos a partir daqui o segundo referencial afetivo de Hobbes: as paixões se referem à imagem de meu poder, do mesmo jeito que minha desconfiança se relaciona com o poder do outro.⁵³ Referida assim à contemplação do poder próprio, a paixão é chamada glória ou humildade. Não se pode conceber, então, em Hobbes, a exaustão desse movimento que leva o indivíduo humano a desejar meios (e meios outros para salvaguardar esses meios), pois, como ele define, a natureza humana é a soma de seus poderes

⁵² Não, porém, da mesma maneira, sempre. Sobre a dificuldade de referir as paixões ao movimento vital ou ao movimento animal – em que ocasiões apenas o prazer e o desprazer podem se referir ao movimento vital enquanto o desejo e a aversão seriam referidos ao movimento voluntário, e em que ocasiões estes afetos são utilizados tanto em relação a um como a outro, sem que haja conclusões definitivas -, cf. "Le vocabulaire de la passion", de François Tricaud, in Hobbes et son vocabulaire, sous la diréction de Yves Charles Zarka, Paris, J. Vrin, 1992. Nesse mesmo texto, a autora discute o uso incerto que Hobbes faz em diferentes locais de suas obras das palavras paixão (passio, passion), motus animorum, cupiditas, perturbatio animorum. ⁵³ Do cidadão, p. 14.

naturais⁵⁴ e a potência de um homem é o conjunto dos *meios* de que dispõe para a obtenção de qualquer bem aparente futuro⁵⁵.

Compreende-se que não se possa, seguindo tais premissas, conceber a segurança definitiva em consideração do poder dos outros (principalmente se juntamos a isso o fato de que todos são iguais por natureza e têm direito a tudo, aspectos que retomaremos quando tratarmos do direito natural e do direito civil), pois nunca se pode ter certeza da amplitude dos poderes de cada um – daí e extrema importância dos signos que diferenciem os poderes de cada um – e ainda mais de todos reunidos. Resta que o desejo sempre avança na busca de outros meios que assegurem a conservação dos primeiros. A consequência afetiva mais direta dessa segunda referência é, parafraseando Lazzeri, que cada um ama antes de tudo seu próprio poder, e não a si próprio.⁵⁶

Qualquer cálculo que pretenda assegurar a conservação do indivíduo esbarra em limites, que são os poderes dos outros indivíduos. Sem um acúmulo prudencial de meios, o risco é indefinidamente ainda maior. De fato, o meu poder se constitui, agora, para além de minha autoavaliação, já que é preciso que os outros indivíduos o reconheçam para que ele seja válido. Mediado por signos de distinção ou por concessão de favores (ou pela dominação de um homem pelo outro, que serve também como signo de meu poder pessoal), o meu poder está sujeito à concorrência. Segue daqui que o meu poder diminui realmente se os outros homens o imaginam menor do que o de outros homens. O valor que atribuo a mim mesmo ganha uma nova determinação, que embora seja posterior logicamente à minha avaliação de meus poderes, não pode ser concretamente separada dela: ele se torna comparativo. Ele passa a ser definido como excesso do meu poder em comparação com o poder do outro⁵⁷. O amor de si devém exclusivo.

Eis o terceiro referencial das paixões em Hobbes, elas definem uma relação comparativa de poderes, ou mesmo uma dinâmica competitiva (como na imagem explicativa da corrida, na qual as paixões são definidas relativamente à posição que se ocupa, Leviatã...). A ambição, nesse nível, designa uma reprodução alargada da glória, e os sinais honoríficos aqui são mais do que

⁵⁴ Elementos, I, 1, 4. Cf. também, para essas definições, "Le vocabulaire du pouvoir", de Luc Foisneau, in Zarka, Hobbes et son vocabulaire, ps. 89-91. Conferir os originais do Hobbes.

⁵⁵ Leviatã, X. ⁵⁶ Droit, pouvoir et liberte, p. 72: "L'amour de soi est amour, non directement de soi-même, mais de sa propre puissance". ⁵⁷ Elementos, I, 8, 4: "Power simply is no more, but the excess of the power of one above that another".

importantes. Sinais insuficientes de meu poder tendem a fazer nascer a desconfiança sobre ele, em razão disso a desaprovação em minha direção deve ser repelida rapidamente, estruturando-se aí a lógica cíclica da vingança e que é um dos mais fortes pilares do adágio hobbesiano de que o estado de natureza é a guerra de todos contra todos. Nessa lógica, o acréscimo de poder de um indivíduo significa o simultâneo enfraquecimento de outro. Concorrentes se tornam inimigos. ⁵⁸

⁻

⁵⁸ Lazzeri abre em uma nota uma discussão a respeito do modelo que Hobbes adota para a sua descrição desses princípios que regem a economia dos afetos. Se para MacPherson esse modelo é a sociedade de mercado como o era a Inglaterra no XVII, para W. Letwin essa sociedade inglesa era antes de "*statut*", se bem que atravessada pelas lógicas do mercado. Para Lazzeri, todos os dois modelos são bem parciais e não explicam a lógica própria de Hobbes. Cf. *Droit, pouvoir et liberté*, p. 76, nt. 4.

Afirmação de si e conflito

O que Espinosa consegue realizar desenvolvendo as propriedades de sua concepção de potência humana é pavimentar o caminho fundamental das possibilidades lógicas (que são práticas do ponto de vista de um conteúdo ético propriamente dito) de interação entre os homens - e que o leva, enfim, a tomar outro caminho que o de Hobbes e outros do século XVII, como Grócio e Locke, ou mesmo de Descartes e de sua filosofia moral. O conflito é, pois, uma das entradas que surgem a partir dessa via principal; porém, mesmo que por outras razões que as de Hobbes, é preciso reconhecer que a potência dos homens, envolvidas em relações com uma gama ampla e múltipla de outros homens, tende a se dispor mais pelo ódio e pela vingança do que pelo reconhecimento e pela gratidão⁵⁹. É, de uma certa perspectiva, um processo contínuo e sempre distante de seus objetivos, mesmo que imaginários, pois a instabilidade e a flutuação do ânimo são as principais características do estado de natureza, o que Hobbes entreviu e expressou na afirmação de que o desejo está sempre em movimento. A felicidade, sabemos, para Espinosa, não é um puro estado, nem é mesmo um estado, se pensamos que antes se trata de uma complexa rede constituída de relações individuais e interindividuais. O desejo também não se estabiliza após um certo ponto, sob o risco se tornar apenas mais um objeto teórico que se baseia na universalização de algo que é sempre singular. A emulação (emulatio) tem o papel de mostrar como o desejo não é estático, que é uma essência sempre singular, e que apesar disso (ou por isso) nunca é indeterminado e fechado em si próprio, já que a emulação é "o Desejo de alguma coisa gerado em nós por imaginarmos outros terem o mesmo desejo". 60 Evidentemente, se podemos vir a amar ou odiar algo "apenas" porque imagino semelhantes a mim o amarem e o odiarem, podemos reforçar nosso amor ou nosso ódio pela mesma dinâmica, amar ou odiar uma coisa com mais constância (constantiùs).⁶¹

Continuamos no terreno da experiência afetiva da semelhança, só que com novas variáveis. Mas a lógica que dita o ritmo dessa constância é a mesma e remete igualmente a

⁵⁹ EIIIP41esc.

⁶⁰ EIIIdef. Geral das paixões 33.

⁶¹ EIIIP31.

EIIIP27⁶², princípio da imitação dos afetos. E disso se pode igualmente deduzir algumas constituições características da flutuação de ânimo, pois amar algo pelo que o semelhante tem aversão produz em nós simultaneamente ao amor uma aversão pela coisa.⁶³ Algumas implicações nascem daí a depender se o que amamos é um objeto, uma pessoa ou a nós mesmos. De cada uma dessas circunstâncias Espinosa retira consequências que explicam as bases dos conflitos entre os homens.

Se a coisa em questão é um objeto, o problema mais grave depende da disponibilidade da coisa e de sua comunicabilidade (embora estes fatores estejam imbricados, apenas trataremos da comunicabilidade dos bens mais adiante). "Se imaginarmos alguém gozar de uma coisa que só um pode possuir, então nos esforçaremos para fazer com que ele não a possua." Embora, num primeiro golpe de vista, possa nos parecer que Espinosa apenas segue as afirmações de Hobbes sobre o estado de natureza, no qual todos têm direito a tudo (que, sim, Espinosa conserva, como veremos posteriormente) e consequentemente entram em conflito pelo monopólio da coisa, quando observamos acuradamente os mais relevantes princípios que, para Espinosa, estão em jogo nesse conflito, não encontraremos o simples fato de que o conflito nasce pelo impedimento imposto a alguém de conseguir algo que convenha à sua conservação. Embora estejamos no campo da posse de um objeto – e no estado de natureza essa posse nem pode ser legítima, pois não existe recurso possível a uma lei civil comum -, não é à instrumentalidade do objeto em questão a que se faz referência, e sim à imitação afetiva mesmo, como desenvolve a demonstração de EIIIP32.

O amor que imagino o outro, semelhante, ter pelo objeto, faz nascer em mim um amor semelhante. Ocorre, pois, que enquanto o outro o possuir sou impedido de gozar dele, e é nessa medida que me esforço de despossuir o outro desse objeto. Espinosa já pode assim recorrer sem ambiguidade aos qualificativos bem e mal e fundar um dos principais aspectos que marcam a força e a gênese da hostilidade natural entre os homens: naturalmente, a maior parte dos homens comiseram-se dos que estão mal (quibus malè est, misereantur) e invejam os que estão bem (&

_

⁶² EIIIP31dem.: "Só por imaginar que alguém ama algo, amá-lo-emos também (pela prop. 27 desta parte). Ora, supomos que já o amamos independente disso; logo ajunta-se ao Amor nova causa que o alimenta e, por isso, mais constantemente amaremos aquilo. Ademais, só por imaginarmos que alguém tem aversão a algo, ao mesmo teremos aversão (pela mesma prop. 27)."

⁶³ Ibidem. Donde a citação de Ovídio: "Amantes, esperemos juntos e temamos juntos; é de ferro quem ama o que outro abandona".

⁶⁴ EIIIP32.

quibus bene est, invideant). A inveja é o afeto simétrico à comiseração, pois ela é "o Ódio enquanto afeta o homem de tal maneira que se entristece com a felicidade (*felicitate*) do outro e, inversamente, regozija-se com o mal do outro". ⁶⁵ Meu ódio pelo outro, assim, é diretamente proporcional à intensidade do amor que tenho pela coisa que imagino ser possuída pelo outro.

Não se pode estancar a filosofia de Espinosa, neste contexto, na utilidade do objeto em relação à minha conservação apenas. De fato, cobiçamos a coisa amada pelo outro num movimento de mão contrária àquele que já costumamos praticar com as coisas que já amávamos, enquanto nos esforçamos para que os outros amem aquilo que amamos e que odeiem aquilo que odiamos. Em outras palavras, abraçamos pelo amor a coisa que é amada por outro. A quarta parte da Ética (EIVP37) explorará essa determinação e seus problemas no que diz respeito à possibilidade (que veremos torna-se necessidade deduzida da natureza humana) de uma união regular, estável entre os homens, não à-toa no instante imediatamente anterior à fundação da Civitas. O que invejamos não é diretamente a coisa, enfim, senão o gozo da coisa. Nem poderia ser de outra forma, já que a experiência que é focada aqui como fonte de afetos é a da semelhança entre os indivíduos, não a experiência do usufruto do objeto (cuja utilidade é obscurecida pela própria falta da experiência do usufruto).

Em uma segunda hipótese, se o que amamos é uma outra pessoa, ou seja, um outro semelhante, as determinações não mudam tanto em relação ao caso anterior, mas envolvem um outro fator que modifica algumas de suas coordenadas e exige a definição de outros afetos, que agem junto à inveja; este fator é a reciprocidade – com esta variável, que ainda não leváramos em conta, podemos compreender como a experiência da semelhança, que se efetiva nas determinações da imitação dos afetos, é simultaneamente uma experiência do diverso ⁶⁶. Não do diverso tomado como mero antônimo da semelhança, pois não se trata de duas experiências distintas, apenas, neste caso específico, trata-se de uma espécie de carência (o esforço para imaginar a coisa estreitissimamente ligada a mim é inibido pelo fato de que essa coisa se liga a outro). Embora num momento inicial o amor que sinto por alguém seja reforçado pelo amor que

-

⁶⁵ EIIIdef. Geral dos afetos 23.

⁶⁶ A diversidade a que nos referiremos a partir de agora, quando ainda compomos os efeitos de uma experiência afetiva da semelhança, deve ser entendida como a diferença presente em EIIIP51 e a discrepância de EIIIP57.

outro também sente⁶⁷, ele é travado se o imagino ligado por este laço de amor com outro. À inveja que sinto pelo outro, na medida em que ele desfruta de um amor que, imagino, deveria ser meu, junta-se um ódio pela pessoa amada⁶⁸ – pois sempre me esforçarei para ser amado em troca do amor que tenho. Claro, Espinosa ressalta quando anuncia a EIIIP35, isso ocorre se imagino a pessoa a quem amo ligada a outra por um laço de amizade/amor tão ou mais forte que o que antes a ligava a mim. No plano da imaginação, isso pode significar apenas um desvio na expectativa da reciprocidade exigida por aquele que ama, enquanto um outro, semelhante, consegue afetá-la de forma diversa da minha e trazer para si, não necessariamente de forma exclusiva (para a carência ligada ao desejo de reciprocidade a questão é mais de intensidade do que de exclusividade, que era o caso acima, da posse de uma coisa), mas de uma forma que impeça a afirmação de si através do amor que lhe era dedicado. Convertendo a descrição novamente para a primeira pessoa do singular, podemos resumir assim esta dinâmica: invejo o outro enquanto ele possui o amor que antes me afirmava; odeio a pessoa amada enquanto ela não alimenta meu próprio esforço de ser amado por ela, estar a ela unido; este ódio, unido ao amor anterior, define uma flutuação de ânimo, o ciúme (Zelotypia). Se dessa flutuação o ódio sai vencedor, como o afeto mais forte, esse afeto será mais forte do que se antes não tivesse o amor, como o mostra a EIIIP38.

Enfim, outra situação é visada quando o objeto de amor é o indivíduo mesmo. Situação que pode aparentar ser a mais simples – dada a conaturalidade do amor de si (*philautia*) à existência do indivíduo -, mas que acaba por envolver todos os processos antes descritos: até aqui não saímos um momento sequer da lógica de afirmação de si, apenas tentamos mostrar como essa via é "tortuosa", ou mais exatamente, recheada de variáveis. Como já pôde ser bem avaliado, o esforço para agradar aos homens, enquanto estes são indivíduos semelhantes, conjuga-se ao louvor que é ou não dispensado às ações que decorrem deste esforço e afirma-se mais e mais consoante a reciprocidade conferida a tal dinâmica. Assim, pelo fato mesmo de ser

-

⁶⁷ EIIIP35dem: "Quanto maior o amor com que alguém imagina a coisa amada ser afetada em relação a ele, tanto mais se glorificará, isto é, se alegrará; por conseguinte, (pela prop. 28 desta parte) se esforçará, o quanto pode, para imaginar a coisa amada a ele estreitissimamente ligada, e este esforço, ou seja, apetite, é fomentado se imagina um outro desejar o mesmo para si (pela prop. 31 desta parte)."

⁶⁸ Que isso seja mais visível no amor de um homem pela mulher (embora valha para toda união ou afetiva ou carnal entre seres humanos) nota-se não apenas pelo fim do escólio da EIIIP35, mas pelo peso político que essa dinâmica tem quando Espinosa se pergunta pela relação entre as mulheres e o poder, ao fim do *TP*, e que na nossa opinião mais revela uma observação (crítica?) do autor do que a assunção de que as mulheres não devem ou não podem governar.

amado pelos outros, amo-me mais a mim mesmo e contiguamente afirmo as coisas que reforçam minha força de existir. Não posso conferir nenhum estatuto diferenciado, pois, à afirmação expressa pelo amor que tenho por mim mesmo e às afirmações expressas pelo amor que tenho pelas coisas e pessoas. No plano da ação, do desejo, a reciprocidade é exigida no amor que tenho pelo outro, na medida em que me esforço para fazer com que o outro me ame ⁶⁹; ainda no mesmo plano, em relação às coisas que amo, me esforçarei para que meus semelhantes amem o que eu próprio amo ⁷⁰.

Instaura-se a relação de proporcionalidade que determina a força de minha afirmação individual em relação à reciprocidade: "quanto maior o afeto por nós com que imaginamos ser a coisa amada afetada, tanto mais nos glorificaremos". 71 Pode ser que na falta de reciprocidade surja o ciúme, aventado acima, o fundamental, independente disso, é ter em mente que este sentimento, na medida em que é uma tristeza, refere-se a um entrave no esforço de autoafirmação do indivíduo. Sua autoafirmação resvala na diversidade desejante dos homens, que expressa a diversidade constitutiva dos corpos singulares na natureza (suas constituições, que envolvem, claro, corpo e mente). Primeiramente, a imitação afetiva não pode formar um desejo universal, monolítico, pois as marcas corporais e os afetos ligados a elas se constituem enquanto regradas por uma proporção específica de movimento e de repouso que é sempre singular, e, como vimos, definidora da individualidade. É preciso ressaltar que a experiência da semelhança, em sua construção individual histórica, é simultaneamente experiência da diferença (tal como a experiência da conveniência será também conhecimento das contrariedades); o importante é não acreditar, no caso da semelhança pelo menos, que ela é anterior ou não à percepção da diferença. Aliás, a tendência pode parecer mesmo a contrária, isto é, que a semelhança surge como um evento no mar das infinitas diferenças, mas preferimos pensar, pelo menos por enquanto, que essa distinção é de razão, que a experiência da semelhança constrói ao mesmo tempo – no correr da vida individual – as duas vertentes, a imaginação do que me é semelhante e do que me é diferente. Isso a ponto de tais noções imaginárias poderem tomar proporções absurdas de identificação radical a algumas coisas e pessoas e de "desidentificação" total entre coisas e pessoas, em alguns casos fonte de união (fundada assim nunca de fato firme)

⁶⁹ EIIIP33.

⁷⁰ EIIIP31cor.

⁷¹ EIIIP34.

e em outros de conflito, o que explica a sempiterna produção de novidades (e que faz Espinosa dizer que infinitas podem ser as combinações afetivas, cf. EIIIP59) e de conflitos, vide a experiência de classe ou de raça⁷². Lembremos que o *per accidens*, que vimos acima, aplicado aqui, marca a singularidade de qualquer história afetiva, pois as cadeias causais interseccionadas na produção de um afeto por semelhança ou por simultaneidade produzem afetos singulares na mesma medida em que é uma mente singular a causa parcial do afeto.

A partir desse nível, o desejo de reciprocidade, o qual alimenta a dinâmica do amor mútuo, pode vir a tornar-se alimento para uma dinâmica do ódio. Pois, enquanto preciso me afirmar afirmando minha realidade individual pela imaginação do sentimento dos outros, semelhantes, fato é que, probabilisticamente, haverá um déficit do desejo do outro no movimento de amar o que eu amo e mesmo de me amar em troca. O mais comum, Espinosa o mostra, é que nessa tentativa de autoafirmação do indivíduo, que é a ambição, "cada um por natureza apetece que os outros vivam conforme seu engenho (unumquemque ex naturâ appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant), e vemos também que, enquanto todos igualmente o apetecem, igualmente são impedimentos uns para os outros e, enquanto todos querem ser louvados ou amados por todos, são odiados uns pelos outros."73 Neste caso, pensada essa estrutura (móvel) no estado de natureza, marcada principalmente pela instabilidade e pela flutuação de ânimo, o que se gera é uma dinâmica de retroalimentação do ódio recíproco, ali mesmo onde antes enxergamos as bases da bem querença entre os homens. A essa altura, contudo, nada de estranho nisso. Pois, ainda uma vez, como podemos conceber uma uniformidade estável nos tratamentos recíprocos entre os homens num campo em que a diferença entre os homens é uma diferença de constituição, irredutível? Mesmo na sociedade civil, em que leis comuns regem boa parte do comportamento dos homens (cidadãos), a diferença existe, reafirmando a cada instante a necessidade do concurso entre estes vários homens na constante formação do campo político.⁷⁴

⁷² EIIIP46. Sobre o desejo (*desiderium*) de vingança a um dano comum sofrido como fator de união, citado em uma nota acima, Chantal Jaquet sublinha a importância do sentimento de classe ou nacional em sua formação, a partir de que o dano comum pode ser considerado como uma tentativa de exterminação de uma raça ou a exploração de uma classe em proveito de uma minoria, ou ainda como um dano individual que acaba por ameaçar o conjunto de uma comunidade.

⁷³ EIIIP31esc.

⁷⁴ Ainda assim, a teoria das paixões de Espinosa não pode ser admitida nunca como uma simples continuação da teoria das paixões em Hobbes, até mesmo porque, tentaremos mostrar na parte dedicada à gênese propriamente dita do político, não é o ódio em si o problema, o amor é também um dado problemático que pode desfavorecer a união

A ausência ou mesmo o déficit da reciprocidade acarreta, claro, tristeza. Aquém disso, essa reciprocidade não é senão imaginada, sua intensidade não é senão esperada por aquele que dispensa os benefícios, seja por amor ou por esperança de glória, como afirma a EIII42, o desiderio fornecendo os critérios mentais - que imaginados podem ser inclusive critérios espaciais⁷⁵ – para que se avalie a intensidade do amor que retorna ao benefício feito por alguém a um outro; essa mesma EIIIP42 é fulcral para a explicação que Espinosa nos dá da dinâmica que, da afirmação de si indivíduo, encaminha os homens até o ódio recíproco. Justamente porque ela toca na ferida, a quebra da reciprocidade que, enfim, no estado de natureza é mais efeito das paixões (principalmente a ambição) do que de fato uma propriedade firme das relações interindividuais humana. "Quem, movido por Amor ou esperança de Glória, beneficiou alguém, entristecer-se-á se vir o benefício ser recebido com ânimo ingrato". ⁷⁶ Podemos perceber que, no estado de natureza, a glória opera mais como esperança de glória do que como um afeto que tem força o suficiente para se manter e se alimentar.

A lógica já está posta: nos esforçamos, o quanto podemos, para fazer com que o amado também nos ame, ou seja, o benefício feito ao outro, por amor, é motivado pelo desejo (carência)⁷⁷ de ser amado em troca, e é a mesma coisa dizer, pela esperança de glória. Então nos esforçamos, o quanto está em nosso poder, para contemplar como presente a causa da glória (que envolve o louvor). Esse esforço é travado se imaginamos algo que exclui a existência dessa causa, ou seja, nos entristecemos. Essa tristeza é o próprio ódio, na medida em que é acompanhado pela ideia da causa da tristeza, e resulta daí o processo de retroalimentação do ódio. Pois, enquanto odiamos alguém, a tendência é de que o outro, odiado, responda com outro ódio, como explica a EIIIP40⁷⁸. Pela mesma lei da imitação afetiva, Espinosa explica, quando se imagina alguém semelhante afetado de ódio, também se é afetado de ódio, contudo, prossegue, a ideia da causa externa, neste caso, não é outra senão aquele que odeia, logo quem é odiado e não contempla outra causa para isso fora aquele que odeia, o odiará de volta.

entre os homens (e, de fato, de onde surgiu o conflito aqui senão do amor que o indivíduo nutre por si mesmo através dos outros –, pelas coisas e pelas pessoas?).

⁷⁵ Enquanto pela carência ou saudade desejamos até que a disposição espacial em que vivemos um amor determinado reproduza aquela guardada pela memória.

⁷⁶ EIIIP42: Qui in aliquem, Amore, aut spe Gloriae motus, beneficium contulit, contristabitur, si viderit, beneficium ingrato animo accipi.

⁷⁷ EIIIP42dem. ...Qui igitur prae amore in aliquem beneficium contulit, id facit desiderio, quo tenetur, ut contrà

⁷⁸ "Ouem imagina ser odiado por alguém e crê não lhe ter dado nenhuma causa de ódio também o odiará".

Caso a pessoa odiada se reconheça causa do ódio que lhe é direcionado, ela é afetada de vergonha (*pudor*), ocasião que raramente ocorre, salienta o escólio da EIIIP40. Outro agravante vem do fato de que decorre do ódio uma ação, que se caracteriza pela tentativa de quem odeia de fazer mal a quem é odiado. Além de ser visto como uma causa de tristeza, aquele que odeia pode ser objeto de medo, o que faz dele, igualmente, causa de tristeza, e consequentemente, de ódio.

É preciso abranger, ainda, o caso em que somos odiados por alguém que amamos, conforme o corolário 1 da EIIIP40. Aqui, é novamente determinante a flutuação de ânimo, já que a este amor se junta, conforme a dinâmica acima, o ódio. Enquanto permanece essa situação, sem que se defina qual dos afetos será o mais determinante, padecemos simultaneamente de amor e de ódio. Será preciso a quarta parte da *Ética* para estabelecer detalhadamente as regras desse conflito e através delas poderemos compreender em que medida a formação do campo político pressupõe desejos que decorrem do medo e da esperança que, mais ou menos claramente, subjazem a todas essas paixões, principalmente no estado de natureza, em que nenhuma estabilidade – seja dos afetos que se dirigem ao próprio indivíduo, como a ambição de glória, muitas vezes imoderado, seja dos afetos dirigidos ao outro, como a misericórdia – pode ser realmente vislumbrada.

Chegamos a um ponto em que a realidade do conflito, embora não esteja descrita em seus detalhes é capilarizada no estado de natureza. "O Ódio é aumentado pelo ódio recíproco e, inversamente, pode ser apagado pelo amor". ⁷⁹ O conflito entre os homens se expressam no ódio, que pode ser inveja, ira, indignação, abjeção, e nada, senão sentimentos mais fortes e contrários podem definir os desdobramentos de forma integradora; indicando que o estado de natureza se caracteriza mais pela pouca ou quase nada estabilidade do comércio (ou escambo) afetivo, Espinosa desenvolve ao mesmo tempo a faceta dos afetos que, adiante, nos possibilitará, junto a ele, de compreender a gênese do político sem que precisemos recorrer a categorias exteriores à natureza humana ⁸⁰. Não precisaremos nem recorrer a categorias exteriores a essa dinâmica

⁷⁹ EIIIP43

⁸⁰ A não ser quando se trata do direito natural da Natureza, que é a potência infinita da Natureza. Contudo, faz-se referência a conceitos como esse na compreensão da gênese do político da mesma maneira que se percorreu logicamente o itinerário Natureza-homem, ou seja, porque é preciso entender que a natureza humana apenas existe enquanto parte da Natureza, enfim, sempre foi e sempre será necessário estabelecer que tipo de dependência têm os homens em relação – não apenas entre si – à Natureza e que tipo de dependência tem o direito individual (natural e civil) em relação ao direito da Natureza, pela qual ela produz e conserva tudo o que existe. Faço o caminho que André Campos anota em seus limites... o direito como parte da política...

complexa aqui descrita, pois dela extrairemos o conceito de útil próprio e de força dos afetos, os quais, veremos, horizontalizam para o homem as paixões e as ações (afetos passionais e afetos racionais ou intuitivos), na medida em que irá se determinar o nexo fundamental entre homem e sociedade civil pela busca do útil próprio – que faz todos os seres agirem – e pelos conflitos entre os afetos que passam a ser visados pela sua potência – afetos passionais e afetos racionais obedecem às leis do conflito afetivo.

Podemos encerrar, pois, este momento da exposição acerca das causas e da natureza dos conflitos interindividuais humanos, caracterizando a vingança (*vindicta*). Ela define, por sua vez, a reciprocidade inversa à aspirada pela imaginação dos homens quando estes se esforçam para agradar a si agradando aos outros. Quem se imagina vítima de algum mal perpetrado por outro não apenas odiará este outro, pelo que foi explanado nas páginas anteriores sabemos que ele se esforçará em fazer mal a este outro (a não ser que algum mal maior advenha daí, o que fundamentará adiante a instituição do civil). Espinosa diz: se esforçará em retribuir o mesmo mal⁸¹. Daí as definições de ira (*ira*), "o esforço de fazer mal a quem odiamos", e de vingança, "esforço de retribuir o mal (*malum*) que foi feito". 82

Tentamos analisar este processo estrutural das paixões em seu âmbito de interindividualidade salientando que todo evento ético – se pudermos chamar assim a natureza de um encontro entre homens e suas consequências afetivas – segue uma lógica que envolve a natureza mesma das naturezas singulares e a tendência irradiante que tem toda potência, dos homens e dos afetos, já que é pela força que tem os afetos (indicados pela intensidade com que se ama uma coisa, ou com que imaginamos a nós próprios) que as ações dos indivíduos são antes determinadas de um tal jeito a outro, e mesmo que é por ela que os homens são levados a considerar as coisas mais por um aspecto do que por outros. Em outras palavras, Espinosa consegue demonstrar que os afetos nos homens são o que determinam qualquer prática deles em direção seja às coisas seja em direção a outros homens. Prática sempre necessária, porém não fatal. O fatalismo de que foi acusado Espinosa respeitante a suas análises da dinâmica afetiva humana é contrário a essa necessidade natural que perpassa todas as coisas da natureza, pois ele tem como uma de suas principais fontes a crença de que o porvir é temporalmente determinado,

⁸¹ EIIIP40cor.2.

⁸² EIIIP40dem.cor.2.

ou seja, que ele é concebido – no tempo, pelo tempo e como tempo – como uma ideia presente de algo futuro, sem nada que exclua esse algo futuro. A necessidade de que trata Espinosa, já o vimos, é eterna, não temporal, e em suas diversas nuances sempre traz o tempo para a vida prática do homem, seja como um auxiliar da imaginação, da razão, ou como perspectivas singulares que estão plenamente implicadas na atualidade, na medida em que a imaginação atualiza os afetos referentes às coisas futuras (e passadas).

Por isso nos sentimos tentados a fazer mais algumas observações a respeito da dinâmica da experiência da semelhança tomada em sua complexidade constituinte. Com efeito, ela ainda é mais complexa do que foi discutido até aqui, embora parte dessa complexidade não possa ser desvelada senão atentando às particularidades de cada caso, ainda assim de maneira limitada. Antes de sabermos porque a prática da autoafirmação de uma realidade singular se torna busca pelo útil próprio (mais do que uma acréscimo vocabular, o útil próprio é o conceito que explica a dinâmica ética que fundamenta a gênese do campo político na Ética), alguma considerações devem ser feitas sobre essa prática, tal qual Espinosa a extraiu do condicionamento afetivo dos homens, e que esclarecem mais pormenorizadamente por que o processo de singularizarão de uma realidade humana (de um corpo, de uma mente, do indivíduo global) pode significar justamente a parcialização dessa singularidade, enquanto entendemos que o ser singular não pode ser compreendido senão como uma atividade singular. A clivagem entre paixões e ações explica por que o esforço de autoafirmação da singularidade própria pode devir enfraquecimento dessa potência a depender da prática que expressa essa atividade singular.

⁸³ Como, por exemplo, no caso de Pedro e Paulo que amam o mesmo objeto, o qual não pode ser dividido, o que é avaliado na quarta parte da *Ética* e nas próximas seções deste trabalho. E mesmo assim, a complexidade é aumentada, não esgotada. De certa forma, as análises do TP avaliam tais particularidades na formação de um indivíduo político singular enquanto forma, pois a depender das determinações genéticas envolvidas o Estado será monárquico, aristocrático ou democrático. As segunda e terceira partes deste trabalho desenvolverão estes aspectos.

Da prática – delírios da singularidade e conflito

Os desdobramentos anteriores, que desenvolvem as propriedades da realidade do indivíduo humano em uma boa parte de seus aspectos (chegado o momento, o estudioso de Espinosa percebe que as determinações especificamente políticas dessas propriedades não escapam da lógica afetiva aprofundada na terceira parte da Ética, apenas a colocam na mesa sob outra disposição, mais complexa), são a própria dinâmica que explica nossos movimentos como existentes e determinantes em ato. Em outras palavras, como indivíduos que se relacionam com miríades de outros indivíduos e que são em grande parte determinados por eles, como homens que inevitavelmente dependem do afeto humano para que suas forças (desejos) alcancem - ou se aproximem dela, em todo caso - da multiplicidade afetiva que ao fim nada mais é do que o próprio desejo humano e saudável em ato. Plural - enquanto o corpo humano é constituído de milhares de outros corpos de naturezas diferentes -, o desejo humano é um guloso que fracassa quando tenta prover tudo de que precisa: um homem não é auto-suficiente não apenas quando se trata de manter sua existência e expandi-la (impossível!), mas o que a terceira parte da *Ética* nos demonstra, e do que acabamos de tentar ressaltar alguns aspectos, é que muitas vezes eu dependo do outro não apenas para me alimentar - como numa visão puramente utilitarista da divisão de trabalho, por exemplo -, mas para, senão constituir meu desejo, pelo menos para orientá-lo. Existência e essência não se assentam em solos distintos porque a eternidade não é negação da duração, nem é o conhecimento sub specie aeternitatis transpassamento ou negação do conhecimento imaginativo; o desejo de um homem não é nada fora dessas relações que o determinam na prática; nem a essência da política se separa do exercício permanente de instituição de direitos (de certa forma, de direitos naturais). Porém, o que é a prática no pensamento de Espinosa? Claro, não podemos esperar uma resposta direta e simples a essa questão. Toda essa tese não faz outra coisa que perguntar por suas condições (da prática), aos poucos decompondo e recompondo o que Espinosa nos forneceu por meio de seus escritos. Contudo, a terceira parte da Ética é nodal: se, em um primeiro momento, descarto a possibilidade de qualquer ação entre atributos (parte I da Ética), coextensivamente da alma sobre o corpo

(parte II), nela Espinosa responde pela física geral do indivíduo humano⁸⁴ em suas relações afetivas, ou seja, aplica a geometria na explicação da imanência das relações entre homens e retira daí a gênese dos valores que expressam certos sentidos das práticas interindividuais.

Vê-se que se trata de uma via de mão dupla, e que Espinosa preocupou-se em fundamentar as práticas humanas que criam valores e os valores humanos que regem (e por que não, criam) práticas humanas. Para utilizar a imagem de uma espiral, Espinosa parte da total indeterminação teórica de práticas do estado de natureza (não é possível aplicar categorias políticas e morais na compreensão da dinâmica do estado de natureza, como bem, mal, justo, injusto, pecado, mérito) e chega à gênese dos valores humanos. Contudo, essa espiral pode igualmente ser imaginada sem um começo, pois há uma teoria sobre os valores que é aplicada à dinâmica do estado de natureza, e que faz Espinosa dar uma definição de bom e de mau nos moldes que acabamos de ver. Sem começo, então, porque não há lógica linear aqui. A gênese axiológica é como a gênese do campo político: não é evento histórico, datado, é sim determinação afetiva, que envolve reciprocidade mas também dominação, que envolve simultaneamente amor e ódio para com os outros, para com o mesmo objeto, até. E essas configurações exprimem uma dinâmica tanto do estado de natureza como do estado civil. O homem ambiciona a glória com ou sem uma estrutura política que oriente isso (muito embora um dos mais flagrantes problemas do estado de natureza tomado enquanto tal seja a instabilidade das relações, quase impossibilitando que a glória de alguém cresça e se mantenha; caso semelhante ao do direito natural – direito individual a todas as coisas que se deseje e que esteja ao alcance do poder- que, como veremos, é mais teórico que real no estado de natureza, e pudera, são duas expressões de uma mesma dinâmica de afirmação de si).

A constância, assim, deve aparecer pontualmente nas reflexões acerca da origem e da natureza dos afetos humanos. Num sentido – que se não é o primeiro sentido politicamente forte de prática é pelo menos sua primeira orientação coletivamente determinante -, ela é ao mesmo tempo intensidade de força e permanência na duração, duas modalidades de um mesmo *reforço*, que vem de eu imaginar que meus semelhantes amam o que eu próprio amo, que eles odeiam o

⁸⁴ Cf. especialmente François Zourabichvili, *Spinoza, une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002, e Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968. Para o primeiro, diferenciando a perspectiva sintética da analítica, toda a terceira parte da *Ética* "n'est que le mouvement splendide d'une seule et vaste définition génétique", p. 204.

que eu próprio odeio⁸⁵. Eu amarei com mais constância (*constantiùs*) – isso quer dizer, com mais intensidade e por mais tempo – uma coisa quando vejo essa mesma coisa amada por outros semelhantes a mim, e vimos há pouco que no estado de natureza o desconforto e os conflitos que nascem daí são bem grandes. Em outro sentido, mas em total sintonia com esse primeiro, a constância é hábito, como no caso da misericórdia (misericordiam) que é o hábito da comiseração⁸⁶ - que se tornaria (e se torna) uma pura alimentação repetida da tristeza se não se faz acompanhar por uma atitude, a benevolência, já que o indivíduo faz aquilo que imagina favorecer sua potência de agir. Os dois sentidos se encontram: os afetos podem ser ditos fortes ou fracos pela efetividade com que se afirmam e se irradiam e assim determinam práticas que se tornam hábitos, que podem chegar a orientar a vida de várias coletividades, religiosa e socialmente, até na forma de leis civis (ou seja, instituídas).

Laurent Bove, em sua obra, chegou a formular uma síntese similar a essa. O Hábito (*Habitude*) é aptidão, escreve Bove, ⁸⁷ para formar associações que desde a primeira experiência denotam uma força organizadora do corpo, ele exprime uma potência do corpo que atua na constituição de um mundo. Por outro lado, o hábito (habitude) é o exercício singular dessa potência, constituição de hábitos singulares que são maneiras de ser do Hábito. O intérprete francês não tenta com isso distinguir esferas distintas de uma realidade que em último grau seria quase transcendental, como se uma subjetividade estrutural possibilitasse e condicionasse a existência de sínteses particulares da imaginação. Ele consegue, pelo contrário, salientar um aspecto fundamental da ética de Espinosa, que é de suma importância para o presente texto: a experiência de um indivíduo é o que o singulariza de todos os outros, entendido por isso que a potência de um indivíduo é totalmente distinta da de um outro, embora todas possam ser adequadamente compreendidas em várias de suas recíprocas relações.

O hábito, a constância, a repetição, a semelhança entre naturezas que são essencialmente singulares, todas essas modalidades que exprimem e explicam parte do que é a prática humana de organização das coisas conforme a sua apreensão são subsumidas e desenvolvidas pela teoria da comunicação de Espinosa, diluída em todos os seus escritos. O foco aqui recai sobre a relação entre meios e fins que definem o estatuto antropológico - físico, ético e político - de uma

⁸⁵ EIIIP31.

⁸⁶ EIII, explicação da definição 18 dos afetos.
87 Op. cit., p. 24.

prática, de uma ação. EIIIdef.2: "digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos a causa adequada (*cujus adaequata sumus causa*), isto é (pela def. precedente de causa adequada), quando de nossa natureza segue..."; se quisermos ser rigorosos nos usos dos conceitos por Espinosa temos que levar em conta, então, que quando nos referimos uma prática humana estamos num campo semântico bem mais amplo do que o desta definição. Estamos, na verdade, na maior parte do tempo, na tentativa de delimitar, não completamente mas em suas mais importantes fronteiras, um campo que preponderantemente passional. Podemos com isso nos perguntar pelas determinações passionais das operações humanas – salientando com isso a força que tem a clivagem espinosana paixões/ações, e localizando pelo contexto ou por palavras os sentidos que estão tendo curso na discussão.

O trabalho inicial da interpretação acima mencionada de Bove é de mostrar que, mesmo passivamente, o homem deve ser pensado como uma determinação positiva, e o conceito de potência (*puissance*) extrai sua força na filosofia de Espinosa justamente quando se sublinham as estratégias do corpo e da mente no processo de singularização de um indivíduo, ou melhor, no exercício – passivo ou ativo – de uma potência singular que é sempre em ato, isto é, sempre operante.

Em razão disso a constância de relações afetivas que o hábito implica faz-nos levantar a pergunta pelo que essa constância indica em relação à prática dos homens relacionando-se entre si. O suporte que nos permite procurar a resposta a essa questão faz referência à permanência do esforço de perseverança no ser, a sua duração (continuação indefinida na existência), e, claro, à inadequação do conhecimento da duração das coisas. De certa maneira, é até fácil enxergar a complexidade das relações humanas e afirmar que não podemos conhecer adequadamente a duração de nosso corpo e de nossa mente, já que a finita inteligência humana não pode por si abarcar as determinações do futuro (de uma certa perspectiva, nem do passado, já que a memória gera associações no corpo e na mente *ex suo ingenio*, ou seja, não a partir da ordem necessária da natureza). Fica claro em que medida a dúvida acerca do desenrolar das coisas ameaça a alegria, mesmo quando falamos da esperança. Neste sentido, Hobbes e Espinosa se encontram e veem no homem um ser sujeito às vicissitudes de sua própria percepção de mundo – não apenas inseguro quanto a sua sobrevivência, mas ignorante mesmo dos meios que são úteis a sua conservação. O campo político surge, assim, para os dois, da necessidade de acrescer garantias (na verdade, o

campo político é o meio por excelência para as garantias mais estáveis a esse respeito) para a vida, porém já esboçamos acima de que maneira suas divergências sobre esse tema já se encontram em seus princípios mais fundamentais. O hábito, enquanto constância afetiva, neste caso, responde a estratégias bem delineadas em sua forma pelo indivíduo (como esforço e resistência), mas sempre um tanto obscuras quanto a seu conteúdo (os meios que servem para a saúde desse esforço).

Isso responde somente em parte à questão. Para Espinosa, conforme vimos nas suas definições de coisa singular e de indivíduo, o concurso define a singularização a partir de uma causalidade plural convergente, e a diferenciação individual a partir de uma *ratio* constante entre os movimentos e os repousos comunicados entre as partes componentes/constituintes de um corpo (que é expressa numa proporção singular entre ideias adequadas e inadequadas na mente e entre afetos passivos e ativos no indivíduo inteiro)⁸⁸. A singularidade de uma coisa já está em sua gênese mesma, porém, como toda gênese é processo contínuo e como o indivíduo não é apenas um ser, mas uma atividade, o problema do processo de singularização do indivíduo concerne à causalidade na qual se envolve o indivíduo em suas relações com as coisas, ou seja, depende do quanto as coisas que ele faz e os afetos que ele tem são explicados apenas por sua realidade individual. Dependem do quanto o indivíduo compreende sua própria realidade e o envolvimento necessário que ela tem com as coisas fora dela.

A física da segunda parte da *Ética*, na medida em que fundamenta a estrutura imaginativa, nos mostra que as sinuosidades a respeito da singularização de uma coisa exigem um tratamento ético que elenca as propriedades comuns nas diferenças. Este tratamento poderia nos parecer paradoxal se já não estivéssemos cientes de que não há distinção substancial entre os modos finitos, elemento sinteticamente estipulado na necessidade constante de alimentação, pelo processo de regeneração de um corpo, e igualmente pelo liame concursivo⁸⁹ que pode fazer de um indivíduo uma parte, a depender da consideração que é feita (enquanto parte, o corpo humano está sob a legislação do indivíduo maior, enquanto indivíduo o corpo é a própria legislação, entenda-se, a proporção que determina a relação entre as partes desse corpo e entre

⁸⁸ De forma resumida, claro, porque as proporções afetivas mais determinantes para a formação do campo político não são tanto entre paixões e ações, mas entre certos tipos de paixões e outros. Os detalhes disso são o próprio desenvolvimento da gênese do político e do movimento de passagem do estado de natureza para o estado civil, o que fazemos à frente.

⁸⁹ Referente à multiplicidade simultânea de vários indivíduos na produção de um efeito comum.

esse corpo e os exteriores). Assim, quando Espinosa escreve que "cada um, a partir de seu afeto, julga o que é bom ou mal, melhor e pior, segue que os homens podem variar tanto pelo juízo quanto pelo afeto" 90, ele está dando um tratamento ético à diferença tal qual estabelecida pelos axiomas, lemas e postulados da minifísica da segunda parte da Ética. A diferença entre os indivíduos é irredutível, contudo transformada em diferenciação afetiva indica que a singularização é um processo notavelmente ético, ou seja, relacionado a uma atividade cujas afecções são determinantes em toda a sua prática. Consequentemente, chamo de audaz (audacem) aquele que não se trava diante de um perigo que me paralisa, chamo pusilânime (pusillanimem) aquele cujo desejo é coibido pelo temor de um mal que não me contém 91; as definições dos afetos por Espinosa têm sua pertinência genética porque nos dão a compreender, antes de tudo, que o mundo humano – regido pela dinâmica e pela força dos afetos – se faz relacionalmente, junto à compreensão de que, no plano da imaginação, julgamos a diferença por comparação, em um processo no qual semelhança e diferença determinam – simultaneamente – a postura de um indivíduo frente a outro.

A singularidade, enquanto é termo operatório da imaginação, refaz todo o trajeto que percorremos até aqui, sobre a experiência da semelhança, acrescentando determinações que aprofundam ou diminuem o sentimento que o indivíduo tem de *sua própria* singularidade, por exemplo, pondo esse sentimento em função das respostas, se podemos nos expressar assim, aos investimentos afetivos de seu cotidiano, na medida em que é mais ou menos louvado por seus atos, mais ou menos desprezado em suas investidas. Imaginar-se singular envolve que obtenhamos resultados afirmativos de nossa potência em função de julgamentos — majoritariamente imaginários, também — que são proferidos ou não em face de nossa ligação afetiva com nossos semelhantes. A glória, que nasce com o louvor dedicado a uma ação de que nos reconhecemos causa, quando imaginada (pois a glória pode provir da razão, como propõe EIV...), expressa antes de mais nada uma relação de dependência afetiva do semelhante, em outras palavras, o sentimento que temos a respeito de nossa singularidade prática (que abarca, para além da forma individual de um corpo e uma mente, uma objetividade afetiva) tem como causa apenas em parte a nossa essência, o afeto correspondente à afirmação individual tendo

-

⁹¹ Ibidem.

⁹⁰ EIIIP51esc.. Deinde, quia unusquisque ex suo affectu judicat, quid bonum, quid malum, quid melius, & quid pejus sit, sequitur homines tam judicio, quam affectu variare posse.

como causa não minha singularidade apenas, mas o encontro entre duas ou mais essências singulares. Dessa feita, a singularidade imaginada do indivíduo a respeito de si mesmo parece estancar sua realidade na parcialidade causal que envolve outras naturezas que o afetam e que, por meio das afecções, determinam sua essência a agir de tal ou tal forma, considerar as coisas sobre tal ou tal forma.

Dois fatores operam de maneira específica na construção imaginada de uma singularidade, ambos envolvendo a parcialidade do conhecimento imaginativo, e se aplicam tanto à contemplação do indivíduo por si mesmo como sua contemplação de outras coisas e pessoas. A admiração e a crença na liberdade de escolha são elencadas por Espinosa como índices de intensidade de um afeto, ou da consideração de um afeto, em relação à nossa potência própria e às circunstâncias. Além disso, esses dois operadores – que acrescentam importantes determinações a toda a dinâmica que decorre da imitação dos afetos sem alterar de modo algum sua natureza – se relacionam e estipulam parâmetros individuais de julgamento que reforçam ou inibem (hegemonicamente reforçam) os conflitos entre os homens, conectando, assim, todas as condições do estado de natureza que impelem o homem à sociedade às premissas éticas que Espinosa já aventara no Apêndice à primeira parte da *Ética* e que produzem a ilusão do livrearbítrio. Antes, porém, vamos nos reter um pouco na natureza prática da admiração.

De fato, quase nada do que percebemos e imaginamos vem só à mente, pois a pluralidade é a marca da constituição e da atuação de nossos corpos humanos. A EIIP18 é dedicada justamente a explicar como funciona o mecanismo que regra a passagem de tais ideias a outras, fundando um conceito particular de comum, o qual é diretamente referido à potência associativa do corpo humano, tal como Bove ressalta sobre o Hábito. O nosso corpo "cria" a comunidade entre coisas que pouco tem em comum (como a palavra *pomum* e a fruta) seja pela simultaneidade seja pela contiguidade. A admiração é a ausência dessas determinações associativas, é a ausência de outras determinações — que excluam ou minimizem minha atenção ao objeto admirado. Essa ausência não deixa de ser um afastamento do homem da força plural de sua potência, da potência do corpo de ser afetado simultaneamente por várias coisas e da mente de pensar simultaneamente em vários objetos.

Quem quer ser admirado busca suplantar, com um certo grau de consciência do que é comum aos homens⁹², os principais caracteres dessa comunidade imaginada, de tal forma que seu esforço de afirmação se torna desejo de que sua imagem não seja contemplada ao mesmo tempo que outras, ou que ela não seja contemplada, por meio desses mais comuns caracteres, ao mesmo tempo em outras. 93

A admiração determina nossa perspectiva contemplativa quando toda a rede causal que se faz concatenatio idearum na mente sofre uma aparente ruptura; contudo, mesmo para a dinâmica imaginativa o termo ruptura ainda não é apropriado, pois, como vimos, a experiência da semelhança já é uma experiência da diferença (semelhança não é identidade), a novidade, sob um certo ângulo, irrompe a cada minuto, mas nem sempre com uma força suficiente para que a coisa seja contemplada mais pelo que ela não tem de comum com as outras do que o contrário. O ambicioso não quer apenas ser diferente dos outros homens; em geral, na sua imaginação, tornarse singularmente diferenciado significa minimizar ao máximo em si o que ele percebe ser comum aos homens. Não é difícil então entender porque quase sempre esse tipo torna-se odioso aos outros. E mesmo assim o desejo passivo de se singularizar pela e na contemplação alheia atravessa quase todos os homens. Como bem anotou Hobbes⁹⁴, existem aqueles cuja ambição é desproporcional a seu poder e mesmo à necessidade de sua conservação, e que querem conquistar/dominar/seduzir a todos, sendo assim o principal agravante numa dinâmica que já era, naturalmente, de guerra de todos contra todos. Independente de alguma compleição inata que empurra o desejo numa afirmação, digamos (a medida não é dada em si), desmesurada de si, a instabilidade das conexões no estado de natureza faz dessa ambição um desejo desmedido de glória, de ser louvado, apreciado em sua singularidade "ativa" (que não poderia ser mais passiva), o qual, para se afirmar, precisa dominar o outro, do que um dos mais fortes exemplos é

⁹² Pois, como bem escreveu Pascal Sévérac, Le devir actif chez Spinoza, Paris, Honoré Champion, 2005, p. 246: "... non seulement le libidineux, le cupide et l'ambitieux ne sont pas inactifs - ni en pensée, ni en acte -, mais il est même nécessaire de les supposer quelque peu 'intelligents'... la distraction à laquelle dispose la recherche des biens ordinaires n'est donc pas absence de pensée, et, doit-on ajouter, pas même absence de pensée adéquate: car il faut sans doute comprendre certaines des propriétés comunes entre les hommes, certaines des lois de leus comportement, certains des mécanismes de leur afféctivité, afin de gagner plaisirs, honneurs et richesses, et d'ésperer en gagner toujours davantage". Acrescentaríamos somente ao fato de que todos os homens possuem, em certo grau, ideia adequadas, que a experiência pode ser experiência do que é comum e, até certo ponto, da própria conveniência entre naturezas diversas, propiciando um conhecimento imaginativo que convém notavelmente às noções propriamente ditas comuns.

⁹³ Idem, p. 251: "En E, III, 52, la détermination du commun, dans la mesure où il s'agit d'une communauté imaginé, se réduit en définitive au 'déjà-vu en même temps que d'autres', ou au 'déjà-vu en même temps chez d'autres'".

94 **Referência**.

o do teólogo, que se utiliza da religião para obrigar os outros a pensar como ele (quer)⁹⁵: não àtoa, pois a dominação teológica impõe seu modo de concepção e pensamento influindo até a profundidade das determinações mais comuns aos homens. Sem o aparato ativo da compreensão adequada ou da organização efetiva da potência dos afetos mais comuns em prol de um bem considerado coletivo (política), o desejo de dominação – que não existe se o agente não concebe a si próprio imaginariamente singular – esbarra na incalculável multiplicidade que, ocupando a mente dos homens, faz da novidade algo constante e ao mesmo tempo fugaz no estado de natureza (quando muita coisa é admirada, a singularidade imaginada se esvai por si mesma e fácil se transforma em desprezo – em outros casos, mais específicos, medo, nascido da grande insegurança neste estado, que, aí sim, é um dos meios mais primitivos de dominação⁹⁶). Em outros termos, o desejo de dominação, a ambição desdobrada até seus limites, é causa necessária de conflito, constituindo uma das principais molas que sustentam a cambaleante dinâmica que viemos de descrever e que culmina, no lado do conflito, no ciclo de vingança. Assim, a política é um campo no qual a própria capacidade associativa do corpo e da mente encontra condições de incrementar a inteligência de várias coisas simultaneamente. Nos retemos menos de forma exclusiva em uma coisa quando existe o hábito social, porém a tendência é que as coisas neste contexto admiradas o sejam por mais tempo e por mais pessoas, fundando, por outro lado, a dominação política.

A admiração, dentro disso, focaliza as atenções para a singularidade de um ou de outro, mas não de maneira estável ou isenta de flutuações e predominantemente de maneira comparativa. Por isso, sem a intervenção política, ou seja, sem a produção coletiva de efeitos comuns, o processo ético de afirmação singular desemboca num conflito irremediável⁹⁷, apesar de Espinosa, à diferença de Hobbes, compreender a união entre os homens por um viés não instrumentalista.

À lógica da imitação afetiva (em sua modalidade de processo natural autoafirmativo de cada essência singular) acresce a imaginação da singularidade um agravante, um elemento

⁹⁵ TTP, 7. Citar o prefácio, a parte que o Diego cita, p. 150

⁹⁶ Citar TP, das correntes e do medo...

⁹⁷ Para Lazzeri, é aqui que se pode finalmente identificar Hobbes e Espinosa, cf...referência, que Matheron admite que as motivações humanas se tornam prioritariamente utilitárias, *Individu et communaté*, p.206. Nomeamos conflito irremediável, aqui, aproveitando a deixa que Lazzeri nos deixou sobre Hobbes, pra apontar desde já que o conflito não tem seu fim na formação política, mas, claro, neste estado ele muda de configuração.

desintegrador – maior quanto mais se está imerso na passividade – já que a singularidade assim tomada é na prática o inverso da singularidade adequadamente afirmada: esta envolve a exclusividade da potência singular na produção de um afeto (ou de qualquer outra coisa), aquela a dependência passiva, logo instável, de outras potências que concorram na produção afetiva. Como bem mostrará a quarta parte da *Ética*, o soberbo é eticamente passivo quase ao limite, e é mais passivo quanto mais sua prática não pode ser compreendida sem as outras partes da natureza.

Podemos compreender, então, de que maneira qualquer determinação prática dentro do pensamento espinosano reclama a clivagem (longe de ser a assunção de qualquer dualidade, pelo contrário, ela confirma a mesma fonte – mesmo que parcialmente - para as práticas passivas ou ativas⁹⁸, para as ideias adequadas e as ideias inadequadas). O processo (esforço) passivo de singularização é contrafação do processo de liberação ética que envolve a pluralidade constitutiva física e mental.⁹⁹

A imaginação da liberdade é denunciada, na sua acepção de livre-arbítrio, em seus efeitos nocivos, já no famoso apêndice que Espinosa junta à primeira parte da Ética. De certo modo, toda esta crítica à liberdade assim imaginada já está contida na própria definição respeitante à liberdade, a EIDef.7. A existência desse apêndice e sua importância, comprovada pela recorrência de Espinosa a ele no correr da Ética e pela fertilidade de sua análise no campo dos comentários, ganham mais relevo conforme avançamos na desconstrução dos preconceitos filosóficos a que Espinosa se contrapõe. Pois, como escreve o filósofo, em EIIIP49esc., acrescenta-se à imaginação da liberdade, como índice da força de um afeto, a imitação afetiva, o que tem como conseqüência que, inevitavelmente, direcionaremos com mais intensidade um afeto de amor e ódio, e seus derivados, aos homens do que às outras coisas. Essa observação, parece-nos, explicita o mecanismo mesmo de conexão entre as ideias que produzem afetos que

⁹⁸ EIIIP9. A fonte não poderia ser outra senão a essência de uma coisa singular existente em ato, o *conatus*.

⁹⁹ Sévérac, *op. cit.*, p. 253-254: "Une chose ne peut nous apparaître comme nouvelle, et partant être admire, que si l'image qu'elle produit en note corps ne s'inscrit pas dans un certain enchaînement d'affections, ordonné selon une habitude determine. (...) Du point de vue mental, la distraction de l'esprit admiratif n'est pas un effet positif dû à une imagination particulière ayant sur lui la puissance d'empêcher toutes les connexions idéelles à travers lesquelles ordinairement il est determine à penser: *aucune imagination n'a en elle de quoi couper la connexion idéelle à travers laquelle ordinairement nous pensons.*" Grifos do autor. Nas ps. 255-264 ele detalha como a concepção espinosana de admiração se contrapõe à de Descartes, que faz dela um dos principais afetos, ao mesmo tempo em que incorpora e leva mais adiante as críticas do próprio filósofo francês a respeito dos perigos da retenção da mente sobre um objeto apenas.

concorrem na prática humana: se, vimos, a admiração desconecta algo singular (que pode ser uma ligação singular entre ideias) de uma cadeia causal – mesmo aquela imaginada contingente na inadequação –, retendo, no caso da consideração de si, o pensamento sobre um único objeto, a imaginação da liberdade similarmente fragmenta a rede das conexões causais e afetivas entre as coisas e as ideias, já que a coisa livre é percebida por si sem as outras, monopolizando o enlace causal que nos provoca amor e ódio. Nada mais coerente com a lógica imaginativa da moral da responsabilidade, cuja gênese, notemos, já estava implícita em todo o desenvolvimento da lógica da experiência afetiva da semelhança, e mais ainda na consideração que o indivíduo faz de si e de sua potência de agir.

De fato, na nossa exposição sobre a prática em sentido espinosano, na qual retomamos as determinações do afetos mais relevantes do ponto de vista das bases interindividuais de ação recíproca, acabamos por "inverter" a ordem expositiva do autor apresentando primeiramente alguns efeitos da admiração na atividade do indivíduo, para somente agora fazermos o mesmo com a liberdade imaginada. Mas, se pensamos bem, todas as determinações até aqui levantadas, incluso estas últimas, não seguem uma lógica linear, como já situamos lá atrás, pelo contrário, todas são camadas constitutivas das complexas interações que naturalmente (neste sentido é que se pode dizer que há uma física dos afetos) os homens travam entre si, e pelas quais o fatalismo de que Espinosa é acusado, ao redefinir a liberdade pela necessidade, é desfeito rigorosamente em prol da compreensão de que o homem é uma parte da natureza e como tal submetido, integralmente, às leis da natureza. De qualquer forma, essa inversão não é completa, já que continuamos no terreno da natural afirmação de si que tende a se fazer excessiva exatamente pelo acréscimo determinante destes dois elementos, a admiração (que faz da contemplação de si - a qual priorizamos - fundamento para a ambição de dominação) e a liberdade imaginada (que reforça o processo imaginário de singularização passiva). Pois, se imaginamos que é necessariamente que se causa um afeto em nós, não contemplaremos nada com exclusividade, pois, enquanto "imaginarmos como necessária a coisa que é causa do mesmo afeto, então imaginá-la-emos ser causa deste afeto, não sozinha, mas com outras, e por isso o Amor e o Ódio

¹⁰⁰ EIIIP49dem: "Uma coisa que imaginamos livre deve (pela def. 7 da parte I) ser percebida por si sem outras (*res, quam liberam esse imaginamur, debet per se absque aliis percipi*). Se então imaginarmos que ela é causa de Alegria ou de Tristeza, por isso mesmo (pelo esc. da prop. 13 desta parte) a amaremos ou odiaremos, e isso (pela prop. precente) com o sumo Amor ou Ódio que pode originar-se do afeto dado.

a ela referidos serão menores". ¹⁰¹ Se aplicamos isso à proposição 53, constatamos que todos os processos já referidos, mesmo que não ocorram da mesma forma em todos¹⁰², estão envoltos. mais ou menos (mais no estado de natureza e nas mentes mais passivas, menos no estado civil e nas mentes mais ativas), na névoa da ilusão da liberdade, mesmo que essa proposição e sua demonstração não façam menção explícita à EIIIP49. Pois contemplar-se a si mesmo e alegrarse, e mais quanto mais é feito com distinção, não pode ser dito exclusivamente da vida passional, já que existe uma alegria ligada à apreensão racional de nossa atividade, porém, neste contexto, a distinção é imaginada, ou seja, o objeto a ser apreendido (o indivíduo mesmo e sua potência) é desconectado da ampla rede que explica, na ordem intelectiva, o ordenamento causal (a connexio causarum) que vai das causas próximas aos afetos daí decorrentes de maneira necessária. A distinção imaginada recorre a esse desligamento e reproduz, numa mente singular, a ordem necessária de forma mutilada, mesmo invertida, ao ponto de causas e feitos se fundirem na indiferenciação que abarca tudo aquilo que é exterior ao indivíduo, e que faz dessa imaginação uma expressão - não necessariamente imoderada, mas muitas vezes, sim - de um esforço constante de autoafirmação individual em moldes que lembram a descrição hobbesiana, já que a distinção aplicada a si é comparativa, não intuitiva (ou mesmo racional) e reclama elementos de distinção extrínsecos à própria individualidade contemplada, tais como os sinais de distinção, tão caros ao soberbo hobbesiano, e que são igualmente indispensáveis ao soberbo espinosano. 103

Para este tipo, podemos dizer que é delírio seu anseio de distinção¹⁰⁴, assim como deliram os teólogos em suas interpretações distorcidas das Escrituras, assim como deliram os tiranos que

¹⁰¹ EIIIP49dem. Sed si rem, quae ejusdem affectûs est causa, ut necessariam imaginemur, tum ipsam non solam, sed cum aliis ajusdem affectûs causam esse imaginabimur, atque adeò Amor, & Odium erga ipsam minor erit.

¹⁰² EIIIP56: "Dão-se tantas espécies de Alegria, Tristeza e Desejo e, consequentemente, de cada afeto que se compõe deles (*qui ex his componitur*), como a flutuação de ânimo, ou que deles deriva (*qui ab his derivatur*), como o Amor, o Ódio, a Esperança, o Medo, etc., quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados", e EIIIP57: "Qualquer afeto de cada indivíduo discrepa (*discrepat*) do afeto de outro tanto quanto a essência de um difere da essência de outro". Cf. também EIIIP51.

Cf. EIIIDef, geral dos afetos 29 e explicação: "... costumamos chamar soberbo ao que se glorifica excessivamente (ver esc. da prop. 30 desta parte), ao que narra apenas suas virtudes e dos outros apenas os vícios, que quer ser preferido a todos e que, por fim, caminha com gravidade e o aparato que costumam ter outros que estão postos muito acima dele." Para a definição de soberba, conferir a definição 28 e suas explicação: "A Soberba é, por amor de si, estimar-se além da medida" (Superbia est de se prae amore sui plùs justo sentire), e "De resto, assim como a Superestima (Existimatio) é efeito ou propriedade do Amor, a Soberba o é do Amor próprio (philautia) e por isso também pode ser definida como o Amor de si (Amor sui), ou seja, o Contentamento consigo mesmo (Acquiescentia in se ipso), enquanto afeta o homem de tal maneira que se estime além da medida."

EIVP44. Tal como a avareza e a libido. Mas, sem dúvida, é a ambição a que mais tem ressonâncias políticas. Cf. Diego Tatián, *La cautela del salvaje*, Córdoba, Adriana Hidalgo Editora, 2001, p. 150, em que caracteriza a ambição como uma paixão teológico-política.

sonham com a onipotência e não podem nem de longe moderar seus apetites. Esse delírio absorve por meio mesmo dessa distinção (antes, desejo de distinção) todas as determinações exteriores que concorrem e as apresenta sob a máscara da liberdade: se sou mais ou menos afetado de amor ou de ódio pelo outro em função da presença ou ausência, na minha mente, de causas alheias que concorrem para a ação do outro, ocorre o mesmo se me considero a mim próprio. Ninguém mais do que Espinosa mesmo pôs de forma clara esse desejo de distinção em sua íntima ligação com um outro desejo, que, relativo à experiência da semelhança, mais parece uma aversão, uma aversão à comunidade:

... já a Alegria que se origina da contemplação de nós mesmos chama-se Amor próprio (*Philautia*) ou contentamento consigo mesmo (*Aquiescentia in se ipso*). E como esta se repete tantas vezes quantas o homem contempla suas virtudes¹⁰⁵, ou seja, sua potência de agir, daí portanto também ocorre que cada um anseie por narrar seus feitos e exibir as forças tanto de seu corpo quanto de seu ânimo, e que os homens, por este motivo, sejam molestos (*molesti*) uns aos outros. (...) Pois quantas vezes cada um imagina suas ações, tantas vezes é afetado de Alegria, e tanto maior quanto mais perfeição imagina suas ações exprimirem e quanto mais distintamente as imagina, isto é, quanto mais pode distingui-las das outras e contemplá-las como (*ut*) coisas singulares. Portanto cada um se regozijará (*gaudebit*) maximamente com a contemplação de si quando contemplar em si algo que nega aos restantes. ¹⁰⁶

O delírio do soberbo, notemos, não poderia se alimentar sem algo que é pressuposto pela metafísica da responsabilidade moral, qual seja, a indeterminação inicial da vontade, pelo que minhas ações podem ser remetidas como efeito à vontade como causa livre (e causa única de

⁻

O porquê de existir determinações ativas para estes afetos, passa pela relevância do conceito de virtude, trabalhado mais à frente.

¹⁰⁶ EIIIP55esc.

uma ação). Mas ainda não podemos esgotar nesse pressuposto a matéria de fundo desse desejo de distinção, já que é preciso que os outros sejam, digamos assim, livres para me louvar e agradecer meus dons. Quer-se mais, quer-se ser modelo (adiante tiraremos algumas consequências disso), e para isso é preciso *como que* se distinguir substancialmente dos outros, pois "se refere aquilo que afirma de si à ideia universal de homem ou de animal, não se regozijará tanto" ¹⁰⁷.

As metafísicas-teológicas herdeiras das tradições judaico-cristãs, dessa feita, chegam a assumir a distinção real entre substâncias individuais na tentativa de resguardar justamente a responsabilidade moral do indivíduo sobre os atos que pratica. Carente de um modelo, por não poder afirmar que todos devem igualmente ser admirados¹⁰⁸ - mesmo que substancialmente distintos uns dos outros, existe uma comunidade humana, fundada no espírito de Deus em todos, fonte jurídico-política dos direitos naturais objetivos e subjetivos -, forja um e impõe por meio dele a força de seus desejos, modalizados seja no Cristo, seja no sacerdote, seja no tirano. Este, por exemplo, apenas distingue-se forçando a indiferenciação dos súditos, e, a depender do contexto, reclamando para si um corpo para além da comunidade humana, um que estaria acima da Lei, na medida em que é um corpo divino, enquanto escolhido por Deus. 109

O delírio, enfim, de uma distinção e da liberdade como indeterminação da vontade e, não aparece como tal a quem nele se apoia: a consciência que o vulgo tem de suas volições não concerne ao conhecimento de que a prática entendida nesses termos é desconexão do que não pode ser desconectado, se tomado adequadamente. No caso de dinâmica da imitação afetiva, a lógica da admiração opera com a desconexão entre certas naturezas - notadamente as dos soberbos – e a comunidade humana, esta entendida a partir dos parâmetros que desenvolvemos nesta parte. No caso da liberdade, ocorre a desconexão da causalidade, na medida em que a vontade não pode ser determinada pela infinita teia causal que é a própria natureza em sua infinita atualidade. Ou seja, por não implicar a consciência uma adequação no conhecimento do que constitui a singularidade própria, a imaginação opera substancializando essa singularidade ou a vontade que a ela se refere, sempre entendida esta como uma faculdade, uma capacidade cujo uso é contingente, pois indeterminada. Assim funda-se um ciclo negativo da singularidade

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ E de fato o diz, mas se toda singularidade é admirada nenhuma de fato o é. Todos, assim têm de ser humildes e obedecer a quem de fato consegue fazer a mediação entre as duas comunidades, a humana e a divina, Cristo, e, claro, depois dele, os encarregados de sua igreja. ¹⁰⁹ Os dois corpos do Rei.

(imaginada), pois se nega qualquer determinação externa a essa singularidade e pelo mesmo movimento minimiza-se a força coletiva e construtiva da experiência da semelhança, cuja propriedade das imitações dos afetos nos permitiu explorar igualmente as vertentes integradoras e desintegradoras dos afetos na vida dos homens.

De certa forma, refletir sobre a potência humana, e identificando a essência mesma do homem a essa potência que é esforço de perseverança no ser e afirmação sempre atual de si, exige-nos sempre a reposição do sentido que a pluralidade assume do ponto de vista da atividade humana. A pluralidade constitutiva – física – do indivíduo fundou, vimos, a pluralidade afetiva que age no indivíduo em suas relações mais naturais com as coisas e pessoas. A quebra das conexões mais necessárias relativas a isso, que ligam afetivamente o homem aos outros homens e suas volições causalmente ao resto da natureza nos faz recordar da crítica filosófica do TTP aos milagres, momento no qual Espinosa precisa operar um deslocamento relativo ao método de sua análise das escrituras, pois que, relativamente aos milagres, é preciso demonstrar que nada ocorre na natureza que esteja fora ou acima da ordem eterna das coisas, ou melhor – pois ordem ainda é um termo extrínseco à dinâmica necessária da natureza – que nada pode existir ou ser adequadamente concebido fora da *connexio causarum* que é a expressão legislativa, digamos, da natureza, enquanto sabemos que nada escapa às leis da natureza, a que o homem como qualquer outro ser está submetido.

Admira-se o milagre justamente porque ele escapa à comunidade de efeitos que decorrem necessariamente das leis naturais. Faz-se disso instrumento de dominação, cujo sustento carece de uma sempre renovada quebra da causalidade total que determina todas as coisas a agirem e a operarem. Tanto do lado de quem domina como do lado de quem crê, a necessidade racional de todas as coisas é mutilada pela finalidade, pela qual se tende a singularizar – inadequadamente – toda uma lógica que põe o homem no centro da natureza e é focada no medo. 110 Como em outros momentos retornamos a esse tema, não o desenvolveremos aqui. O mais importante, relativo à crença na liberdade – oposta à necessidade natural que deriva da potência da substância – é que

¹¹⁰ É importante ressaltar que a singularidade da coisa imaginada, como mostra Pascal Sévérac, *op. cit.*, p. 272-273, expressa numa imaginação singular, pode ser uma ligação entre ideias que é ela própria singularizada. A importância disso está em abarcar as conexões – desconectadas do resto – que determinam, por exemplo, o ambicioso a agir, tais como a consciência mesma de suas ações ao ato considerado assim livre, que puxa para o indivíduo – como dever-ser – o agradecimento e o louvor e logo reiniciam o ciclo com base na mesma finalidade. De fato, afirma Sévérac corretamente, essas ligações são singularizadas enquanto são subordinadas a um único fim. Em geral, esse fim é o próprio indivíduo.

ela se irmana com o destacamento associativo, sempre ignorante e repleto de flutuações de ânimo, referido à admiração, na mesma medida em que se irmana com o finalismo, que diz que a natureza age *para* mim, ou que deveria agir *para mim*. Para o desejo imoderado de glória, ironicamente, este parece ser o momento único em que o homem – exceto o agente, claro – retorna à natureza e dela é homogêneo, pois aos homens igualmente caberia, como a natureza em sua totalidade, respaldar a finalidade que a tudo determina em benefício próprio do agente. Mas que não é assim, prova-o o fato de que mesmo aquele que é beneficiado (por outro em razão da esperança de glória, ou mesmo por amor) aspira a ser – conforme a dinâmica dos conflitos descrita acima – objeto de amor exclusivo, além de que a lógica dos benefícios, independente da quebra da reciprocidade, age através da liberdade imaginada tanto de quem beneficia, como de quem é beneficiado.

Apresentar essa lógica tem como função principal demonstrar a necessidade da intervenção de um agenciamento político, para que então possamos, depois, enfatizar a(s) dinâmica(s) que podem, de fato, serem apreendidas como causas eficientes do concurso sociabilizante, do ato de cedência do direito natural. A gênese do político cumpre, sob essa perspectiva, o papel de um complexo arranjo cujas causas eficientes são os indivíduos levados – por quais possíveis causas logo estudaremos – a concorrerem na produção de um efeito único, cuja utilidade maior está em moderar os excessos que a afirmação delirante (e fica claro como o delírio neste caso não é exceção, pelo contrário, constitui uma dinâmica bem real da interindividualidade) transforma em conflito. O campo político cumpriria este papel de anular os efeitos ou neutralizar as causas daquilo que Matheron chama de "culto da personalidade" 111, que, note-se, faz-se presente igualmente nas relações que têm os homens entre si e nas relações que os homens têm com o Deus pessoal, incluindo as manifestações interindividuais que são mediadas pela ideia da divindade, em especial nas religiões institucionais – já que a religião universal, ideia de Espinosa que o aproxima dos defensores de um credo minimum, dos quais Hobbes e Grócio são os mais próximos de Espinosa, cumpriria ela também esse papel de moderadora das paixões mais personalistas, na medida em que o próprio Deus que é admitido por ela escapa à antropomorfização 112.

¹¹¹ Individu et communauté, p. 192.

¹¹² Citar algo do TTP.

O homem que está imerso no estado de natureza deveria assim, conforme passa a viver sob uma legislação civil, comum, sob a qual seus co-cidadãos (figura civil do semelhante) todos vivem, iniciar um processo de despersonalização de Deus e dos homens até, sem exclusão de si mesmo. Por hipótese, a Cidade seria expressão de uma desmistificação de si, da natureza e de Deus, além de uma assunção implícita da impotência humana no que se refere a produzir bens coletivos (que redundam um bem individual). Contudo, sem precisar ir além do que a experiência já lhe mostrou, Espinosa é dono de uma forte crítica direcionada à política, digamos, exclusivista, entenda-se por isso, formas de governo que se baseiam na exclusão de uma parte da população: a positividade de sua teoria a respeito da gênese e da forma da democracia é uma face crítica não apenas aos conceitos políticos que refletem ideais e utopias, mas também ao uso do poder político como modo de dominação coletiva. Ao fim, como ainda teremos a chance de detalhar mais à frente, a própria crítica fecunda ao tirano passa pela despersonalização do deste – caso contrário, o regicídio não consegue nada além de modificar a máscara do governante, sem atingir de fato as causas da tirania. 113

Mais uma vez, a crítica aos prejuízos que uma certa dinâmica da imaginação engendra fazem eco do Apêndice à primeira parte da Ética, aprofundando, aqui, as circunstâncias que levam os homens a exigirem para si a providência divina. Que Deus é um homem, e que como homem está sujeito às paixões mais mesquinhas, ciúme, inveja, ambição de glória, é um suposto fundamental para o desdobramento passional que justifica o culto exclusivo a um Deus (ou a vários, desde que sejam providenciais), e em troca o medo a esse Deus, criando as condições para que a ambição de dominação se exerça por homens em nome de Deus. Alguns são eleitos de Deus, e mesmo um povo pode se dizer eleito de Deus, a corresponder a essa eleição a exclusividade dos favores de Deus, o que expressa uma configuração que repete, em outros termos e em outros direcionamentos, a lógica da semelhança afetiva que acabamos de analisar. 114

¹¹³ Citar algo do TP.

Matheron, *Individu et communauté*, p. 199: "Puis, aussitôt persuadés que Dieu nos aime, nous croyons que lui aussi exige de nous l'exclusivité: nous l'imaginons suprêmement jaloux. De même, nous pensons qu'il exige de nous la répétition quotidienne et minutieuse des actes cultuels qu'il nous a une fois precrits: seule une telle croyance a pu faire accepter cette ritualisation intégrale de l'existence qui, dans la Théocratie hébraique, ôtait à l'homme toute initiative." Lembrar do EIAp: "Se, entretanto, não puderem saber dessas causas (as causas finais pelas quais se quer explicar as coisas) por ouvirem de outros (e os sacerdotes são tanto mais admirados por oferecerem essas respostas), só lhes resta o recurso de se voltarem para si mesmos e refletirem sobre os fins que habitualmente os determinam a fazer coisas similares e, assim, necessariamente, acabam por julgar a inclinação alheia pela sua própria." Grifos nossos.

A recusa a esse tipo de personalismo, que atravessa desde a moral teológica até as doutrinas jurídicas dos direitos naturais objetivos e subjetivos, acompanha toda a tecelagem da Ética, do Tratado-político e do Tratado teológico-político, logo não pode ser resumida aqui. Vale apenas ter em mente as estruturas que sustentam toda a dinâmica dos conflitos e dos desejos de dominação, para que possamos depois compreender em que termos Espinosa põe – descritiva, explicativa e criticamente – a realidade das dominações ditas propriamente políticas. Excogitar outras estruturas, convoca o Apêndice da EI: a ciência política e a ética, segundo Espinosa, exigem a formulação de um conceito de prática que não apenas nos permita compreender a dinâmica necessária dos afetos, mas que, enquanto analisamos, este compreender convenha à prática mesma por meio de uma espécie de recauchutagem afetiva: compreender essa dinâmica significa que não vamos rir, detestar ou criticar (por criticar) os homens e seus afetos, apenas vamos "demonstrar de forma segura ou indubitável ou deduzir da mesma condição da natureza humana só aquelas coisas que estão perfeitamente de acordo com a prática". 115

Não esperamos com essas considerações cercear o conceito de prática que se pode inferir da filosofia de Espinosa. Sem receio esperamos, pelo contrário, ter indicado aberturas que a esse tema concernem em relação mais direta com os fundamentos da afetividade humana. Nesse ínterim, descobrimos a grande relevância de Hobbes neste contexto, e não imaginamos outra fonte mais fértil para analisar os meandros pelos quais a teoria política se concentra, em primeiro plano, no estudo da afetividade humana, seus princípios e suas propriedades. É Hobbes quem nos induz a refazer a pergunta pelas motivações exclusivamente individuais (o que envolve a construção de uma dinâmica interindividual) da prática humana, refazendo constantemente o aparato político-jurídico que é herdado, de uma parte, da metafísica medieval — especialmente a escolástica — e, de outra parte, dos direitos romanos que chegaram a sua época. O aspecto mais relevante, contudo, e que é relativo ao estatuto da individualidade nesses autores, é que emerge dessas considerações uma teoria única da utilidade, e que, esboçamos, é um abismo que separa o

¹¹⁵ **TP, I, 4.** Diego Tatián nos dá uma importante especificação, *La cautela del salvaje*, p. 145: "No hay en Spinoza um caráter sustantivo de las pasiones, que más bien son modalidades, modos del deseo, y que remiten siempre a él para su definición. Hay en cambio uma genética de las pasiones – unas derivan de otras -, uma transitividad de los afectos, uma *fluctuatio* entre formas emotivas opuestas, en virtud de lo cual la vida prática puede ser pensada como uma estratégia del deseo, um tipo de intervención sobre su curso natural o inmediato, um programa de seleción de sus formas o 'denominaciones'".

filósofo inglês de seu contemporâneo holandês. Apenas esboçamos, pois o conceito de útil e tudo aquilo que gira ao redor dele merece uma parte deste trabalho dedicada a ele. Com efeito, a experiência da semelhança, para Espinosa, já desfaz a ligação sinonímica, mesmo que parcial, entre a utilidade e a instrumentalidade que medeia as relações entre os homens e que acaba por submeter a filosofia prática de Hobbes e, por continuidade, sua filosofia civil, a um esquema guiado pela finalidade – que esta seja ou não uma realidade eficiente, como o seria a realidade do movimento vital, não modifica a natureza da motivação voluntária que, vimos, faz a potência do indivíduo (do homem) equivaler à soma de seus poderes naturais e instrumentais em comparação com os dos outros. Claro, não podemos nos deter a esse nível de análise, contudo ela nos serviu a um primeiro propósito, que é localizar a dimensão multilateral das bases das relações humanas, que já pressupõem uma multilateralidade das relações apreciativas que o indivíduo pode entreter consigo próprio. Assim, da comiseração ao delírio da soberba - este que, aponta Espinosa, tende a ser mais forte, como demonstramos – o filósofo da Ética já procura nos posicionar contra uma lógica afetiva que distingue meios e fins: o conceito de utilidade, transformado em conveniência, nos permite repor em outros termos a clivagem prática ação/paixão, instalando no mesmo terreno o conhecimento passional do útil e do bom e o conhecimento certo, verdadeiro, do útil, do bom, mostrando que, enfim, a política não pode nascer das prescrições estabelecidas pelo conhecimento racional, pois que é em termos de potência dos afetos que se resolve qualquer problema ligado à gênese necessária da Cidade.

Devemos antes, contudo, analisar algumas das possíveis consequências das análises anteriores que são relevantes para a compreensão da quarta parte da Ética, a partir da qual se pode extrair um primeiro movimento genético do político.

Transição da semelhança para a conveniência (singularidade afetiva e modelo como arma e signo das paixões)

Uma certa constituição física e mental é o suporte do complexo jogo passional que envolve os homens na convivência por vezes harmônica por vezes conflituosa, seja no estado de natureza, seja no estado civil (no qual conflitos permanecem existindo, só que outros). A atração natural exercida entre os homens reclama e fundamenta a mediação de um conceito determinado de bom e de mau, que aparece na terceira parte da Ética dando uma consistência axiológica, mesmo que ainda presa à formulação ex suo ingenio, ao que anteriormente nasce das definições dos afetos primitivos. No escólio da EIIIP39 Espinosa define: "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" e continua definindo que "por mal entendo todo gênero de Tristeza, sobretudo o que frustra a carência". 116 É inadiável essa gênese passional dos valores mais básicos na terceira parte da *Ética* pela razão mesma que instaura os afetos como fonte de proximidade ou de distanciamento entre os homens. É preciso que se demonstre, como acabamos de conferir, que a singularidade afetiva de cada um é irredutível e que isso pode gerar conflitos entre os homens. Como se pôde notar na definição de bom e de mau, suas referências dependem de uma tentativa de reconstruir configurações de mundo particulares que pertencem unicamente a quem as concebe, ou àqueles que dependem de quem as concebe.

Se conseguimos entender por que, dentro do campo lógico e prático da imitação afetiva, o que surge de mais importante é a constatação de que no mais das vezes cada um ama *ex suo ingenio* e consequentemente produz valores que dificilmente podem transpor a fronteira para o outro - a não ser pela ponte da dominação de um pelo outro -, explicando geneticamente de que modo o desejo de aprovação (a ambição como aparece na EIIIP31 e que reaparecerá no escólio da EIVP37, analisado mais à frente) é um afeto fundamental para a compreensão da formação do campo político, ou da necessidade de que ele se forme, resta ainda entender alguns aspectos dos afetos como ponte que liga, digamos assim, o indivíduo a sua exterioridade. É preciso entender

¹¹⁶Respectivamente: Per bonum hîc intelligo omne genus Laetitiae, & quicquid porrò ad eandem conducit, & praecipuè id, quod desiderio, qualecunque illud sit, satisfacit. Per malum autem omne Tristitiae genus, & praecipuè id, quod desiderium frustratur.

que o afeto é potência e que a conveniência é termo complementar da semelhança no que tange à sociabilidade. Como podemos antes disso esclarecer alguns pontos sobre os afetos como determinações do agir humano, essas duas questões ficam para a próxima seção.

Esses pontos, veremos, têm os pés fincados ainda na lógica que funda a complexa experiência individual e coletiva da semelhança como construção de valores, que são extrínsecos às coisas pois expressam efeitos de um encontro entre corpos, incluindo a margem delirante que une de forma quase indissociável a afirmação da potência própria ao conflito entre individualidades diversas. Se o desejo de dominação, na filosofia de Espinosa, tem suas raízes no movimento mesmo que todos os homens comungam de afirmar sua potência através de tudo aquilo que se lhes apresentam, em especial outros homens, podemos nos perguntar em que medida é possível que a própria noção de homem seja índice - ou meio - de manifestação deste desejo. A tendência dos valores, espécies que são da capacidade do indivíduo de afetar e ser afetado, e simultaneamente compreender mais ou menos o que são estes afetos, que é se irradiar, toma a forma de imposição, o que já ensaiamos mostrar nas páginas que antecedem. O que ainda não detalhamos, sequer mencionamos diretamente, é que o delírio imaginativo da singularidade é par de formulações abstratas e parciais a respeito do que seria a base nominal e conceitual de todo este mecanismo: a natureza humana. O homem. Trata-se de tocar, ou tentar se aproximar, aquilo que constitui a peripécia mais perigosa da imaginação, qual seja, a fundamentação de estilos e meios de dominação física e mental de uns homens pelos outros. Assim, a imaginação se relaciona com a fundamentação da mesma forma que o nome se relaciona com o conceito: como uma contrafação uma da outra, a qual se apoia nas paixões humanas e naquilo que elas têm de comum; como corolário, a teologia acaba por se pretender filosofia, e a fabula por política, sem contar a moral por ética. A imaginação não fundamenta de fato nada por que seu objeto são as afecções do corpo; uma afirmação cognitiva aparentemente simples, mas que Espinosa precisa a cada instante retomar para sempre nos lembrar (no sentido de tentar imprimir no corpo do leitor) que as ideias imaginativas não são falsas por si – como se a falsidade existisse -, apenas exprimem uma privação que, colocado geneticamente, explica a essência da ideia inadequada pelo fato de que Deus a tem enquanto constitui a essência não apenas do homem, mas de outros entes.¹¹⁷ O delírio aí estaria na pretensão fundamentacionista de um gênero de conhecimento que

¹¹⁷ Cf. EIIP11 e EIIP17.

se nutre de efeitos sobre um corpo preciso, singular, cuja essência não afirma nada além de sua singularidade, mesmo que esta esteja aberta e se faça na existência como relação. Como relação que, pudemos constatar com Espinosa, encontra na pluralidade um de seus mais relevantes operadores. Pluralidade constitutiva, pois vários corpos de naturezas distintas estão numa certa relação proporcional de movimento e repouso formando um único indivíduo; pluralidade alimentar (em termos gerais), pois vários são os alimentos de que o homem necessita para sua regeneração; pluralidade cognitiva, pois vários são os gêneros de conhecimento, as maneiras pelas quais o indivíduo pode apreender o mundo; pluralidade ética, pois a aptidão do corpo de ser afetado e da mente de conhecer se expressa na aptidão do indivíduo de ser afetado por vários afetos simultaneamente. A imaginação, Espinosa pode então nos permitir pôr nesses termos, é uma virtude desde que ela seja plural, mais exatamente, desde que ela própria atue na desconstrução daquilo que ela produz. A imaginação tem a virtude - aqui entendida como potência – de, por meio de uma ideia, excluir a existência presente de outra que afirme o que não existe. 118 O delírio está na imaginação como dupla face: excesso, quando a atenção se acerca exclusiva ou quase exclusivamente sobre um único objeto, podemos então concluir que há um excesso potencial de uma ideia (como estamos de acordo com Pascal Sévérac a respeito, não pela exclusiva potência de uma ideia, mas da prevalência dela em relação a outras que não conseguem desmonopolizar a atenção do indivíduo); e falta, quando falta ao corpo a potência que lhe é própria, a depender das condições, de perceber uma multiplicidade simultânea de coisas. É óbvio que as duas faces compõem um mesmo rosto, seja aquele do medroso, obcecado por seus temores, seja aquele do sacerdote ou do político (o primeiro tipificado no TTP, o segundo nos primeiros parágrafos do TP), seja o do servil, rosto humilde, que, porém, Espinosa o sabia tão bem, mascara suas extremas ambição e inveja.

Partimos daqui para explorar alguns efeitos dos mais paradoxais que são analisados pela filosofia de Espinosa, momento em que, de um ponto de vista prático, o singular figura como comum, o imaginário como racional. E que a noção mutilada de homem devém definição real de natureza humana. Sobre tal momento incide desde a primeira parte da *Ética* a crítica de EIP33, que relaciona o que se deve compreender por liberdade divina e por perfeição; não exatamente *o que se deve compreender* por perfeição, pois é na quarta parte que Espinosa retorna a seu *prima*

¹¹⁸ EIIP17.

significatio (juntamente à imperfeição, claro), mas pelo que denota, do ponto de vista da atividade divina, a ordem única existente e possível que decorre da causalidade imanente da substância. Essa proposição é o pilar, por outro lado, de toda a inteligibilidade do real, relegando às coisas contingentes, definidas em EIP33esc.1, sua pertença à ignorância, mais exatamente a ignorância da necessidade da potência produtiva de Deus.

Perfeição é alinhada aqui à única ordem (ordine) possível que pode existir e ser concebida a partir da natureza divina (ex divinae naturae) e que justamente define, em termos que remetem diretamente à causa dessa ordem, a liberdade como necessidade interna, oposta à coação exercida por causas externas. Não voltaremos a aprofundar o tema, apenas cremos útil relembrar um primeiro movimento no qual Espinosa volta-se, com sua filosofia, contra a ideia de que ao mundo tal qual é existe uma realidade exterior, nem que restrita ao intelecto divino. Enfim, vale sublinhar que, a princípio, a perfeição é termo imbricado a uma ordem necessária, que pode ser *inteligida*, porém não *imaginada* em sua realidade. Esse imbricamento é a primeira expressão da identidade fundamental espinosana entre perfeição e realidade, que percorre operativamente todo este trabalho. 119 Se é em virtude dessa perfeição (ex Dei perfectione, EIP33esc.2) que podemos dizer que as coisas não poderiam estar em outra ordem, ou seja, que não podemos conceber a realidade das coisas senão inserindo-as na connexio causarum necessária, é igualmente em virtude dessa perfeição que se deve desligar da natureza (da natureza de Deus, consequentemente de toda a natureza, levando em consideração que Espinosa elimina aqui qualquer possibilidade de uma exterioridade a Deus) o bom e o mau, e, num passo seguinte, a ideia de modelo (exemplar). 120

Podemos pôr lado a lado, assim, duas ordens que expressam cada uma a sua maneira uma determinada atividade mental do indivíduo em suas relações com as coisas fora de si, a imaginativa, ordem comum da natureza, que se caracteriza por ser uma relação proporcional

¹¹⁹ Mesmo que a suma perfeição seja um próprio de Deus, não descrevendo sua essência.

¹²⁰ EIP33esc.2: "Dirão, entretanto, que não há, nas coisas, qualquer perfeição ou imperfeição, mas que aquilo que há, nelas, que as torna perfeitas ou imperfeitas, levando a que se diga que são boas ou más, depende apenas da vontade de Deus. E, portanto, se Deus tivesse querido, poderia ter feito com que aquilo que agora é perfeição se tornasse a suprema imperfeição e vice-versa. (...) Reconheço que a opinião que submete tudo a uma certa vontade indiferente de Deus e sustenta que tudo depende de seu beneplácito desvia-se menos da verdade do que a opinião daqueles que sustentam que Deus em tudo age tendo em vista o bem (*Deum omnia sub ratione boni agere*). Pois esses últimos parecem supor a existência, fora de Deus, de alguma coisa que não depende dele, uma coisa que, ao operar, ele toma como modelo (*exemplar*), ou uma coisa a que ele visa como se fosse um alvo preciso."

constitutiva da mente que se diferencia em cada singular, conforme à apreensão cronológica das afecções do corpo; e a intelectiva, que, em suas duas modalidades, a racional e a intuitiva, expressam a ordem da natureza sub specie aeternitatis, ou seja, apreendendo as coisas conforme a ordem lógica de sua produção por Deus, pelo que o conhecimento de qualquer coisa envolve o conhecimento da causa¹²¹. Pô-los lado a lado, daqui pra frente, significa mais entendê-los em suas diferenças éticas – já podemos dizer: diferenças efetivas práticas -, o que nos induz a priorizar suas mútuas relações a suas oposições. Contudo, para isso, não podemos deixar de lado estas, já que são suas oposições que, em geral, orientam Espinosa em suas denúncias da imposição do imaginário como real. Em outros termos, pôr lado a lado as especificidades práticas dos diversos gêneros de conhecimento tem como vantagem concretizar, na exposição teórica de todas essas dinâmicas, a ligação que existe entre todos eles na constituição de uma mente singular, e, posteriormente, como pensamentos que atravessam a coletividade mental de um corpo político, fazendo com que este corpo tenha como que uma só mente (veluti una mentis)¹²², justificando simultaneamente o fato de que a política para Espinosa, mesmo se assentando, em sua gênese e conservação, na esfera passional dos afetos humanos, traz consigo uma carga racional, na medida em que num regime político bem orientado (em direção à democracia, podemos adiantar) existe a intenção de que se faça os homens agirem como que guiados pela razão (o que não convoca de forma alguma a política para o patamar racional, antes afirma o caráter elástico das paixões, já que elas podem convir mais ou menos à razão), e, além disso, enquanto a verdadeira ciência política, a qual localizamos acima devendo estar de acordo com a prática, trabalha com um conceito específico de razão, que, como veremos, não pode ser normativa – contra a hegemônica tradição política que fundou tanto os direitos naturais objetivos e subjetivos, enfim, as próprias leis da natureza como ditames dotados de racionalidade e que objetivizam os valores agregando-os à racionalidade humana (mesmo Hobbes, rompendo com uma grande parcela dessa tradição, trazendo a necessidade política do exame das mais cruas e amorais paixões humanas, necessita apelar à razão na hora de justificar a aderência dos homens à sociedade: se as leis naturais não correspondessem, para Hobbes, a preceitos estabelecidos pela razão, razão calculante - com um porte, por isso, bem menor do que a razão em Espinosa, o que aparenta contradição, já que a razão hobbesiana se infiltra nas motivações genéticas do estado

12

¹²¹ EIax.4.

¹²² EIVP18esc, **TP...**

civil - , ele não conseguiria fundamentar a obediência ao contrato, expressão da cedência que define a gênese do político). 123

Se, num primeiro momento, o mau cheiro e o pecado se equivalem, pela sua pertença à imaginação comparativa, como entes de imaginação 124, já que se trata do ponto de vista da concatenação necessária entre as coisas, na vida interhumana alguns aspectos particulares recebem pesos diferentes e são mais suscetíveis de se tornarem modelos do que outros. Deus não concebe e muito menos segue modelos de ação, sua perfeição e sua realidade são sumas. Se a maioria dos homens apenas imagina Deus a maior parte do tempo, é natural que encontremos nos próprios homens não apenas a necessidade de criar modelos, mas mesmo o desejo de se guiar por eles, e, na medida do possível, carregar consigo o máximo de pessoas. 125 Não há dificuldade nenhuma em inferir que desta espécie de atitude o conflito surja de forma praticamente inexpiável. Contudo, a facilidade é aparente, pois a complexidade da questão é a dificuldade mesma de diferir entre um modelo baseado na parcialidade cognitivo-afetiva de uns e um modelo baseado nas noções comuns apreendidas pela razão. Quais os perigos, em vista da possibilidade de uma união firma entre os homens, da adoção de modelos cujos conteúdos versam sobre o que é o homem, a natureza humana? É nesse sentido em que o pecado se torna algo mais grave que o mal cheiro. Pois o pecado é tido por exclusividade humana (e se a natureza peca, peca em sua finalidade de servir aos interesses humanos)¹²⁶, o mau cheiro, nem tanto.

-

O livro de Pascal Sévérac, citado acima, é um dos textos em que mais se discerne a tentativa de operar em conjunto – o que não significa não separar os aspectos singulares a cada gênero – os três gêneros de conhecimento na dinâmica afetiva que caracteriza o tornar-se ativo do indivíduo. Cf. em especial, para um exemplo do que estamos dizendo, ps. 303-354, em que ele articula a imaginação, a razão e a intuição (esta nos pareceu mais como um esboço) no desejo que orienta a forja de um modelo da natureza humana que, na quarta parte da *Ética*, serve de guia para os ditames racionais éticos. Embora necessariamente enfatizemos outros aspectos, anotamos a relevância deste livro para o tema dos *exemplaria*. Para um olhar mais rápido, cf. a resenha de Marcos Ferreira de Paula, em Cadernos Espinosanos...

¹²⁴ EIAp.

Ressaltamos isso para que se possa reconhecer a similaridade dessa postura à postura do sábio que, guiado por um modelo racional de natureza humana, esforça-se para que todos vivam essa beatitude proposta pelo modelo pela comunicação dos bens racionais, que são indefinidamente compartilháveis, já que comuns a todos os homens. O grande problema são as motivações e os efeitos dessas posturas similares, porém fundadas em bases bem diferentes. ¹²⁶ EIVpref.

A criação de modelos implica uma certa distinção, e se o modelo é um de homem¹²⁷, é preciso que algo distinga o homem dos outros seres. Respeita-se, na formação do modelo, uma clivagem que, em seus dois momentos, revela o alcance da teoria do conhecimento dentro da ética propriamente dita, e, continuamente a ela, da filosofia política. Primeiramente, distinguimos o que é o homem, e em seguida distinguimos como *deve ser* o homem, atribuindo sua perfeição ou imperfeição à relação que este tem com a ideia universal dele formada. ¹²⁸ Os dois momentos são, para fins práticos, os primeiros tijolos da experiência, que não poderia ser mais ambígua, que o homem tem da *conveniência*. Não se pode afirmar que os dois momentos coincidem, mas o contexto dos *exemplaria* não nos permite separá-los.

O primeiro momento é descrito por Espinosa ainda em sua segunda parte da *Ética*, no primeiro escólio de EIIP40.

Ademais, aquelas noções que são chamadas de Universais, como Homem, Cavalo, Cão etc. originaram-se a partir de causas semelhantes (à formação dos termos ditos transcendentais, cuja gênese é dada no mesmo escólio), a saber, 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 *convém enquanto o corpo é por eles afetado (quatenus corpus ab iisdem afficitur, conveniunt)*; pois o corpo foi por aquilo afetado maximamente, isto é, mediante cada singular; e a Mente exprime aquilo pelo nome de homem e o predica de infinitos singulares. Grifos nossos.

-

¹²⁷ Vamos nos ater praticamente à modelação do homem porque o modelo racional é um *exemplar naturae humanae*, também porque a maioria dos preconceitos "modelares" implica uma determinada concepção de homem, enfim, porque o home é o centro do universo para o homem.

A primeira e talvez principal divergência entre um *exemplar* restritamente imaginado e um orientado pelas noções comuns da razão: este, diz o que o homem *pode* ser, aquele diz o que um homem *deve* ser.

É um mecanismo que se faz na imaginação, mas que indica por outro lado os limites desta, em outras palavras, os limites do corpo humano de afetar e ser afetado e da mente de imaginar, pois os universais são o limitar do genérico, do abstrato, na medida em que expressa algo separado do objeto mesmo da imaginação, que é o singular. O desejo que guia o modelo forjado através da exclusiva imaginação leva a uma direção, o desejo que guiará a formação de um modelo racional da natureza humana leva a outro, implicando que os dois têm relevâncias bem díspares na gênese concreta do campo político. A conveniência presente no primeiro explica a necessidade do político; a conveniência presente no segundo torna a política obsoleta 130. Contudo, se é possível extrair algum ganho interpretativo dessa demarcação, é mister ter em mente que os dois níveis perceptivos referentes às conveniências entre as coisas expressam atividades que se podem dar simultaneamente no indivíduo, exigindo da filosofia de Espinosa que arrume um novo ringue para os combates afetivos no indivíduo e na interindividualidade, o que é feito pela EIVP1 e EIVP7.

Concentremo-nos nesse primeiro aporte de uma experiência das conveniências, analisando o trecho do escólio acima. Ele declara explicitamente uma ruptura com os padrões de definição herdados da tradição platônico-aristotélica, que seguem para sua formulação os critérios estabelecidos pela estrutura imaginativa do conhecimento , segundo Espinosa, ou seja, se o que mais foi contemplado com admiração nos homens foi sua estatura, definir-se-á o homem como um animal de postura ereta; se o que mais impressionou no homem foi sua aptidão racional, o homem será definido como um animal racional. 131

A princípio – e por esta razão abordamos a questão da clivagem entre formação de universais e produção imaginária de modelos -, podemos ver, Espinosa explica um processo quase inevitável, já que na vida prática é impossível não recorrer às formulações genéricas que, do mais, são procedimentos essenciais à metodologia científica, para a qual a classificação por

Abstrato no sentido de que "opera com qualidades e relações, e não com a realidade" (que aqui seria a realidade do singular), e que "expressa qualidade ou característica separada do objeto a que pertence ou está ligado". Tiramos esses sentidos do Mini Aurélio, sexta edição revista e atualizada, Curitiba: editora Positivo, 22004, verbete Abstrato.
130 Se todos os homens conviessem realmente em tudo, não haveria a necessidade do campo político.

EIIP40esc.1. Por isso, "não é de admirar que, entre os filósofos que quiseram explicar as coisas naturais só pelas imagens das coisas, tenham nascido tantas controvérsias."

gênero e espécie é simultânea à própria organização do conhecimento. 132 Este, com efeito, não tem sido o problema sobre o qual se debruçam os intérpretes de Espinosa, pelo menos nas últimas décadas. A força da imaginação, tal qual Espinosa a coloca, é tão fértil que todo o campo político se assenta na passionalidade humana. Assim como as artes, a religião e quase todos os aspectos da vida humana. O problema surge porque essa mesma força, limitada que é, pode tornar-se sujeita, em diversos sentidos. Seja pelo monopólio afetivo de uma paixão única (que é a característica mais forte do delírio da singularidade, como vimos), seja pelo medo nascido da incerteza em relação aos acontecimentos futuros respeitando a nossa vida. Ainda outros, que definem a servidão humana como impotência em moderar os afetos próprios. O fato é que todos eles se entrelaçam no indivíduo servil. E, de certa forma, todos esses fatores se ajuntam na submissão ética de um indivíduo a uma norma exterior à sua natureza, cuja forma mais concreta é justamente a submissão do(s) indivíduo(s) a um modelo de homem como norma de vida. Logo, a pretensão de forjar um modelo da natureza humana guiado experiência imaginativa da conveniência exige uma dupla impotência: na hora de perceber as diferenças – que se tornam pequenas ante um mundo de gente – entre as diversas individualidades, perde-se em um único (nada impede que se enumerem talvez dois ou três aspectos, a definir o homem, num exemplo bem ingênuo, como ser racional feito à imagem de Deus) aspecto que, seja qual for, não exprime mais que um aspecto genérico do homem -, é a impotência que gerencia a formação dos universais; uma segunda, quando da impotência de conceber um norma de vida (ratio vivendi) sem recorrer aos modelos que são, aqui, signos de uma conveniência em grande parte arbitrária, pois é a conveniência experimentada por um corpo singular, dependente da constituição afetiva de quem contempla.

Pode-se dizer que um modelo sempre é uma ideia universal? Sim. O contrário é verdadeiro? Depende, e Espinosa mesmo dá a entender que sim, quando afirma que, depois de começarem a formar ideias universais e a excogitar modelos de casas, edifícios, etc, os homens vieram a preferir uns modelos a outros, partindo daí para chamar as coisas de mais perfeitas conforme elas *conviessem* mais às ideias universais das coisas e imperfeitas as que menos conviessem aos modelos imaginado da coisa, mesmo que a coisa estivesse acabada na opinião de

-

¹³² Este tema está presente na correspondência de Espinosa com Oldenburg, em que são discutidas as experiências de Boyle sobre o nitro. A crítica de Espinosa, neste caso, recai sobre a validade dos experimentos como modo de conhecimento científico, já que eles não podem esgotar a necessidade produtiva que faz uma determinada coisa existir. Para essa discussão, cf. Nervura 2...

quem a fez, o artesão. 133 Mas se damos enfoque a uma clivagem relativa à passagem de uma *idea universalis* de homem a um *exemplar naturae humanae* forjado exclusivamente pela imaginação, é porque os mais fortes instrumentos de dominação dos homens sempre pressupõem duas margens (mais ou menos transponíveis), uma do que é e uma do que deve ser, a que relacionamos dois momentos distintos da experiência da conveniência (EIIP40 e EIVpref.). Trata-se de um outro momento da análise espinonasa do delírio da singularidade: o desejo imoderado de glória não é outra coisa que um desejo de exemplaridade, apenas que totalmente voltado para uma afirmação de si ainda desprovida de força efetiva de irradiação – na medida em que toda a singularidade é extremamente fraca em estado de natureza. É preciso entender a dinâmica afetiva da imitação em suas consequências mais profundas, as que já são instrumento de uma irradiação afetivo-valorativa mais eficiente, ou seja, momento em que as ideias universais, geneticamente explicadas por Espinosa, operam na organização coletiva dos valores.

A crítica de Espinosa recai, desse modo, justamente sobre o nó que enlaça a formação das ideias universais a partir de uma conveniência imaginada a partir do encontro com diversos singulares e a força imperativa da conveniência que regula nossas relações com os valores – sempre finalistas, claro, como o perfeito e o imperfeito quando denotam a conformação entre um singular e uma essência/universal tomada desde o começo como paradigma. É o que mostra Marilena Chaui em seu segundo volume de *A nervura do real*, em que desvela todas as premissas que têm de vir abaixo para que Espinosa afirme sua concepção própria de essência desligando-a de vez das heranças das doutrinas universalistas: "A relação entre essência e existência *desta natureza determinada* prepara a inovação introduzida pelo prefácio da segunda parte, revolucionando a noção de *essência* e de *coisa* com a reciprocidade entre a natureza determinada de uma coisa e a própria coisa". Consequentemente, a *prima significatio* dos termos relativos perfeito e imperfeito apontam a verdadeira localização deles dentro do sistema espinosano, enfatizando a relação entre essência e existência e a unidade que é constituída por

EIVpref.. Sed postquam homines ideas universales formare, & domuum, aedificiorum, turrium, &c. exemplaria excogitare, & alia rerum exemplaria aliis praeferre inceperunt, factum est, ut unusquisque id perfectum vocaret, quod cum universali idea, quam ejusmodi rei formaverat, videret convenire, & id contrà imperfectum, quod cum concepto suo exemplari minùs convenire videret, quanquam ex opificis sententiâ consummatum plane esset.

134 Para uma interpretação desse aspecto da imitação afetiva como um desejo "de não-imitação", enquanto quem

¹³⁴ Para uma interpretação desse aspecto da imitação afetiva como um desejo "de não-imitação", enquanto quem assim deseja busca romper com padrões outros de imitação antes estabelecidos, cf. Yves Citton, *Les lois de l'imitation des affects*, in Spinoza et les Sciences Sociales, p. 147.

¹³⁵ Marilena Chaui, *A nervura do real* 2, p. 25. Grifos da autora.

esses dois termos: "Perfeito e imperfeito, prossegue a intérprete, não se referem à imagem abstrata de um universal paradigmático que serviria para avaliar o ser de uma essência, mas, como exige a etimologia, significam completo/acabado, incompleto/inacabado. Eis por que, de acordo com a *prima significatio* de *perfecta*, isto é, completa, acabada, a essência da coisa é perfeita." ¹³⁶

A identidade nós a encontramos nesse laço, entre ideais universais e modelos imaginários. A perfeição só pode ser encontrada no singular, e o critério que funda sua avaliação não pode vir de outro lugar senão da essência da própria coisa. É um movimento interessante, cujas ressonâncias, no prefácio da quarta parte da Ética, no qual Espinosa põe a necessidade de modular os afetos humanos e a prática dos homens igualmente pelo uso de vocábulos que são sinais dessa produção imaginária, como os pares perfeito/imperfeito, bom/mau. Não nos interessa ir aos detalhes que relacionam o exemplar da natureza humana desejado a partir da finalidade imanente de conhecer o que pode a potência humana (modelo racional) e a formação imaginária de ideias universais 137, embora essa faceta cognitiva do tema seja deveras atraente em suas nuances. Interessa-nos antes de mais nada ressaltar que, pela clivagem paixão/ação que vimos nortear a prática em seu sentido – um dos possíveis – espinosano, compreendemos que a formulação adequada de uma prática política, para Espinosa, não pode prescindir de uma tensão forte entre o comum (imaginado comum, mas que pressupõe um mínimo de comunidade e conveniência reais) como fonte axiológica e o singular como norma de si, por outro lado, entre o universal (já como noção comum universal) como índice de potência (o modelo) e o singular como realidade única da potência. 138

À essa luz, torna-se bem interessante a análise, feita por Henry Laux¹³⁹, sobre a exemplaridade de Cristo.

_

¹³⁶ Ibidem. *BT*...

¹³⁷ O quinto capítulo do livro supracitado de Pascal Sévérac se dedica a isso. Nos interessará, em vez disso, o entrelaçamento entre os gêneros de conhecimento na questão do bom e do mau, ou seja, a vertente prática que liga experiência e ditames racionais na quarta parte da *Ética*, se verá a partir da próxima seção.

¹³⁸ Uma vertente da tensão entre direito natural, que se define pela potência infinita da natureza e se concretiza como

¹³⁸ Uma vertente da tensão entre direito natural, que se define pela potência infinita da natureza e se concretiza como potência sempre singular (indivíduo-homem, indivíduo-corpo político), e o direito civil, que ao fim acaba por se mostrar *uma* concreção do direito natural, em vez de sua negação, o que seria o mais óbvio em termos hobbesianos.

¹³⁹ Imagination et reliigion chez Spinoza, la potential dans l'histoire...p....

Algo que se pode deduzir das interpretações acima é que a passionalidade está envolvida em toda a vida prática do homem, não apenas porque, como veremos, a razão entra em campo com uma limitadíssima potência no que diz respeito à determinação das atividades humanas, mas também porque a vida política e sua compreensão dependem igualmente de todo esse processo, o englobam, embora a tendência seja superá-lo (o que não significa fazer deixar de existir) em função da liberdade presente no corpo político em questão, de uma forma na monarquia, outra na aristocracia, outra na democracia, na qual a potência de cada um estaria mais próxima de sua plena realização, e a emulação joga na posição em que é mais útil do ponto de vista político. 140

Assim, essa experiência determinada da conveniência, embora seja dedutível também da condição natural dos homens, denota, em sua forma mais interessante, uma força atrativa sem a qual nem se poderia admitir a sociabilidade. Embora a conveniência percebida seja extrínseca aos elementos singulares a partir de que se forjam os universais e os modelos, ela pressupõe, em alguma medida, uma conveniência intrínseca, o que faz com que, naturalmente, essas abstrações tenham suas expressões concretas, agindo mesmo no complexo passional (e afetivo em geral) que fundamenta a sociabilidade. Em outras palavras, afirmar que se atingiu o limite da potência de ser afetado pode significar que essa potência (pensando já numa irradiação coletiva dos afetos que perpassa as condições de formação de uma potência coletiva una) já aprofundou sua percepção de mundo (associações, hábitos) a ponto de conceber – imaginar, a bem da verdade – um mundo *humano*. Ao *exemplar* se junta um complicador, que representa um engenho ainda mais complexo, que é a distinta finalidade de que ele seja seguido, sem contar o desejo de

-

¹⁴⁰ Sem ser necessário modificar as regras do jogo que é a dinâmica interindividual dos afetos humanos, a política é instaurada em Espinosa como potência necessária (a gênese de um corpo político é a gênese de uma potência singular) para que as próprias determinações naturais do homem venham a lhe ser o mais úteis possíveis. Apliquese, por exemplo, essas passagens de Bove ao contexto de uma democracia, em que a potestas do corpo político coincide quase perfeitamente com a potência do corpo político (o contexto das passagens ainda é aqui bem geral) e a estabilidade é positivamente forte: "Nous nous efforçons de procurer la venue de tout ce que nous imaginons que mène à la joie et nous nous efforçons 'aussi' (etiam) de faire tout ce que nous imaginons que les hommes verront avec joie. Le conatus individuel est ainsi déterminé par le conatus global du corps social qu'il contribue, par imitation, à construire. Comme dans le proccès de constituition du corps individual dans l'Habitude, le principe de plaisir vient, pour le corps social, orienter le dynamisme do conatus-imitation et par là même soumettre à sés modeles, les conatus individuel", e "Double mouvement donc de l'intersubjetivité pratique: le sujet désire être loué par sés sembables et c'est pour cela qu'il (l'émule) les regarde comme des modèles afin d'imiter leurs affects (et ce regard se porte sur leurs valeurs, leurs préjugés propres, leurs idéaux, leurs moeurs...)." La stratégie du conatus, ps. 81 e 84, respectivamente. A eficiência das instituições democráticas - infelizmente Espinosa não desenvolveu os detalhes dessas instituições - faria com que o agir democrático fosse o modelo por excelência a ser seguido por seus cidadãos. A emulação desempenharia seu papel mais positivamente profícuo na constituição política.

dominar e um certo entendimento dos afetos mais comuns e de como eles agem na vida dos homens.

Humano: quase ao mesmo tempo em que um universal de homem é "definido", delimitado, um modelo de homem é apresentado imperativamente, e o homem (por hipótese) já se percebe, se concebe (e a imaginação se faz passar por conceito) distintamente da natureza. Essa separação entre o homem e a natureza – que está na base da enquete sobre os fundamentos dos direitos naturais ¹⁴¹ - não pode se sustentar sem uma teologia própria, que forneça base para o dever-ser implícito (ou mesmo explícito) na "concepção" de homem, já que não é mais a natureza própria que legimita os modelos de ser ¹⁴². Se não compreendermos que as condições pelas quais a sociabilidade pode lidar com a ambiguidade das relações naturais entre diversas potências singulares passa pela "criação" de um mundo humano, estabilizando em parte as diversas apreensões particulares que muitas vezes se contradizem e tornam o estado de natureza marcado pela fluctuatio, não é possível pensar uma política, muito menos uma ciência política.

Dessa feita, um dos maiores desafios da filosofia política de Espinosa (e de sua ética, em termos mais gerais) é formular um conceito de homem (na verdade, um *exemplar*) que não seja reconhecido por sua parcialidade, caso em que desconectaria o homem do resto da natureza. Por isso, ainda, é sempre preciso iniciar a discussão especialmente política (sobre a natureza do consenso, pacto ou contrato) pelo direito natural, pois dessa maneira é sempre resguardada a ligação fundante e causal entre a totalidade (a natureza) e as partes; partes que, a princípio, não são apenas os homens, mas se há um conceito (real, na medida em que o conteúdo dessa formulação é o que o homem é e não o que deveria ser, e que as conveniências que determinam tais conteúdos são intrínsecas às partes envolvidas) de homem, que o compreenda dentro da infinita causalidade natural. Com Espinosa o homem retorna à natureza, mas por isso exatamente é possível haver um conhecimento verdadeiro da natureza *humana*. Conhecer verdadeiramente a natureza humana é conhecer o que é verdadeira e necessariamente útil para todos os homens. Precisamos entender, pois, porque a política se notabiliza por sua utilidade relativa aos desejos dos homens.

_

¹⁴¹ Leo Strauss...

Leo Strauss...

Nada de mais útil ao homem do que o homem

Não há nenhuma abertura na Ética para um bem que seja transcendente, todo o uso dessa noção encontra seu sentido dentro da obra quando relacionado à existência em ato de um indivíduo cuja essência é um esforço de auto-perseveração no ser. É uma tese que, em suas linhas mais gerais, já é delineada desde a primeira parte da obra, sempre, como não poderia deixar de ser, visto o caráter etiológico que deve ter a filosofia para Espinosa, resgatando pelo entendimento as causas que levam os homens a formarem as noções abstratas universais e finalistas que na maior parte do tempo regem suas vidas. Tal resgate, conforme se constrói e se desenvolve como argumentos deduzidos de sua concepção da natureza e deciframentos de lógicas finalistas, acaba por explicar ao mesmo tempo o porquê do entranhamento forte das noções de bem e mal no imaginário individual e coletivo e, pelo mesmo procedimento, a necessidade implícita (implícita na medida em que a imaginação não consegue perceber adequadamente as causas naturais que determinam as coisas a agir e a existir) na produção imaginária dessas noções, além de seus efeitos na vida social - a produção social não pode ser eficaz sem um "bem comum" que direcione as ações de cada um, e a principio, Espinosa o afirma, esse bem comum precisa ser aceito por todos, seja pelo medo que contém seja pela esperança que anima. 143

Bem e mal são, pois, em primeiro lugar, noções, ou seja, modos de pensar. ¹⁴⁴ O apêndice da primeira parte de *Ética* mostra como o cruzamento entre o desejo – enquanto consciência dos apetites e das ações que decorrem desses apetites – e a ignorância das causas é o terreno no qual se alimenta a superstição, acarretando uma inversão na ordem causal na qual a causa final – que, Espinosa o mostra, é o apetite humano como causa eficiente – é tomada como causa primeira. ¹⁴⁵ Não se trata de um mecanismo simples, de fácil compreensão e que pode ser superado imediatamente pelo desmantelamento da lógica finalista que perpassa a organização das coisas

Aceito em sentido fraco, ja que na maior parte dos casos trata-se de manter o respeito às leis pela eficiência que têm as paixoes no agir humano.

EIVPref.: "Quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que *modos de pensar ou noções* (*cogitandi modos seu notiones*), que formamos por compararmos as coisas entre si." Grifos nossos.

¹⁴⁵ EIAp. e EIVPref..

práticas pelos homens. Uma das teses mais interessantes de Espinosa surge, assim, no contexto da quarta parte da Ética, e se refere ao poder do conhecimento verdadeiro sobre as ações humanas, poder restrito, mesmo ineficiente se o conhecimento verdadeiro das coisas não se faz acompanhar por algo mais, cuja eficiência seja diretamente concreta. Mas é fundamental esclarecer: a Ética não demonstra a fraqueza e inutilidade do conhecimento; pelo contrário, é seu objeto demonstrar toda a força que o intelecto humano tem em gerir os afetos que se debatem entre si nos homens e que constituem sua fraqueza e sua servidão. O que queremos afirmar aqui é que se faz necessário definir o próprio conhecimento humano por suas causas próximas, já que assim se pode ter a medida exata de sua potência. Então, mais do que definir separadamente cada gênero de conhecimento por sua causa próxima e seu conteúdo objetivo, parece ser imprescindível reuni-los a partir de sua origem unitária, ou seja, compreendê-los em sua profundidade concreta que diz respeito ao apetite humano. Separou-os para reuni-los. Não para reuni-los e identificá-los, sim para compreendê-los no que de mais concreto constitui a natureza do indivíduo humano, seu desejo, seu esforço em perseverar na existência, ou seja, sua essência atual. Em outras palavras, como o conatus é uma atividade que está envolvida no que corpo e mente produzem na medida em que o indivíduo afeta outros e é afetado por outros, relaciona-se com as coisas que existem dentro e fora de si. Trata-se de compreender a força dos afetos do ponto de vista da unidade relacional que é o indivíduo, pois, apenas entendidas como relações as diferenças qualitativas que os afetos humanos guardam entre si têm um valor prático, realidade social.

Por isso o prefácio da quarta parte da *Ética* precisa retomar, agora sob outra perspectiva – já estabelecida a realidade do desejo humano e a maneira pela qual se constitui a coisa singular e o indivíduo – os temas apresentados e desenvolvidos no apêndice da primeira parte. Esperamos poder mostrar que a diferença qualitativa entre as paixões e as ações humanas se referem antes de tudo a uma unidade que, embora complexa – na verdade, *por ser* complexa -, não permite que se ponha frente a frente, como opostos, os gêneros de conhecimento, tanto como o agir e o padecer. Do ponto de vista político e, em geral, social, essa interpretação exige as determinações afetivas da vida política, as quais têm como objetivo distingui-las em sua qualidade e uni-las em sua realidade desejante; os afetos se relacionam entre si no indivíduo humano de tal forma que

todos seguem uma necessidade determinada pela causa eficiente¹⁴⁶,e, seja esta única e exclusivamente a essência do indivíduo (causalidade adequada) ou somente em parte (causalidade inadequada), a concepção espinosana da realidade individual fornece os elementos para a formação unitária e concursiva do campo político, o que em outros momentos faz referência à natureza do pacto sociabilizante, à natureza da obediência a esse pacto. A partir dessas considerações, os "vocábulos" (*vocabula*) bem e de mal ganham seus contornos éticos, ao mesmo tempo em que se desmontam (como se desmonta algo não porque é descartável, mas porque se quer entendê-lo por dentro) as suas noções imaginárias.

Ainda no prefácio da quarta parte, Espinosa discrimina dois usos dos conceitos de bom e de mau que se referem às diferenças entre o conhecimento inadequado e o conhecimento adequado: enquanto "modos de pensar" ou "noções", esses termos não remetem a nada de positivo nas coisas, ou seja, como noções cunhadas imaginativamente, dizem mais sobre o estado atual do corpo do que sobre a natureza real das coisas. Do que é afirmado sobre as noções de perfeito e imperfeito, que "mais por preconceito do que por um verdadeiro conhecimento delas, os homens adquiriram o hábito de chamar de perfeitas e de imperfeitas as coisas naturais" pode-se afirmar o mesmo sobre as noções de bom e de mau na medida em que, por ignorância de toda a conjuntura desejante do homem e relacional dos afetos, costuma-se atribuir às coisas as qualidades e afecções que nada mais são do que efeitos de uma certa relação das coisas entre si e com o desejo de cada um. Para complexões diferentes, efeitos diferentes: "a musica é boa para o melancólico; má para o aflito; nem boa, nem má, para o surdo." ¹⁴⁸

Mesmo assim, ou talvez se deva dizer, por essa razão mesma, é preciso manter o uso desses vocábulos; porém não sem deslocá-los do plano da inadequação para o plano do conhecimento certo. É necessário redefinir o bem e o mal. Esse deslocamento, contudo, não pode ser feito sem que sejam levantadas aparentes contradições. Ao se dirigir às noções que são criadas mais por preconceito do que por conhecimento verdadeiro, Espinosa identifica a adoção de "modelos" (*exemplaria*) – sempre ligados a uma concepção de natureza que produz as coisas tendo em vista um fim – que nada mais são do que ideias universais das coisas. Ao deslocar o

-

¹⁴⁶ EIVPref.: "Com efeito, não pertence à natureza de alguma coisa senão aquilo que se segue da necessidade da natureza de sua causa eficiente."

¹⁴⁷ EIVPref..

¹⁴⁸ Ibidem.

conceito de bom e mau, o próprio filósofo propõe a formação de um modelo (*exemplar*) da natureza humana que seja a referência nas avaliações a serem feitas a respeito da potência humana¹⁴⁹. O que permite o segundo tipo de modelo, se já sabemos que o conhecimento para Espinosa deve ser conhecimento do singular? O que garante que a formação de um novo modelo está isenta das faltas cognitivas do primeiro?

A princípio, o que não basta por si, a certeza. Assim, Espinosa redefine o bem e o mal: "Por bem compreenderei aquilo que sabemos, *com certeza* (*certo scimus*), nos ser útil." "Por mal compreenderei, por sua vez, aquilo que sabemos, *com certeza*, nos impedir que desfrutemos algum bem". A distinção entre o modelo que Espinosa desconfigura e o que propõe é imanente à distinção entre a ordem comum da natureza e a ordem necessária da natureza; e, por outro lado, se a definição de *conatus* não fosse estritamente positiva e atual, os critérios espinosanos para essa distinção se mostrariam sem fundamentos . A definição do bom pelo útil encontra a partir daí seu sentido e sua profundidade.

De outra forma, Espinosa, a partir do momento em que desenvolve o significado do útil, nos fornece dois campos distintos de atualização da natureza humana sem que seja preciso com isso estabelecer a exclusividade de um e de outro como única expressão do esforço de perseverança no ser do indivíduo. *Diferentes*, o campo da experiência e o campo do conhecimento verdadeiro expressam cada um por sua vez determinações relativas a esse esforço, e a quarta parte da *Ética* mostra em que medida existe uma única necessidade que determina, em suas múltiplas facetas, o apetite humano. De fato, nada é feito pelo ser humano que não tenha como causa seu apetite, toda finalidade pensável no agir humano é determinada por esse apetite, mesmo as determinações racionais. Na perspectiva da fundação da sociabilidade, há configurações desejantes que impõem certa necessidade de ação que demandam a união de potências em torno de um fim comum aos homens: fins e meios que levam a esses fins se dão na

EIVPref.: "Entretanto, mesmo assim, devemos ainda conservar esses vocábulos. Pois como desejamos formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo (*exempla*) da natureza humana, nos sera útil conservar esses vocábulos no sentido que mencionei."

¹⁵⁰ EIVDefs. 1 e 2, respectivamente. Grifos nossos.

prática humana sem que se possa pensá-los fora da esfera do afeto como uma *potência efetiva* que determina o agir humano.¹⁵¹

Os afetos passionais e os afetos racionais precisam ser entendidos como potências, sem o que a *práxis* social espinosana não faz sentido. A formação do campo social e político se dá por organizações especificas das paixões humanas (ou afetos comuns) individuais e coletivas, nas quais a razão pouco ou quase nada interfere, e o porquê disso pode ser captado, compreendido pela natureza do desejo humano. Estica, pelo fato de que o homem se insere em uma natureza como uma parte dela, tendo uma potência limitada de agir.

Três proposições, tomadas em conjunto (EIVP2 - 4), estabelecem a necessária passividade do homem e preparam as três seguintes em que se delineiam os parâmetros pelos quais a relação afetiva do homem com as coisas fora de si caracteriza uma relação entre forças que podem ser contrárias e discrepantes em potência. Anteriormente (ao se desenvolver como se deve entender a relação entre os diferentes modos da substância que constituem a individualidade humana, ou seja, como se dá a relação entre o corpo que expressa de maneira finita a potência do atributo extensão e a mente que expressa de maneira igualmente finita a potência do atributo pensamento), foi descartada a realidade de uma possível ação da mente sobre o corpo – um atributo não pode agir sobre o outro, embora não estivesse em nenhum momento implicado que essa distinção real significasse a existência de múltiplas substâncias; pelo contrário, todos os infinitos atributos de Deus não expressam senão uma potência una e única que produz todas as coisas da natureza. Aqui Espinosa nos explica como, então, os afetos expressam uma potência própria e, além disso – o que reforça sua originalidade – como apenas por uma certa potência afetiva contrária se pode controlar uma paixão. Assim, antes de entrar

-

¹⁵¹ EIVDef.7: "Por fim – isto é, aquilo por cuja causa fazemos alguma coisa – compreenderei o apetite (*Per finem, cuius causa aliquid facimus, appetitum intelligo*).

¹⁵² O objeto desta parte nao é, pois, o modo pelo qual certas configurações das paixões humanas efetivam a passagem ao politico, não ainda. Aqui, se quer entender por que a razão é na maioria das vezes "impotente" frente à força de certas paixões humanas; e, mais, quer-se entender também por quê, mesmo assim, estas podem se organizar de tal forma que se aproximem, às vezes mais, às vezes menos, do que a razão recomenda como verdadeiramente útil. A expressão mais relevante dessas "aproximações" é a conclusão de que na natureza nada é mais útil ao homem do que o próprio homem, o que a razão afirma e a experiência atesta (EIVP35esc...). Com isso, pode-se aprofundar melhor de que forma a atividade individual guarda em si uma imensa complexidade, porém nenhuma transitividade em relação à essência atual do indivíduo em suas expressões cognitivas, éticas e politicas. À frente, as relações entre o indivíduo, as leis da natureza e o direito natural poderão ser compreendidas de maneira mais clara quando assentadas em algumas das conclusões que aqui serão tiradas.

nos detalhes dessas seis proposições, é de extrema importância destacar o valor que tem a EIVP1; nela, a relação entre o falso e o verdadeiro elimina qualquer vestígio de uma inerente superioridade do verdadeiro sobre o falso no terreno da ética, e do intelecto sobre o corpo no que diz respeito às determinações do agir humano. A virtude humana se desembaraça das malhas do conhecimento verdadeiro *enquanto tal* e é ligada à força que o indivíduo tem em perseguir o que lhe é útil.

Escreve Espinosa: "Nada do que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro enquanto verdadeiro". ¹⁵³ O falso nada tem de positivo, a privação que o define diz respeito à percepção inadequada de uma ideia que, se referida a Deus, é completa, ou seja, verdadeira. Por isso, assim o demonstra Espinosa, o que tem de positivo a ideia falsa não pode ser suprimida por uma ideia verdadeira porque se cairia no absurdo de que uma ideia verdadeira pudesse excluir a si mesma. Vale lembrar que a imaginação, tomada em si, é uma virtude antes de tudo, e também uma afirmação que expressa a potência do indivíduo, mesmo que esta seja apenas parcialmente causa de um afeto. Não podemos deixar de imaginar que o sol está bem próximo de nós porque temos o conhecimento verdadeiro de sua distância, nossa estrutura física teria de ser outra: se, como veremos, o conhecimento do verdadeiro pode de certa forma determinar nossas ações, assim o é na medida em que ele é um afeto que tem determinada potência, não por se opor ao conhecimento imaginativo; um afeto vence o outro, e não necessariamente um afeto envolvido por uma ideia verdadeira vence um envolvido por uma ideia falsa, e ainda lemos no escólio desta proposição: "é verdade que acontece, quando erroneamente tememos algum mal, que o temor se desvanece quando ouvimos a noticia verdadeira (timor evanescat audito vero nuntio), mas, inversamente, também acontece, quando tememos algum mal que certamente virá, que o temor se desvanece quando ouvimos uma noticia falsa."

Qualquer relação entre os gêneros de conhecimento que pudera anteriormente por outras filosofias ser concebida como um conflito entre faculdades passa a ser travada no campo dos afetos, e mais propriamente nos conflitos e conjunções entre as potências desses afetos. As determinações relativas ao bem e ao mal passam a ser, então, também compreendidas na esfera do afeto como uma força que determina o desejo humano a agir, segundo o que lhe é mais ou menos útil, conforme a potência do indivíduo aumente ou diminua. O conhecimento do bem, a

_

¹⁵³ EIVP1: "Nihil, quod idea falsa positivum habet, tollitur praesentia veri, quatenus verum."

partir disso, é um afeto, mais especificamente o afeto de alegria que marca a passagem a uma potência superior, e o conhecimento do mal é o afeto de tristeza que marca, inversamente, a passagem da potência individual a um nível inferior, o que faz remissão direta às definições de bom e de mau (e por isso essa proposição, que não trata do conhecimento certo, pode usar as defs. 1 e 2 como referência) e à natureza da consciência, ou seja, da ideia da ideia:

EIVP8: O conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes.

Demonstração: Chamamos de bem e de mal aquilo que estimula ou refreia a conservação de nosso ser (pelas def. 1 e 2), isto é, aquilo que aumenta ou diminui, estimula ou refreia nossa potência de agir. Assim, é à medida que percebemos que uma coisa nos afeta de alegria ou de tristeza que nós a chamamos de boa ou de má. (...) Ora, essa ideia (a de alegria ou de tristeza) está unida ao afeto da mesma maneira que a mente está unida ao corpo, isto é, ela não se distingue efetivamente do próprio afeto, ou seja, não se distingue da ideia da afecção do corpo senão conceitualmente.

Para o conhecimento verdadeiro do bom e do mau, por sua vez, ¹⁵⁴ não valeria outra aplicação efetiva senão enquanto afeto ¹⁵⁵. Vê-se em que medida o bom e o mau podem ser mensurados: o conhecimento do que é verdadeiramente útil a um individuo tem como medida a potência da natureza humana – são afetos que provém de uma ideia adequada e são concebidos exclusivamente a partir da natureza humana ¹⁵⁶. É a potência da natureza humana – a potência do indivíduo humano enquanto conhece, pois toda essência é singular – que define a força e a

Pelo que tentamos desenvolver aqui, passamos, de certa forma abruptamente, ao estatuto afetivo do conhecimento do bem e do mal, salientando, antes de mais nada, que todo conhecimento, e a EIIP8 nos fornece a base disso, é afeto. Vale ressaltar que precisamos diferenciar qualitativamente o conhecimento do bem e do mal em sua forma mais espontânea, objeto da mesma EIIP8, do conhecimento certo que define o bem e o mal na primeiras definições da quarta parte, estas, apesar disso, referenciadas naquela.

EIVP14: "O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto (sed tantum quatenus ut affectus consideratur)."

¹⁵⁶ EIVP15Dem.

expansão do afeto, e mais propriamente define o afeto mesmo (EIIIDef2), não a verdade. Não se trata, pois, como mencionado acima, de identificar os gêneros de conhecimento (essa operação destruiria as bases de toda ética e filosofia política de Espinosa), porém demarcar o terreno no qual devem ser tratadas as especificidades de cada um no que concerne às determinações do agir humano, às variantes cognitivas e éticas que determinam práticas como a instituição e a conservação de um corpo político, e mais ainda a utilidade deste para o incremento da realidade individual.

Se retornamos rapidamente à pequena física da segunda parte de Ética em conjunção com a teoria de que corpo e a ideia desse corpo formam uma unidade, não podemos chegar a nenhuma ideia que não seja composta de outras ideias e que não seja constituída por uma relação determinada entre tais ideias componentes. O que é posto pelo axioma da quarta parte confere às ideias as mesmas condições naturais de um corpo (seguramente compreendidas sob o atributo do pensamento), sob as quais as relações de força entre as ideias ganham não apenas os contornos de uma teoria do conhecimento e vice-versa, mas mesmo de fundamentos políticos, já que se pode compreendê-las como expressões afetivas (os afetos são ideias) cujas proporções constituintes delineiam conflitos nos quais os mais fortes afetos exercem efetivamente sua potência sobre o agir dos indivíduos, sobre o desejo dos indivíduos, enquanto este é uma essência que é determinada a fazer algo por uma afecção qualquer. Se nos é permitido fazer um pequeno deslocamento dos termos jurídico-políticos de Espinosa, o direito natural de uma ideiaafeto se define por sua potência, se exerce enquanto potência – nesse esquema, muitas variantes entram em cena e desempenham papeis práticos até nas decisões mais coletivas que são tomadas; de fato, a ideia, que está longe de ser uma pintura muda numa tela, significa uma potência volitiva, um parti pris, sem que seja necessária a tais mecanismos a existência de uma vontade livre (excluída do sistema espinosano como fato e recolocada como uma ilusão comum à maioria dos homens). Qualquer ideia mais complexa pode, assim, ser compreendida a partir de uma ratio certa que a constitui, e que a caracteriza igualmente como um afeto alegre ou um afeto triste, e mais especificamente como um afeto determinante ou não do ponto de vista social e político; em outros termos, o que temos aqui são elementos que indicam de que forma se deve perceber a existência de proporções constitutivas de afetos que determinam a formação e a conservação de um corpo político.

Potências versus potências... em uma instância superior, essa realidade do "direito natural da ideia" nos lança mais a fundo na compreensão de que é impossível a transferência integral da potência individual, fundamenta a continuidade do direito natural no mundo civil, e fornece um estofo concreto a essa continuidade. Mas, principalmente, o verdadeiro conhecimento do bem localiza desde já um terreno no qual se desencadeia uma batalha da filosofia de Espinosa contra o pesadume característico da moral teológico-religiosa¹⁵⁷ e da superstição, - cujos efeitos perniciosos para a sociedade e para a liberdade individual são trabalhados extensamente no TTP – para a qual é continuo à sua doutrina "proclamar que é bom o que traz tristeza e mau o que traz alegria"¹⁵⁸. Nesse caso, o verdadeiro conhecimento do bem revela um engajamento contra uma certa inadequação a respeito dessa noção e de sua correlata, a de mal: uma certa inadequação, na medida em que o conhecimento difundido pela moral teológica e supersticiosa não é somente inadequado, mas estruturado, estrutura que o faz diferente de outras formas mais "espontâneas" de inadequação teórico-afetivas e da qual se seguem efeitos coativos mais homogêneos no tempo e no espaço¹⁵⁹ (a coação provinda da superstição e da teologia, a experiência histórica o mostra, às vezes acompanha, às vezes está ao lado e às vezes pode estar contra a coação propriamente civil que é exercida por uma soberania política na forma das leis civis e por meio dos afetos que em sua dimensão politica servem à manutenção da ordem social). Se pode chegar a ser eficaz afetivamente, o verdadeiro conhecimento do bem é unido necessariamente à alegria, que nunca pode ser má se "é regulada pelo verdadeiro principio de atender à nossa utilidade (quam nostrae utilitatis vera ratio moderatur), como prossegue o capitulo 31 do apêndice da quarta parte da Ética¹⁶⁰.

A religião é um conceito polissêmico na filosofia de Espinosa, por isso achamos por bem anexar, aqui, onde o tema ainda não recebe seu tratamento mais detalhado, à religião, o caráter teológico, até para já abrir espaço para a **verdadeira religião**, que é introduzida em sua nuances ainda na quarta parte da *Ética*.

¹⁵⁸ EIVAp.cap 31.

Henry Laux, no livro *Imagination et religion chez Spinoza – la potentia dans l'histoire*, Paris, J.Vrin, 1993, ps. 57-61, detalha o modo como essas estruturas de pensamento e de ação da teologia a fazem se diferenciar em sua efiáacia social dos pensamentos mais dispersos sobre entidades fictícias, realidades espirituais, etc.

A análise dos campos semânticos de tais conceitos é ao mesmo tempo uma sutil análise de alguns fundamentos de mecanismos ultracomplexos de divisão (exclusão) e dominação. A quarta parte da Ética descreve a transferência de autoridade do indivíduo que é "autor" - como é dado no prefácio - em sua singularidade para alguma outra instância que, seja política, teológica, educacional, etc, tem como compromisso estabelecer e impor nem tanto formas especificas de interpretação (um dos principais combates do TTP), mas coisas já interpretadas, tais quais as noções centrais dessa parte. O bem e o mal enquanto afetos passionais expressam sempre uma certa supressão da singularidade, a quase aniquilação da autoridade interpretativa do indivíduo, ao contrário do que possa parecer, que seja, que é no campo da passividade que o indivíduo (a partir da fórmula *ex suo ingenio*) mais determina o conteúdo de certas noções e conceitos. O fato é que é impossível que o indivíduo não determine em

Nessa relação de forças que se estabelece entre os afetos do e no indivíduo é preciso tomar em consideração as diversas causas externas que determinam o homem a agir. De forma mais geral, se a causa de um afeto que provém de uma ideia adequada, que "segue-se, portanto, em nós, enquanto agimos" (EIVP15Dem), deve ser a própria natureza humana tomada em si, aqueles afetos que nos atingem quando padecemos devem ter uma outra causa, que determina a força desses afetos ou pelo menos parte dela.

Mais especificamente, quando se diz "uma parte dela", quer-se ressaltar que neste caso o afeto é efeito de um encontro entre o indivíduo e algo exterior a ele, efeito de uma relação; efeito que pode ser benéfico ou nocivo a depender das relações de composição entre as essências envolvidas no encontro, ao "ajuste" que tais essências podem operar em si mesmas para que o que as constitui não perca a forma que as define – um corpo tem uma potência tal que dentro de certo espectro de relações pode se compor com outro sem que nada que o distingue e o faz um modo efetivo do ser sejam destruídos (a proporção entre o movimento e o repouso que as partes que o compõem, também corpos, comunicam entre si). Neste caso, as essências envolvidas no encontro são termos de comparação, a partir da qual se define propriamente a potência de um afeto que é uma paixão. Para um indivíduo, uma paixão que se segue de um encontro tem sua força definida pela potência da causa exterior comparada com sua própria potência; o afeto pode ser mais ou menos forte, o corpo pode ser mais ou menos marcado por uma determinada experiência, nada define a força de uma paixão senão a comparação 161 entre as essências envolvidas no encontro¹⁶². Uma paixão qualquer é boa ou má em relação a esse encontro, consequentemente tais noções hão de depender das disposições singulares de cada indivíduo envolvido por uma certa experiência, mesmo que ela seja similar para muitos, ou, quem sabe,

n

nada seus próprios juízos e que não guarde assim nenhuma autoridade interpretativa, mas na passividade ela pode ser tão mínima quanto o direito natural – definido como potência – no estado de natureza. Um texto de Marilena Chauí detalha como o tratamento dado à figura do *auctor* na quarta parte por Espinosa é uma reavaliação crítica das teorias metafísicas e jurídicas tradicionais: *Ser parte e ter parte: servidão e liberdade na Ética IV*, *in* Revista Discurso, 22, 1993, 63-122, especialmente as ps. 73-95.

¹⁶¹ É preciso prestar atenção aqui: essa comparação é a diferença efetiva entre as potências, não a ação da mente de comparar (como na formação dos entes de razão).

EIVP5: "A força e a expansão de uma paixão qualquer, assim como sua perseverança no existir, são definidas não pela potência com que nos esforçamos por perseverar no existir, mas pela potência, considerada em comparação com a nossa, da causa exterior". E o que pode encontrar um homem no meio do caminho? Totalmente imprevisível, a não ser que sua potência seja orientada a organizar a vida de tal maneira que os encontros se tornem mais controláveis, e os imprevistos mais contornáveis. Dois germes políticos nascem aqui: a potência do indivíduo aplicada na busca do que lhe é útil, e a união de potências individuais para que a busca de cada um se torne mais viável.

mesmo para todos: por exemplo, uma experiência marcada por alguma dor física profunda ou pela constatação da morte iminente tende a ser uma má experiência para todo e qualquer indivíduo (tende, pois exceções ainda são pensáveis), porém não com a mesma intensidade, ou seja, não se pode afirmar que a experiência foi a mesma diante de fatos (ou encontros) similares. Potências diferentes, experiências diferentes ¹⁶³.

Contudo, se pensamos por hipótese numa disposição bem primária das coisas pela natureza, as diferenças das disposições físicas¹⁶⁴ – e simultaneamente mentais – entre os homens não têm relevância a ponto de uma paixão como o medo da morte não ser dita universal. Em sua realidade de coisa singular, o homem necessariamente experiencia suas limitações nos mais diversos graus, e pode facilmente constatar que é impotente diante da natureza, que as coisas que encontra têm muitas vezes uma força que ultrapassa a sua consideravelmente¹⁶⁵. Do ponto de vista das noções comuns da razão, a força de um afeto depende da força da causa exterior em comparação com a nossa, isso implica que a primeira pode superar indefinidamente a segunda, ou, nas palavras do filósofo, "a força de uma paixão ou de um afeto pode superar as outras ações do homem, ou sua potência, de tal maneira que este afeto permanece, obstinadamente, nele fixado" (EIVP6).

E, de fato, Espinosa nos apresenta um quadro, na *Ética*, em suas terceira e quarta partes, de um homem que, embora tenha presente a si toda uma exterioridade – a qual fundamenta a realidade das paixões e que "sustenta" o homem em suas mais diversas necessidades práticas -, ela ainda se dá sem uma determinação exata das configurações que a orientam¹⁶⁶ ou que a definem em comparação com a potência do homem. Apenas com a instituição de uma configuração especificamente política as coisas exteriores são manejadas com uma eficácia organizadora relevante, entenda-se por isso, em relação ao útil, um sentido palpável coletivamente no que diz respeito às noções de bem e de mal, e, por continuidade de justo e de injusto. Para o momento, basta reter que toda a potência de um indivíduo é indefinidamente superada pelas causas exteriores – no momento oportuno se mostrará em que medida isso aponta

163 EIIIP51.

¹⁶⁴ Hobbes.

Não somente para se defender da morte e de outros perigos, também para manipular as coisas de uma tal forma que elas venham a se tornar um instrumento de dominação – de outros homens e da natureza que ele enxerga como estando fora e diante de si.

¹⁶⁶ Matheron, Individu... ps. 300 - 301

diferenças entre o estado de natureza e o estado civil e como essa diferença não é de natureza, senão de grau -, e que isso implica que qualquer independência do indivíduo que se possa conceber deve pressupor arranjos específicos, múltiplos, mas específicos – a noção de útil é determinante de tais arranjos.

Antes de tudo, arranjos passionais. Mas como isso ainda denota uma atividade organizada ou semiorganizada dos homens em vista de um fim mais complexo, é preciso que se estabeleçam as condições nas quais e pelas quais é requerido tal arranjo, que mais eficaz se mostra quanto mais o concurso entre os indivíduos singulares expressa uma maior potência em função das conveniências e contrariedades entre as naturezas.

Desde que define o que é um modo da substância, Espinosa inicia um processo de demonstrações que criam um liame ontológico e lógico necessário e imanente entre as afecções da substância e a própria substância infinita: aquelas, como foi visto, não podem ser nem ser concebidas por si, apenas em outra coisa. Daí a expressão modal da potência infinita da substância ser uma expressão finita – cuja força de existir não pode ser dada, em sua realidade concreta, isoladamente. O ser humano, assim, é uma parte da natureza, a EIVP2 sintetiza as condições da passividade humana ligando-a a esse fator: se somos causa parcial de algo, padecemos (referência à EIIIDef.2) e, ao padecermos, o algo que surge em nós não pode ser compreendido pelas leis exclusivas de nossa natureza. "Padecemos à medida que somos uma parte da natureza (Nos eatenus patimur, quatenus naturae sumus pars), parte que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais". Pois bem, a Ética já explicitara anteriormente essa condição inescapável das coisas singulares e, na medida em que um homem é uma coisa singular, a passagem dessa condição geral dos modos à condição dos homens se faz naturalmente, quase sem novidades. Todo o esforço de perseverar no existir do homem, sua essência, sua força, não pode ser concebido sem que as coisas exteriores sejam levadas em conta¹⁶⁷. O fato, por si, patente, leva, contudo, a um desdobramento cujas consequências são fundamentais para o campo político: as coisas se dão na natureza de uma tal forma que não é possível ao homem, por sua única potência, afirmar continuamente sua existência, ou seja, durar,

_

¹⁶⁷ A demonstração de EIVP3 ("A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores") se apoia na evidência do único axioma da quarta parte: "Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída".

a não ser por meio de processos cujos resultados, se incertos do ponto de vista da finalidade – a mente humana não pode ter ideia clara da duração das coisas – são necessários do ponto de vista de sua eficiência. Em outras palavras, a experiência já mostra aos homens que a natureza não é disposta a seu bel-prazer (os entroncamentos imaginários da superstição, por um lado, e da política, por outro, expressam em graus diferentes essa constatação, porque por mais que o homem possa se ver como fim da natureza, os fatos revelam desníveis significativos nesta ordem, o que leva aos artifícios supersticiosos e aos arranjos políticos) e que a busca pelo que lhe é útil é constantemente entravada pela disposição das coisas fora de si.

Se fossem estritamente guiados pela razão, os homens conceberiam isso na mesma ordem em que é exposta a demonstração da EIVP4¹⁶⁸: sabendo que enquanto coisa singular o homem é uma potência que é parte da potência infinita de Deus, deduziria imediatamente que é uma parte da natureza. Que, se não fosse assim, o homem não pereceria, pois não sofreria outra mudança senão aquelas que podem ser explicadas por sua natureza; ao contrário, existiria sempre, ou por uma causa finita, ou por uma causa infinita; se por sua potência finita, o homem teria controle total sobre a causalidade exterior que lhe afeta, hipótese cujo conteúdo seria de um absurdo patente. Se por uma potência infinita, a que determina a existência de todas as coisas singulares e suas ações, ela explicaria toda a ordem da natureza enquanto afetada pela ideia de algum homem (*alicuius hominis*), o que tornaria infinito o homem, outro absurdo patente. Assim, a consequência, "que o homem está sempre, necessariamente, submetido às paixões, que segue a ordem comum da natureza, que a obedece e que, tanto quanto o exige a natureza das coisas, a ela se adapta" seria percebida em toda a sua necessidade... por todos os homens.

A situação não poderia ser mais paradoxal. Não apenas porque os fatos atestam o quanto a razão é restrita em seu uso pelos homens – ainda mais se tomados no estado de natureza -, mas principalmente porque a razão se revelaria em si mesma falsa. Embora ela não postule, aqui, diretamente, os limites de sua potência, ela demonstra os limites dos homens em relação a seu uso, ou, mais propriamente, a inconstante potência da razão na vida dos homens. A razão

^{168 &}quot;Não pode ocorrer que o homem não seja uma parte da natureza, e que não possa sofrer outras mudanças que não aquelas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio de sua própria natureza e das quais é causa adequada". Por isso, ao cabo, os homens guiados pela razão sabem que não podem existir sozinhos.

¹⁶⁹ EIVP4cor: "Hinc sequitur, hominem necessario passionibus esse semprer obnoxium, communemque naturae ordinem sequi et eidem parere, seseque eidem, quantum rerum natura exigit, accomodare".

postula, indiretamente, sua impotência quando se trata de os homens organizarem sua vida; ainda mais indiretamente, a razão postula, aqui, a necessidade do campo político¹⁷⁰.

De certa forma, ainda não passam de indícios tais postulados, pois ainda são abstratos frente ao que a potência humana *pode*, mesmo se guiada em sua grande parte pelas paixões. Se indiretamente a razão postula enunciados negativos (seus limites e os limites da potência humana como um todo), positivamente ela fornece preceitos que apontam o que é verdadeiramente útil ao homem, e por verdadeiramente útil deve-se entender aquilo que *necessariamente* favorece o esforço do homem em perseverar na existência. Daqui em diante, aos poucos se tornará mais clara a unidade da potência humana, ou, para dizer o mesmo em outros termos, a unidade *da realidade do indivíduo* em suas instâncias mais concretas. Quando se mostrar que essa unidade regula o teor imanente da passagem do direito natural ao direito civil (a continuidade real do primeiro no segundo), ela estará quase plena em seu sentido.

Dai a relevância de que os preceitos da razão – dentre eles o de que nada é mais útil ao homem do que o homem – fossem precedidos pela certeza de que tais preceitos são validos apenas se tomados como afetos, cujos regulamentos são a expressão da própria atividade que é o *conatus* enquanto essência atual do homem. Desse ponto de vista, saber o que a razão postula é simultaneamente compreender o quão necessariamente as paixões intervêm na prática humana, o quanto elas são potentes, e em que medida essa potência pode concorrer com a potência humana no esforço que esta realiza na busca daquilo que é verdadeiramente útil ao homem.

O útil próprio

Ora, tanto a experiência como a razão mostram que, isoladamente, o homem pouco pode quando se trata de preservar sua existência, o que reflete uma miríade de variáveis – muitas delas

Para tratar do assunto, Pierre Macherey escreve assim: « Que l'homme soit voué à la servitude est une probabilité statistique, non une necéssité rationelle, et c'est précisement dans l'écart qui sépare la prémière de la seconde que l'entreprise éthique se donne un champ d'intervention ». Introduction à l'Etique de Spinoza, La quatrième partie, PUF, 1997, p. 72. As ideias racionais, com efeito, se definem pela potência do individuo e não podem ser diretamente assimiladas a seus limites, necessários, porém não essenciais e definidores do esforço de perseverança no existir, como vemos na terceira parte da Ética.

incógnitas – na consecução do útil. Espinosa sabe, porém, que a identificação do bem com o útil ainda é insuficiente à radicalidade de sua filosofia, pois não leva a termo os deslocamentos que se mostram mais relevantes em relação aos conceitos ligados à ética e à moral. É preciso demonstrar que sempre a busca pelo útil é uma busca pelo útil *próprio*, não somente pelo que se observa na experiência com os homens tomados em suas paixões mais cruas, mas pelo que se pode apreender pela razão.

Um primeiro deslocamento fundamental é definir a virtude por essa potência humana em perseguir o que lhe é útil. Essa potência não é nada senão a própria realidade do individuo 171 - o fato de Espinosa pôr em uma sequência imediata os preceitos da razão (*rationis praecepta*) e os fundamentos da virtude poderia levar a pensar que estes encontram naqueles os meios de sua realização, o que acabaria por reduzir a razão e seus ditames a instrumentos mediadores cujo uso implicaria alguma finalidade exterior a essa realidade. Por isso é necessário *identificar* a virtude ao esforço do indivíduo em conservar o seu ser, isto é, sua potência, e – segundo deslocamento, complementar ao primeiro – afastar qualquer finalidade extrínseca a esse esforço/virtude que define a existência em ato do indivíduo. E se a razão humana não pode cumprir o papel de simples mediadora (abaixo vamos ver como o agir virtuoso que se define pela compreensão adequada constitui uma outra espécie de relação que não a relação meio-fim) até a virtude, esta igualmente não pode ser mediadora entre a realidade humana e sua felicidade, ou seja, entre a essência do homem e sua ótima realização. A virtude, assim, não deve ser concebida estática e normativamente, mas como um movimento, a principio, flutuante e atual da potência humana 172, ou melhor, como atividade, não como algo exterior à atividade.

_

¹⁷¹ EIVPref.: "Com efeito, deve-se, sobretudo, observar que, quando alguém passa de uma perfeição (perfectionem transire) menor para uma maior, ou faz a passagem contrária, não quero dizer que de uma essência ou forma se transforme em outra... . Quero dizer, em vez disso, que é a sua potência de agir, enquanto compreendida como sua própria natureza, que nós concebemos como tendo aumentado ou diminuído. Finalmente, por perfeição em geral compreenderei, como disse, a realidade, isto é, a essência de uma coisa qualquer, enquanto existe e opera de uma maneira definida...".

Com efeito, diz a EIVP20, "quanto mais (quo magis) cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais (eo magis) é dotado de virtude; e, inversamente, à medida que cada um se descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente". A EIVP23, que afirma que age por virtude o homem que é determinado a fazer algo enquanto tem ideias adequadas, não pode prescindir do termo "absoluto" (absolute), sob o risco de fazer da razão igualmente algo normativo e estático, fora da expressão ativa do conatus. A questão é que apenas as ideias adequadas se explicam exclusivamente (solam) pela natureza humana, definidora da virtude. O indivíduo é uma atividade, a virtude e os preceitos da razão sendo completamente imanentes a essa realidade.

O mesmo movimento argumentativo mostra que a virtude humana não pode ser definida pelo intelecto; é *próprio* da virtude que os atos virtuosos decorram de ideias adequadas, mas como vimos não é isso que a define. Por outro lado, ao excluir do campo conceitual do apetite humano a finalidade (o que resta são finalidades imaginadas pelos homens), Espinosa desliga a liberdade da vontade humana e a virtude. Já no apêndice à primeira parte Espinosa extrai da "soma" da ignorância das causas com a busca universal pelo que é útil a crença que se tem comumente na liberdade da vontade. Ora, a vontade é um modo finito, é determinada, tanto quanto qualquer outro modo finito, por um outro modo finito, e assim ao infinito, o que torna "falso" o que afirma Descartes "sobre a vontade e sua liberdade" principalmente, no que concerne à virtude humana e ao papel fundante que o livre-arbítrio desempenha na filosofia moral do filósofo francês.

De fato, para Descartes, a virtude humana se define pelo bom uso do livre-arbítrio – o que alia a uma disposição interior de bem usá-lo um conhecimento certo do que é bom, determinando assim as formas pelas quais o homem considera sua relação com as coisas e pessoas e consigo mesmo¹⁷⁴. A partir da metafisica das faculdades da alma humana, o conceber o útil e afirmar o útil são atribuídos a distintas faculdades, que, claro, são modalidades de uma alma única, mas que por isso mesmo remete a uma relação entre tais modalidades que determinam o agir humano justo pela indeterminação da vontade humana¹⁷⁵. Se da natureza física toda finalidade é excluída e substituída por um mecanismo causal inflexível que segue suas leis, a finalidade é reintroduzida na esfera espiritual, não sendo possível conceber uma tal liberdade da vontade como fundamento da virtude senão pressupondo uma finalidade moral que

EVPref. Esta discussão assenta os fundamentos pelos quais o homem pode conseguir gerenciar suas paixões, e, mesmo, "organizá-las" de tal forma que a busca pelo útil seja o mínimo possível entravada pelas diversificadas variações mundanas e individuais. Descartes reconhece a necessidade, muitas vezes, de uma boa orientação para a atividade virtuosa, orientação que passa pelas instituições sociais.

Art. 152: « Et parce que l'une des principales parties de la sagesse est de savoir en quelle façon et pour quelle cause chacun se doit estimer ou mépriser... je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés... » e Art. 153: « Ainsi je crois que la vraie générosité... consiste seulement, partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne, que cette libre disposition de ses volontés...; et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu ». Les passions de l'âme, Gallimard, Paris, 1988.

G. Rodis-Lewis, La morale de Descartes, PUF, Paris, 1957, p. 84: « Or cette valeur suprême du libre-arbitre, sommet de la morale cartésienne, s'enracine dans la méthaphysique que découvre la liberté dès le premier acte de la pensée, et se traduit chez l'homme avec une chaleur vécue qui unit intimement passion et vertu ».

deve determinar essa vontade segundo as ideias mais claras que o intelecto pode ter (poder-se-ia até pôr igualmente determinações advindas da fé na revelação, mas Descartes sabe que mesmo sem elas o intelecto pode conhecer a ordem com que Deus arranjou as coisas, e mesmo que não possa conhecer absolutamente seus intentos, pode conhecer clara e distintamente sua natureza, que é bondosa e justa)¹⁷⁶.

A virtude tem propriedades semelhantes para Descartes e Espinosa – assim como para grande parte da tradição filosófica -, a principal sendo que ela implica o gerenciamento das paixões, porém as discrepâncias de fundo semântico – consequências de contraposições metafisicas indissolúveis entre os dois filósofos – acarretam discrepâncias fundamentais no que se pode compreender por utilidade e na forma como esta se relaciona diretamente com as ações e intelecções do indivíduo. Dois níveis de distinções relacionam, pois, as duas concepções sobre o útil e a virtude – a de Descartes e a de Espinosa – como extremamente opostas: num primeiro, se pensamos apenas na natureza do agir virtuoso, Descartes distingue modalmente o intelecto e a vontade, com o que pode estabelecer para a virtude uma relação de equilíbrio entre as atividades de uma e de outra (as bases metafisicas desse equilíbrio são postas na Quarta meditação), repondo a cada instante a livre resolução da vontade como o peso médio que permite o equilíbrio; enquanto para Espinosa tal distinção deve ser recolocada em outros termos – termos que indicam que a verdade das coisas é completamente outra -, já que intelecto e vontade são a mesma coisa, mais especificamente, intelecção e volição se identificam com a própria ideia: se podemos pensar em Descartes uma fluctuatio animi ela deve (não apenas, mas imprescindivelmente) pressupor um desequilíbrio entre tais faculdades (é no segundo nível das distinções que realmente transparecem as causas das flutuações), ao passo que para Espinosa ela se gera e se desenvolve pela distinção modal entre duas ideias cujas realidades objetivas são opostas (implicando contrariedade de natureza) tendo em vista a proporção constituinte da ideia mais complexa que é a mente humana.

No segundo nível, que inclui a natureza da virtude só que de forma mais concreta (pois relacionada ao útil na vida do homem passional), a distinção que opera na filosofia cartesiana é a substancial entre a alma e o corpo – os bens relativos ao corpo sendo de um gênero, os bens

¹⁷⁶ É importante, não no sentido da bondade e da justiça divinas mas dos fatores que impulsionam o homem a procurar fazer o bem a outrem na medida em que explanam a real e necessária utilidade que os homens compartilham entre si, a carta de 6 de outubro de 1645 à princesa Elisabeth.

relativo à alma sendo de outro, para os quais vale a hierarquia pela qual a alma é mais nobre que o corpo e as emoções interiores que surgem da só atividade da alma¹⁷⁷ são mais nobres que as paixões ocasionadas pelos encontros entre os indivíduos (e nesse nível podemos conceber oposições presentes à e na alma que determinam uma possível irresolução). Bem, mais uma vez, para Espinosa não há a possibilidade de tal distinção (só há uma substância que é infinita, pelo que todas as essências singulares não envolvem a substancialidade, EIIP10) e a mente e o corpo não apenas não constituem duas substâncias distintas como mesmo se concebidos pela diversidade dos atributos não podem ser escalonados em nenhuma espécie de hierarquia. Assim, pela mesma razão que faz com que se o corpo padece, a mente padeça simultaneamente, o que é um bem para o corpo, é igualmente um bem para a mente, e, inversamente, o que é um mal para o corpo, é um mal para a mente, mesmo que seus conteúdos devam ser expressos de maneira diversa porquanto se trata de dois atributos diversos – o corpo não pensa e a mente não é afetada por outros corpos. A quarta parte da Ética determina tais conteúdos e os relaciona justamente na medida em que esses bens e esses males remetem diretamente a uma potência única que é a de um indivíduo. Essas considerações nos fornecem o encaixe certo para que os preceitos da razão, em sua coligação necessária com a utilidade humana, possam ser percebidos em sua inteira imanência à potência única que é o *conatus* e suas determinações afetivas ¹⁷⁸.

Para Espinosa, o que era definido por Descartes pelo bom uso do livre-arbítrio e a constante resolução de fazê-lo é atrelado agora à potência/realidade do indivíduo, o que supõe igualmente exercício e hábito¹⁷⁹, mas que passa por uma necessidade incontornável da natureza humana. É, como vimos, essa necessidade que determina a vontade humana na medida em que ela não é senão uma ideia singular que expressa a essência do atributo pensamento. Nesse sentido é que se pode dizer que Espinosa desloca radicalmente a força humana e seu agir para o campo dos conflitos e concursos afetivos, uma vez que não é viável compreender a potência

¹⁷⁷ Isso não quer dizer que para Descartes a generosidade, chave da todas as virtudes, não possa ser ao mesmo tempo uma paixão, pois pode-se muito bem conceber movimentos dos espíritos que fortalecem as emoções interiores, detalhe que Descartes sabe que não existe na escolástica, na qual geralmente a generosidade não é uma paixão.

Ou seja, a partir dessa estruturação das coisas, podemos pressentir, primeiro, em que medida a busca natural pelo útil próprio é uma causa eficiente necessária da sociabilidade e da política, e, depois disso, em que medida as leis que regram as atividades da razão humana não definem o direito natural, pois que "a Natureza de modo algum está submetida às leis da razão humana que tendem unicamente à verdadeira utilidade e à conservação dos homens" TP, II, 8, grifos nossos.

¹⁷⁹ Cf. em Descartes sua carta à princesa Elisabeth de 15 de setembro de 1645.

humana em gerir seus afetos a partir da relação (seja qual for) entre faculdades ou substâncias distintas¹⁸⁰.

Sigamos, então, a apresentação breve que Espinosa faz dos preceitos da razão no escólio de EIVP18, o que nos serve igualmente de entrada para os pontos mais decisivos relacionados à utilidade e à (im)potência humana em discerni-la e usufruí-la; antes de tudo, devemos lembrar que o útil está posto como um termo que ressalta a conveniência dos encontros entre potências, sua determinação segue as variações às quais está sujeito o indivíduo em sua inserção no mundo. A razão, dada a universalidade de seu conteúdo – ideias que representam relações necessárias entre as partes componentes de um todo, ou mesmo do todo com suas partes – vem acrescentar, em sua apreensão necessária das coisas, justo a necessidade com que o útil pode se apresentar: *a razão conhece o que é verdadeiramente útil ao homem*, ou seja, o bem que não depende da configuração singular que expressa a determinação de cada individuo em sua atividade atual.

"Como a razão não exige nada que seja contra a natureza, ela exige pois que cada qual se ame a si próprio; que busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que efetivamente conduza o homem a uma maior perfeição, e, mais geralmente, que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser". Espinosa não poderia ser mais geral, e como ele mesmo reconhece, ainda não cabe aqui o detalhamento que apenas o encadeamento das demonstrações geométricas pode dar conta.

Não deixa de ser notável que sempre se faz necessário ressaltar que a razão prescreve a busca pelo que é efetivamente útil (*revera utile*), fato que não poderia se revestir de outra forma visto que é dos fundamentos próprios da razão conhecer as coisa sob uma certa perspectiva de

Assim, desencarnada de toda boa-disposição moral e por consequência finalista, a virtude pode ser diretamente relacionada com a realidade do indivíduo e nela encontra sua reserva de conteúdo político, o que deixa de lado se a virtude por excelência deve ser primariamente moral (perspectiva na qual se encaixam, com suas variações próprias a cada uma de suas filosofias, Platão, Plotino, Santo Agostinho, São Tomas de Aquino – o que acaba por definir a partir disso o caráter devido de um governante) ou política (onde entram, dentre outros, Aristóteles, Cícero, Montesquieu...), já que agora se constitui um novo plano; e mesmo em relação ao conhecimento, o saber verdadeiro do bem é conhecimento do útil próprio: a multiplicidade simultânea aventada em EIVP38 e a manutenção da proporção que distingue uma realidade individual, objeto da proposição seguinte, indicam na mente a sua própria virtude, a compreensão adequada das coisas. Sobre essa divisão na filosofia política grega (clássica), cf. Strauss, *Droit naturel et histoire*, p.116.

EIVP18esc. "Cum ratio nihil contra Naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque seipsum amet, suum utile, quod revera utile est, quaerat, et id omne, quod hominem ad majorem perfectionem revera ducit, appetat, et absolute, ut unusquisque suum esse, quantum in se est, conservare conetur".

eternidade (sub quadam aeternitatis specie percipere, EIIP44esc.2), sendo necessariamente adequadas as ideias das coisas que o corpo humano e os corpos exteriores têm de comum (EIIP39). Por si, a utilidade que é unida ao aumento inadequado da potência humana não indica necessariamente um desejo pelo verdadeiramente útil (ele pode ser excessivo, EIVP61, pode ser restrito a uma parte do corpo e não levar em conta a realidade completa do indivíduo, EIVP62), e antes se referem ao campo das utilidades/bens que seguem da ordem comum da natureza e estão sujeitos a apreciações próprias do ingenium individual, constituindo bens que não podem ser usufruídos por todos pela limitação de sua utilidade a um determinado complexo psicofísico e podem mesmo ser objeto de discórdia entre os homens. As discórdias existem, os conflitos se sucedem uns aos outros, a faticidade disso apenas confirmando as observações feitas de que os afetos passivos têm na vida humana – individual e coletiva – um poder que muitas vezes vai além da possibilidade de domínio que o homem pode exercer sobre si próprio e sobre o que o circunda. A necessidade ontológica da realidade é una e única – deriva da, ou melhor, expressa a potência infinita da substância -, contudo se expressa em diferentes ordens quando se trata da potência especificamente singular das coisas finitas, o que não deixa de ser uma marca constituinte da singularidade de cada um na vida concreta. Pois "cada um (unusquisque) necessariamente apetece ou rejeita (appetit vel aversatur), pelas leis de sua natureza, aquilo que julga ser bom ou mau"182, o que a principio nos aponta a multiplicidade infinita pela qual a necessidade única da natureza se determina em "necessidades modais" que podem unir mas podem – quem sabe mais facilmente – separar os homens entre si e, num movimento contínuo que supõe a utilidade dos homens entre si, separar cada um cada vez mais de sua própria realidade, enquanto distancia o indivíduo do que lhe é verdadeiramente útil. A virtude humana, embora só tenha realidade no exercício individual (e pode-se pensar na virtude coletiva de um corpo social tomado como um indivíduo) de sua realidade própria, se traduz coletivamente através de um eixo comum de significação do que é o bem (do mesmo modo que, cognitivamente, há noções comuns que estão presentes em todas as mentes humanas), a política podendo e "devendo", dentro dessas considerações ainda gerais sobre o bem comum, ser o campo no qual se pratica um esforço coletivo (esforço de equilíbrio, o que não pode ocorrer sem um "nivelamento" das potências individuais que se dá com o direito civil) de se aproximar cada vez mais do que dita a razão.

¹⁸² EIVP19.

O que nunca deixa de ser um processo, no qual toda a finalidade pode ser enganadora e todo fim uma estagnação. "Agir absolutamente por virtude" (ex virtute absolute agere)... Espinosa apenas pode lançar a proposição que sintetiza sua expressão 183 porque já nos mostrou com extremo cuidado as falácias contidas na compreensão de que a vontade humana é indeterminada e que o agir que dela se segue é mais virtuoso à medida que esse espaço de indeterminação é "preenchido" com o conhecimento claro e distinto das coisas. O que temos, pois, em face a esse processo que não pode ser circunscrito em nenhuma teleologia e determinado por nenhuma liberdade que não seja imanente à potência finita e determinada do homem, é a própria identificação entre agir, viver e conservar o seu ser sob a condução da razão, pois que se trata antes de tudo de um modo pelo qual o homem pode afirmar sua existência – do ponto de vista afetivo, produzir afetos a partir de sua própria natureza e, o que é mais interessante, afetos cuja natureza aponta direta e especificamente para o próprio agente. Imanência levada a termo, enquanto a finalidade ética desse agir não se "descola" em momento algum da realidade mesma do indivíduo que age¹⁸⁴, além de fundamentar em termos práticos o que é a concordância (convenientia) e em que medida ela se faz valer para o corpo e para a mente humanos. Numa palavra, não sendo a ética e a política espinosanas normativas, é evidente que os ditames da razão não são "ditames" no sentido de um comando externo, mas simplesmente a exposição daquilo que naturalmente somos e naturalmente podemos quando guiados pelo conhecimento certo do bom e do mau. A razão não decreta o que devemos ser, mas explicita o que somos. O exercício da virtude enquanto processo, em suas ressonâncias epistêmicas, por outro lado, requer do indivíduo a compreensão da própria parcialidade com que se expressa a experiência dos encontros, na medida em que estes são inevitáveis e, além disso, fundamentais para a conservação do indivíduo. O De potentia intellectus seu de libertate humana

EIVP24: "Agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas têm o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o principio de buscar o que é útil para si próprio".

Embora não estejamos em desacordo com o qualificação que designa tal teoria como egoísta, como Matheron o faz principalmente em referência às bases teóricas que determinam a teoria do direito natural de Espinosa, cremos que a realidade imanente desse processo secundariza as noções de egoismo e altruísmo em prol da necessidade envolvida na compreensão adequada ou mesmo inadequada do que é o útil próprio e da profundidade que essa realidade atinge em termos de coletividade. Aqui encontramos o que para nós é um dos principais diferenciais entre o que é uma ética e uma moral. Conferir, dentre outras passagens que têm o mesmo teor, o artigo 156 de *As paixões da alma* de Descartes e a carta escrita para Elisabeth em 6 de outubro de 1645, onde o filósofo francês afirma que o generoso despreza o bem próprio em prol do bem alheio. Quando trabalharmos os afetos ativos, logo adiante, se tornará claro que o bem próprio da razão implica necessariamente a saúde comum.

procura justamente ressaltar a dinâmica de transição de toda paixão em uma ação, processo gradual e necessário do ponto de vista da liberação humana de seus entraves passionais: nunca plenamente realizado, pois que o homem nunca deixa de ser parte da natureza, ele marca antes de tudo uma mudança na relação que tem o indivíduo com as coisas fora de si simultânea à assunção (para usar um termo exterior à filosofia de Espinosa), por sua vez adequada, de que certos elementos exteriores vêm compor com nossa essência e que muitas vezes são indispensáveis para a melhor manutenção de nossa potência. Citamos novamente o escólio de EIVP18:

Segue-se, ainda, pelo post. 4 da P.2, que é totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser (*ut nihil extra nos indigeamus ad nostrum esse conservandum*), e que vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca (*nullum commercium*) com as coisas que estão fora de nós. Se, além disso, levamos em consideração nossa mente, certamente o nosso intelecto seria mais imperfeito se a mente existisse sozinha e não compreendesse nada além dela própria. Existem, pois, muitas coisas, fora de nós, que nos são úteis e que, por isso, devem ser apetecidas. Dentre elas não se pode cogitar nenhuma outra melhor do que aquelas que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza (*quam ea quae cum nostra natura prorsus conveniunt*).

A experiência, nesse contexto, é um campo que pode favorecer a produção das noções comuns, marcando o homem positivamente pelos encontros que favorecem sua potência de agir. Se algumas coisas fora de nós devem ser apetecidas, não há como saber quais a não ser experimentando-as, realizando um comércio com elas – a ideia da ideia tem com a ideia (ou a mente) a mesma relação que a ideia (a mente) com o corpo (EIIP21), e os afetos que indicam o estado de nosso corpo mais do que a verdade do que esta fora de nós, quando bons, podem *apontar* para uma necessidade que, ela sim, já respeita às conveniências necessárias que nosso corpo e nossa mente possuem com tais coisas. Em outras palavras, a experiência comum dos

homens já revela uma potência pela qual são indicados os meios mais apropriados de conservação do ser - consecução do útil próprio (ou seja, como dissemos, os ditames da razão nada mais são do que a explicitação de nosso conhecimento certo do útil e do nocivo; indicação, portanto, e não comando externo). É em meio a esse processo experiencial que o campo político caracteriza configurações que respeitam diretamente à conveniência entre os homens. Contudo, mesmo que não possa ser entendida sem referência a uma multiplicidade que complexifica e dinamiza seu campo de ação, a experiência não toma contato com as relações de conveniência senão por meio de seus efeitos sentidos no corpo e na mente dos homens, o que não implica, no registro do imaginário, nenhuma necessidade, ao contrário, acaba por fazer existir no mundo prático a contingência¹⁸⁵. Por outro lado, o registro racional da atividade humana não pode se desvincular desse processo e quedar suspenso no ar estabelecendo verdades que indicam meios apropriados de conservação: a potência do conatus é una e sempre afirmativa, toda a compreensão que dela se segue é imanente a uma realidade atual do indivíduo em sua convivência com o múltiplo. Assim, é de extrema importância a precisão dos termos de que Espinosa faz uso ao demonstrar a relação entre conhecimento racional, conveniência e utilidade; por um lado, as contrariedades afetivas entre os homens guiados por suas paixões parecem se relacionar de maneira dicotômica com a necessária conveniência entre os homens que vivem sob a condução da razão, porém, por outro, essa dicotomia não se mostra suficientemente esclarecedora quando se trata de fazer do conhecimento racional um modo que expressa uma determinada potência do indivíduo. A razão é um esforço, não uma estrutura fixa.

Esforço de compreender cada vez mais coisas adequadamente e assim perceber de maneira adequada as conveniências. "Tudo aquilo pelo qual nós nos esforçamos, diz EIVP26, em virtude da razão, não é senão compreender; e a mente, à medida que utiliza a razão, não julga ser-lhe útil senão aquilo que conduz ao compreender". E não existe outro fundamento, para a mente, da virtude, que não seja esse esforço para compreender as coisas. O que caracteriza a expressão racional da potência humana é justamente que ela não necessita de nenhuma

Neste sentido a experiência não pode constituir uma ciência, tendo em vista seu *modus operandi*, e mesmo o hábito, cuja força prática pode fundar e fortalecer as instituições civis, não pode ser o inicio e fundamento da ciência, como fará dele mais tarde David Hume.

[&]quot;Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est quam intelligere; nec mens quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse iudicat nisi id quod ad intelligendum conducit".

intervenção externa - nenhum constrangimento ou estimulo externo enquanto age - para reconhecer a verdadeira conveniência daquilo que é útil à natureza humana.

E é por essa potência, a racional, que o homem consegue apreender adequadamente as coisas (EIIP40, à qual remete EIVP27), o bem verdadeiro sendo aquilo que conduz efetivamente (revera) ao conhecimento, e, correlativamente, sendo mau tudo aquilo que entrava essa potência em seu esforço pelo conhecimento. A mente não pode se restringir, dentro desse processo imanente de conhecimento que define a virtude, a um único objeto ou mesmo a poucos: se o bem supremo da mente é conhecer a Deus¹⁸⁷, assim o é na medida em que esse conhecimento é fundamental para que se entenda o melhor possível todas as coisas da natureza em suas relações fundamentais, já que Deus é a causa de todas as coisas e sem ele nada pode ser nem ser concebido. A medida de nosso conhecimento adequado não se dá, pois, pela positivação de nossos limites enquanto seres modais, singulares, finitos – os limites de nossa realidade não são constitutivos de nossa potência 188, conhecer a Deus é conhecer a potência própria como uma expressão necessária que tem Deus como causa, além de compreender que, sim, são necessárias as relações estabelecidas entre nosso ser e as coisas fora de nós. Em outras palavras, a apreensão racional das coisas tem a importância que tem do ponto de vista do reconhecimento do que constitui os conceitos de bem e de mal justamente porque nos dá a conhecer relações. Ao fim, isso nos faz inevitavelmente admitir nossos limites, a superior potência da natureza em comparação com a nossa, mas ao mesmo tempo, pelo mesmo processo, nos faz reconhecer as coisas que mais convêm à nossa realidade de seres singulares existentes em ato, e, por continuidade, em que medida nossa própria potência pode se compor com outras de maneira a tornar cada vez mais a potência individual ativa. Até porque, se lembramos do processo constitutivo da consciência de si que o indivíduo possui, as afecções do corpo jogam em uma posição central¹⁸⁹, e com isso a virtude da mente humana deve ser pensada sempre em termos de multiplicidade (multiplicidade e imanência), "a mente humana é capaz de perceber muitas coisas (apta est ad plurima percipiendum), e é tanto mais capaz quanto maior for o numero de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado (pluribus modis disponi potest)", 190. O conhecimento

¹⁸⁷

EIVP28.

¹⁸⁸ Cf. EIIIP4.

¹⁸⁹ EIIP19.

FIIP14. 190

que a mente pode ter de Deus não se separa de maneira alguma do conhecimento que ela tem das coisas singulares e das relações fundamentais operadas no seio da natureza¹⁹¹.

É-nos de uma certa utilidade, assim, juntar em um grupo as proposições EIVP29-36 da quarta parte da *Ética*, no qual, EIVP29-31 apresentam algumas condições fundamentais de conveniência; EIVP32-34, algumas possibilidades fundamentais de inconveniência; 35, necessidade racional de conveniência e, enfim, EIVP36¹⁹², na qual se mostra a extensão da comunidade da própria conveniência e do que dela se segue.

Viu-se que toda a verdade do conhecimento relativo ao bom e ao mau refere-se aos afetos que marcam, no indivíduo, o aumento ou a diminuição de sua potência, fazendo deles conceitos, antes de mais nada, relacionais: relações que são possíveis apenas sob uma condição, que é a de existir entre a coisa que afeta o indivíduo e o próprio indivíduo algo comum em natureza, ou seja, não pode existir uma relação afetiva para o indivíduo se algo não possui com ele uma certa comunidade de natureza que propicia o encontro, a partir do qual se pode, então, dizer que surgiu um afeto que favorece ou entrava a potência de agir e de pensar do indivíduo. Se nos prendemos à realidade de um atributo – a EIVP29 faz referência, também, à EIIP6, que diz que Deus é causa de um modo de algum atributo enquanto é considerado sob o mesmo atributo pelo qual o modo é considerado -, por exemplo, a extensão, não é descabido afirmar que todos os corpo têm algo em comum, pelo menos na medida em que todos têm uma extensão; contudo infinitos são os corpos, ou melhor, infinitas são as maneiras pelas quais os corpos expressam a potência do atributo extensão, e não é possível que todos possam agir com a mesma intensidade sobre a realidade do corpo do indivíduo humano. A comunidade de natureza envolve uma complexidade tal que, para o homem – cuja complexidade constituinte física é imensa – apenas algumas coisas (o que quer dizer não todas, embora muitíssimas) podem produzir um efeito relevante sobre sua realidade; pelo que nos interessa sobre este ponto, é indicada nessa proposição (EIVP29) uma "medida" ontológica (pois concernente a toda a realidade do homem, física e mental) para que se possa avaliar quais objetos são suscetíveis de serem verdadeiramente bons para o homem – e, por serem correlatos, maus também - e poderem, em última análise, concorrer com ele para a produção de um efeito comum às potências envolvidas.

E não se poderia pensar em outros termos uma ciência politica eficaz, senão nesse jogo indefinido de relações que se determinam à medida que arranjos entre os homens são produzidos.

¹⁹² Que sera trabalhada apenas na próxima **seção**.

Quando o indivíduo age juntamente (simul) com outro, isso pode significar a produção adequada de um efeito comum, justamente por tal efeito poder ser explicado pelo que há de comum entre eles, e o que há de comum entre eles não pode ser concebido senão adequadamente. Obviamente essa concepção não pode ser bem compreendida se se está preso a um paradigma que traça uma linha de separação entre o interior e o exterior, mais especificamente uma linha de distinção real, o que ao cabo faria pertencer à essência do indivíduo o ser da substância – e EIIP10, referida na mesma EIVP29, afirma que à essência do homem não pertence o ser da substância – e mesmo impossibilitaria a comunicação de qualquer espécie entre os indivíduos (pensemos em como Leibniz precisou lançar mão de uma série de princípios, entre eles o da harmonia pré-estabelecida, para poder explicar a afetividade das substâncias individuais que, na verdade, não se comunicam¹⁹³). Claro, estamos a ultrapassar aqui a esfera própria do primeiro grupo de proposições listado acima, mas o justificamos tendo em vista nosso intento nesta parte do trabalho: mostrar a necessidade da mútua conveniência entre os homens do ponto de vista de sua adequação à natureza humana, mesmo que, para as análises seguintes, sobre a forma com que será possível – e necessário – que os homens unam suas potências para a formação de um corpo mais amplo e mais complexo, o corpo político, tais considerações nos venham a ser úteis em razão de a potência humana ainda ser tomada como algo comunicante. De qualquer forma, a respeito da comunidade de natureza, a EIVP30 acrescenta algo de fundamental neste sentido, pois se "nenhuma coisa pode ser má por aquilo que tem de comum com nossa natureza (cum nostra natura commune habet); em vez disso, é à medida que nos é contrária (eatenus est nobis contraria) que ela é má para nós", isso ocorre levando-se em conta, já, uma concepção toda própria de interioridade e exterioridade e de comunicação; na demonstração dessa proposição, Espinosa utiliza os seguintes termos para mostrar o absurdo que seria a tese contrária a sua: "... se uma coisa fosse má para nós por aquilo mesmo que tem de comum conosco, ela poderia, então, diminuir ou refrear aquilo que tem de comum conosco, o que (pela EIIIP4) é absurdo". Mas por que Espinosa traz, da exterioridade do encontro entre nós e uma coisa, algo diretamente para o interior da própria coisa? A referência à EIIIP4 está aqui para além de ser importante, ainda mais porque nela encontramos referência direta à exterioridade (externa): "nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa

⁻

Mariana Gainza, em sua tese *Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo*, ps. 118 a 140 desenvolve as divergências fundamentais a respeito do estatuto da individualidade em Espinosa e Leibniz de uma forma genial.

exterior", 194. A comunidade de natureza recoloca de maneira especial o que seria a realidade do interior e do exterior, e mesmo se pensamos na definição de uma coisa singular, que diz respeito à ação conjunta de vários indivíduos na produção de um único efeito, podemos pensar — ou devemos pensar — que o *simul* que entra nessa definição pressupõe, de certa forma, o que há de comum nesses indivíduos constituintes da coisa singular (quanto mais passionais são os homens, pois, mais parciais são essas comunidades e consequentemente as conveniências).

A partir disso, EIVP31 vem selar a recolocação desses termos no registro da conveniência necessária. A demonstração também se faz por absurdo 195, pois, se enquanto a coisa concorda com nossa natureza ela não pode ser má, ela ou será boa ou indiferente (*vel bona vel indifferens*), e, caso seja indiferente, "nada se seguirá de sua natureza que sirva para a conservação da nossa, isto é (por hipótese), que sirva para a conservação da natureza da própria coisa. Mas isso é absurdo..." 196. Ainda sem determinar seu objeto, Espinosa encerra aqui uma cadeia argumentativa que visava estabelecer, pela perspectiva da necessidade com que a razão apreende as relações entre as coisas, o que é o verdadeiramente útil para a natureza humana: aquilo que mais concorda com a nossa natureza será o que é mais útil para ela. E, continua, o inverso é igualmente verdadeiro, ou seja, quanto mais uma coisa é útil para nós, mais ela concorda com nossa natureza.

Se destacada de todos os elos que constituem essa cadeia argumentativa, tal conclusão parece não ter nada de original e apontar para nada além da quase óbvia utilidade que os homens têm uns para com os outros; o mesmo ocorre, em menor grau, se o raciocínio estanca nessa conclusão e não avança em suas consequências práticas mais notáveis, uma das quais possibilita a compreensão das possíveis concordâncias entre o que a experiência indica e a razão prescreve, e, principalmente, o que isso implica em termos da realidade humana e de sua unidade.

1

E a demonstração: "Esta proposição é evidente por si mesma. Pois a definição de uma coisa qualquer afirma a sua essência; ela não a nega. Ou seja, ela poe a sua essência; ela não a retira (sive rei essentiam ponit, sed non tollit). Assim, à medida que consideramos apenas a própria coisa e não as causas exteriores, não poderemos encontrar nela nada que possa destruí-la".

¹⁹⁵ EIVP31: "à medida que uma coisa concorda com a nossa natureza (*cum nostra natura convenit*), ela é necessariamente boa".

Se em vez de considerarmos a ação de uma coisa sobre outra, pensamos em uma ação conjunta (uma mudança de perspectiva, não de terreno), essa ação passa necessariamente pela comunidade de natureza, o que, de maneira determinada, constitui a gênese de uma coisa singular. Esse tema apenas poderá ser tratado com seus detalhes mais à frente. Vale remeter à letra de EIIIP6, referida na sequência dessa citação: "Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser".

Uma dessas consequências se infiltra no registro do campo passional para compor, com as três proposições que instituímos como segundo grupo (EIVP32-34), a fundamentação das discrepâncias afetivas que estão de par com as contrariedades de natureza entre os homens. Tais discrepâncias se dão quando os afetos em jogo são as paixões, pois elas sempre envolvem algo de negação e impotência - esses dois elementos não podem constituir um campo de concordância, e a partir deles não é possível afirmar que os homens concordem em natureza. Embora Espinosa creia ser patente por si essa demonstração, fornece-nos exemplos bem esclarecedores no escólio que segue; se o branco e o preto, escreve ele, concordam apenas em que os dois não são vermelhos, eles de fato não concordam em nada, e, de maneira similar, se a pedra e o homem concordam somente em sua finitude, impotência, ou porque existem em outra coisa e não pela necessidade de sua natureza, ou porque ambos têm sua potência indefinidamente (indefinite) superada pela potência em conjunto das coisas exteriores, também não há nenhuma expressão positiva de concordância entre essas naturezas – enquanto tais negações são os únicos signos de uma concordância, nada há na realidade que defina em que eles concordem. Enfim, não é por serem homens, e somente por isso, que há a concordância requerida para a caracterização do verdadeiramente útil em sua relação recíproca. Nesse sentido, um homem, um único homem, pode ser marcado pela inconstância, e sua natureza pode ser a tal ponto modificada pelos afetos que o apaixonam, que em certos casos pode-se dizer que a sua natureza discorda dela própria, a depender das circunstâncias envolvidas, o que é o objeto da proposição seguinte – EIVP33.

Esta proposição, a EIVP33, destaca, em sua demonstração, elementos da terceira parte da Ética que desenvolvem os efeitos, no desejo humano, da diversidade de objetos pelos quais somos afetados (EIIIP56) e da diversidade dos afetos pelos quais somos determinados por um único e mesmo objeto (EIIIP51), já que o corpo humano pode ser afetado pelos corpos exteriores de múltiplas maneiras, dada sua complexidade constituinte. Sem dúvida, uma das mais belas deduções da Ética de Espinosa (como todo o final da terceira parte), onde ele discorre sobre a diferença entre os homens, sobre a singularidade afetiva de cada um, e onde a disposição afetiva singular aparece como marca distintiva dos indivíduos entre si: "...quando comparamos os homens entre si, nós os distinguimos unicamente pela diferença dos afetos, chamando uns de intrépidos, uns de tímidos e outros ainda, enfim, por outro nome" (EIIIP51esc.). Paralelamente à mobilidade afetiva humana, é explicitada a mobilidade da linguagem que é usada para designar

os afetos, pela centralidade do "eu" nessas definições – pois que chamo de tímido "aquele que teme um mal que costumo menosprezar (quod ego contemnere soleo)" -; se não sua centralidade, já que podemos tomar outros indivíduos e compará-los entre si, pelo menos sua relevância na gênese dessas representações linguísticas. Enfim, está presente nesse jogo de conveniências a própria possibilidade de comunicação verbal que, no plano dos afetos passivos, ou paixões, encerra entraves comunicativos que podem, ao fim, propiciar conflitos intermináveis; mais do que caminharem lado a lado, a esfera afetiva do homem e seu aparato linguístico não podem ser de fato separados um do outro: basta que cada um olhe para si próprio, como o faz o sábio "narrador" da Ética que, por ser sábio, reconhece-se apaixonado em grande parte de seus movimentos, para reconhecer a força que têm as palavras na criação ou na constante renovação de um campo de vivência comum entre os homens. A conveniência entre os homens implica necessariamente uma comunicação de bens e potências, e essa comunicação não pode ser senão parcial na vida passional (donde a necessidade da intervenção da lei civil e dos arranjos políticos como algo de mais "fixo", pelo qual diferenças comunicativas em suas formas mais diversas podem ser interpretadas ou mesmo corrigidas por uma instância que estaria acima dessas diferenças, "contra" elas, mesmo que apenas exista em razão delas). Como veremos, é ato contínuo da beatitude a comunicação de seus bens, que passa pelas palavras, pelas obras (para utilizar a fórmula do TTP); a qualidade dos encontros não pode ser desvinculada, na filosofia de Espinosa, à força ativa dessa comunicação que envolve múltiplas potências singulares, e sinaliza suas conveniências e contrariedades.

É preciso prosseguir e chegar à EIVP34: "à medida que os homens são afligidos (conflictantur) por afetos que são paixões podem ser reciprocamente contrários (possunt invicem esse contrarii)". Toda a demonstração e o escólio dessa proposição fazem uso de um exemplo que invoca as figuras de duas pessoas, Pedro e Paulo, para mostrar como as discordâncias afetivas podem se dar de diferentes formas, seja por semelhança que um tem com algo que o outro odeia – por acidente -, seja pelo monopólio sobre algum bem que ambos amam (outras causas são remetidas à EIIIP55esc.). Em uma dinâmica que é explicitada em suas nuances na terceira parte da Ética, pela qual a economia do ódio sustenta seu próprio fortalecimento, os dois personagens se veem um frente ao outro em uma notável contrariedade que expressa a verdade demonstrativa dessa proposição, ou seja, a partir de algumas causas que dependem notavelmente das circunstâncias ligadas aos dois, a Pedro e a Paulo, as paixões que os dois sentem podem

expressar a contrariedade de natureza recíproca. Segue-se, no escólio, que igualmente se utiliza das figuras de Pedro e Paulo, uma argumentação fundamental de Espinosa que diz respeito às diferentes perspectivas sobre uma mesma situação que envolve afetos como o amor e o ódio, o monopólio que um deles possui sobre um bem que os dois amam, e que acaba por assinalar, por meio de dois momentos justapostos no escólio, diferenças qualitativas entre a concordância e a contrariedade, momentos que são bem marcados pelo sempre relevante uso do termo *quatenus*, o qual geralmente reitera as complexidades e desfaz as dualidades que pretendem de algum modo se estabilizar. E é o caso aqui.

"Com efeito, não é enquanto (quatenus) concordam em natureza (natura conveniunt), isto é, enquanto (quatenus) ambos amam a mesma coisa, que esses homens são reciprocamente nocivos, mas enquanto (sed quatenus) discrepam entre si". Num primeiro momento, pois, existe a concordância passional – os dois amam a mesma coisa, e o amor é uma paixão - entre Pedro e Paulo, e assim, poderia parecer, em um primeiro olhar, que na medida mesmo em que concordam em natureza é que os dois seriam nocivos um ao outro. Contudo isso se oporia de forma direta às proposições imediatamente anteriores, tornando-as falsas. É preciso notar, então, que enquanto os dois homens, Pedro e Paulo, amam o mesmo objeto, concordam em natureza, e sob essa condição específica, retiradas outras circunstâncias – como a impossibilidade de os dois a possuírem -, o amor de ambos se retroalimenta, numa dinâmica similar à do ódio, citada acima. A discordância aparece sob outro viés, que faz o segundo momento, e que traz para a área de relação entre os dois homens justamente a posse exclusiva do objeto por apenas um deles. Pois é somente aqui que os dois discrepam em natureza, quando Pedro tem a ideia da coisa amada possuída, e Paulo possui a ideia da coisa amada perdida. Pedro é afetado de uma alegria que advém da posse da coisa, alegria que se soma à própria ideia da coisa amada, enquanto Paulo, por não possuir a coisa, é afetado de tristeza com a ideia da perda da coisa, o que se contrapõe à alegria provocada pela simples ideia da coisa amada. Observe-se que os dois momentos não são excludentes, mas que mesmo assim acabam por instaurar um conflito afetivo a partir do qual a potência do afeto mais forte é quem vai se fazer valer, determinando os rumos mais imediatos dessa relação. Espinosa não define o rumo dessa história, pois lhe interessa fundamentar a possível discordância entre os homens quando guiados pelos afetos que são paixões. Também não podemos determinar o rumo dessa relação – que acaba por estar reproduzida de milhares de formas por entre milhares de pessoas, todos os dias, alimentado e realimentando amores e ódios

nos mais diversos graus -, mas podemos analisar, trazendo para mais próximo o que temos até aqui, os termos que estão nesse jogo e cuja força é que determina o desenrolar dos mais diferentes atos. 197

Para isso, pensemos primeiramente na situação de Pedro. Aparentemente simples, porém ela não deixa de incluir a tristeza e uma flutuação de ânimo; o desejo é fortemente alimentado (EIIIP37) pela alegria de possuir a coisa e até pelo amor que o outro sente pelo mesmo objeto, mas não se pode esquecer que ao ser odiado por Paulo, ele talvez retornará contra este outro ódio, podendo assim perpetuar uma troca de ódios que afetaria cada vez mais os dois de tristeza. O que define sua ação em direção a Paulo, senão uma certa relação de força entre esses afetos que se combatem dentro dele e que provêm de diferentes causas? Essa relação pode determinar o desejo de indefinidas maneiras, e isso a depender da *ratio* que é instaurada em sua mente e que envolve a força de todos esses afetos e sua própria potência – entre comparações de força e conflitos que se seguem dessas comparações, Pedro pode até, mesmo que seja mais difícil de conceber, retornar com amor o ódio que lhe é dirigido.

Para Paulo, a situação é mais complicada pela ausência do objeto amado, porém seu desejo se esforçará para afastar a tristeza e apenas outra *ratio* pode determinar de que forma sua natureza irá se relacionar com a de Pedro... enfim, a conveniência e a discrepância de natureza entre os dois refletem forças efetivas que poderão afastar ou aproximar os dois, ou seja, configurar uma maior ou menor utilidade mútua. Nesse turbilhão de afetos passivos, resta a possibilidade da conveniência; a relação entre os dois homens pressupõe outros conjuntos de relações – e estes tantos outros, indo até a natureza como um complexo infinito de relações -, a proporção relativa à conveniência e ao desacordo pressupondo as relações entre os afetos (pois estamos a pensar aqui os afetos) de cada um dos termos dessa relação proporcional, afetos que, quando "predominantes" e determinantes das atitudes mais concretas 198, já envolvem outros

¹⁹⁷ Ecoando as análises sobre a imitação afetiva, cuja complexidade subjaz, claro, ao pensamento sobre a conveniência, citamos Yves Citton, *Les lois de l'imitation dês affects*, p. 136,: "La formule celèbre selon laquelle 'personne n'a jusqu'à présent determine ce que peut um corps' mérite d'être complétée par une formule équivalent dans l'attribut Pensée: *personne n'est en mesure de déterminer ce que peut faire um esprit*, par quels affects il réagira à l'affection de tel objet, ni de quelles inventions est capable em lui la rencontre entre telle et telle vague imitative."

¹⁹⁸ Um afeto "predominante", como já se dá a entender, não existe sozinho num indivíduo humano, que sempre em sua atualidade traz consigo, vive e experimenta ao mesmo tempo os sentimentos (se nos permitimos usar este termo) mais diversos, traz consigo conflitos, que em cada instante tem um "vencedor", um afeto mais

termos menos complexos, assim ao infinito. E os exemplos de afetos que Espinosa utiliza em sua explicação (amor e ódio – embutidos o ciúme e/ou a inveja) são bem claros no que diz respeito a essas "unidades" afetivas, pois um é a manifestação quase direta da tristeza (o ódio, que ao fim é a própria tristeza e o amor, que é a própria alegria) e da alegria, incitando o pensamento a se dirigir a um dos conflitos mais "imediatos" da natureza humana. A simplicidade resta, assim, no exemplo, pois a complexidade de todos os termos envolvidos na relação entre Pedro e Paulo pode dar sequência aos mais amplos episódios, sendo que do ponto de vista tipológico, esse conflito entre tristeza e alegria é fundante na gênese do campo politico em Espinosa, na medida em que ele vai intermediar as proporções entre medo e esperança na formação de uma união especifica que é a cidade: o medo está sempre presente no homem quando este faz e atualiza continuamente o seu "pacto social", mas ele não é causa suficiente da união 199; sem a esperança, afeto alegre, nem seria possível pensar um grau de concordância entre os homens, muito menos uma atividade comum. Por isso é necessário que Espinosa anteceda a proposição sobre a possível discordância entre os homens passionais com uma que salienta a inconstância dessa relação entre eles e deles consigo próprios. Com isso, o possunt da EIVP34 ganha sua relevância no conjunto da explicação, pois embora Espinosa pareça não assegurar no contexto dessa proposição a real possibilidade da conveniência (e pensamos que sim, que ele a assegura), lembramos que este contexto aponta seus argumentos para a necessidade com que se apresentam a conveniência e a discordância nas relações humanas, principalmente no que diz respeito à máxima utilidade que os homens guiados pela razão compartilham entre si. O TP será o grande momento em que essas relações de conveniências e discordâncias são detalhadamente trabalhadas já do ponto de vista da relação estabelecidamente política entre os homens, e em que a esperança e o medo ganham toda a sua amplitude conceitual no sistema de Espinosa.

A EIVP34 nos ensina que não é simplesmente por ser passional que o homem discorda em natureza com o outro, é porque, sendo guiados pelas paixões, os homens podem se dirigir ao mesmo objeto de formas contrárias, tanto em sua relação recíproca, como na relação de um homem consigo próprio, pois a força e o "sentido" de suas paixões se definem por causas que são

determinante, mas que este mesmo, como um indivíduo de outro grau, já é uma relação bem determinada proporcionalmente entre outros mais diversos termos.

Hobbes, em sua exposição a respeito da gênese civil no *De cive*, parece-nos fazer do medo, não causa suficiente do contrato, mas a causa predominante. Se para Espinosa esperança e medo não podem ser pensados um sem o outro, eles só não podem ser identificados porque num prevalece a alegria, no outro, a tristeza.

em sua grande parte fortuitas. É Preciso pensar que as leis da conveniência²⁰⁰ estão subordinadas às "regras da força": pela potência (o mesmo é dizer natureza) racional a conveniência é necessária; pode ou não existir em se tratando de potências passionais, já que estas não dependem exclusivamente da natureza humana, fatores externos sendo igualmente ou mais determinantes.

Até porque nessa parte Espinosa não cria ou mesmo redimensiona dicotomias, ele distingue níveis de uma única realidade - a individual - que expressa as mais diversas relações. Não há dicotomia entre afetos passivos e afetos ativos²⁰¹ (nem mesmo entre afetos alegres e afetos tristes, essa contrariedade não pode ser resumida a uma dicotomia), ou entre a ordem comum da natureza e sua ordem necessária, compreendida pelo intelecto. Não. São níveis que remetem, do ponto de vista da natureza toda, a expressões diferenciais e diferenciadas de uma única potência, a da substância (nela tudo convém); e no caso do indivíduo, a uma potência una em suas múltiplas relações com o múltiplo (a razão trata justamente das relações necessárias entre coisas também exteriores umas às outras), com o que se dão casos, a depender das conveniências e dos níveis das atividades, que explicam a formação de um indivíduo a partir de indivíduos mais simples que mantêm entre si uma proporção certa e determinada de comunicações.

Assim, o desdobramento desse planejamento de proposições não poderia ser outro senão o que vem com a EIVP35, pois tudo o que faz o homem nessa condição de guiado pela razão pode ser explicado somente pela sua natureza, por sua potência própria, e o que é bom, neste caso, é necessariamente bom para a natureza humana, sendo necessário que haja a concordância entre os homens. *Dois* homens conduzidos apenas pela razão, como se deve deduzir das primeiras proposições da quarta parte, só não são mais difíceis de encontrar do que *três* homens guiados somente pela razão. De modo bem "realista", Espinosa lança as bases de sua ética justamente ao localizar a dimensão da finitude humana em termos de potência e de conflito, concluindo que a força do indivíduo humano está justo em sua proximidade maior ou menor com aquilo que lhe é útil; por esse viés, todos os indivíduos exercem uma certa virtude em seus atos,

A partir dessas leis, as proporções que são atualizadas e chegam a constituir um indivíduo que dura também podem guardar conflitos "dentro" de si. Assim, talvez, nenhum indivíduo, pelo menos os mais complexos, podem ser pensados concretamente isentos de conflitos internos (os conflitos externos já são bem mais patentes por si).

²⁰¹ Bayssade.

porém na maioria das vezes a potência que expressa essa virtude nada pode contra os impulsos advindos das causas exteriores, a ponto de ela poder representar em muitas ocasiões apenas uma pequena parcela de um afeto que aflige o indivíduo. Por outro lado, as ideias que representam afetos ativos são uma parte da mente humana, elas existem e têm uma realidade própria que as caracteriza como potência, da qual se seguem necessariamente efeitos. Há coisas que a razão pode e há coisas que não pode²⁰², e à filosofia é possível remontar às bases que sustentam o homem em seus movimentos pelo mundo. Por sua natureza, enquanto esta é determinada pela razão, o homem é o que há de mais útil para o homem, o que mais convém à sua potência e mesmo, a partir disso, o que mais pode constituir com o outro uma potência duas vezes maior. Tudo isso deduzido do princípio da utilidade própria, como destaca Espinosa no segundo corolário da EIVP35: "é quando cada homem busca o que é de máxima utilidade para si, que são, todos, então, de máxima utilidade uns para com os outros"²⁰³.

Para nós, o ápice teórico desta quarta parte da Ética, que de demonstração em demonstração conseguiu mostrar as raízes das contrariedades entre os afetos ativos e o afetos passivos, é justamente a "reaproximação" desses dois níveis expressivos da potência humana, o que é feito a partir da centralidade (um certo modo de dizer, pois não há centralidade conceitual na filosofia de Espinosa) do conceito de útil e sua determinação como útil próprio, pois não há nada em que estejam mais de acordo, experiência e razão – como um sábio e um vulgo que chegam à mesma conclusão, sendo que o primeiro o fez seguindo uma ordem necessária de raciocínios, o segundo chegando ao "fato" pelas vias tortas e nem sempre comunicáveis (a conclusão está destacada de suas premissas) da experiência - , do que na afirmação de que o homem é o que é mais útil ao homem. Pelo mesmo trajeto, mostrou-se que a contrariedade e a conveniência não são blocos que se destacam e remetem cada uma a realidades próprias; mesmo se tomarmos um afeto ativo em sua realidade própria – que se define apenas pela natureza

-

EIVP17esc. : "Não digo isso (quanto às suas referências a Virgílio e ao Eclesiastes) para chegar à conclusão de que é preferível ignorar do que saber, ou de que não há nenhuma diferença entre o ignorante e o inteligente quando se trata de regular os afetos, mas porque é preciso conhecer tanto a potência de nossa natureza quanto a sua impotência, para que possamos determinar, quanto à regulação dos afetos, o que pode a razão e o que não pode". Toda a potência que constitui a realidade humana atual não pode ser pensada sem que sejam levados em conta todos os elementos da natureza que interagem com ela e que também determinam o seu existir e a sua força de existir, que ao fim são a mesma coisa. Os liames que unem os homens pelos seus afetos mais ativos não existem fora desses próprios afetos, e das atividades que são esses afetos.

EIVP35cor2.: Cum maxime unusquisque homo suum sibi utile quaerit, tum maxime homines sunt sibi invicem utiles.

humana – e fizermos o mesmo com um afeto passivo²⁰⁴, eles expressam movimentos (no sentido de passagens) de um mesmo indivíduo e mantêm entre si uma *ratio* que constitui o estado atual afetivo do indivíduo e consequentemente determina as ações do homem. A conveniência e a contrariedade se dão em níveis que expressam relações complexas; Espinosa formula assim o nível máximo de concordância: a relação de amizade, na qual dois homens leais se unem guiados pela razão, buscando cada um sua utilidade própria. Pela própria natureza comunicante dos bens da razão, os laços que unem dois amigos se reforçam constantemente e não fundam nenhuma finalidade que não o aumento da potência de cada um, em outras palavras, se determinam pela sua eficiência, não por sua finalidade. E o mais interessante é pensar que Espinosa já está a tratar do direito.

²⁰⁴ Ou seja, se os tomamos como coisas singulares.

Perspectivas genéticas do social

Viu-se que o bom e o mau, e consequentemente o útil, são trazidos por Espinosa a seus lugares de valoração de um afeto, ou seja, como qualificativos que indicam a natureza (benéfica ou nociva) dos encontros entre o indivíduo e o que o cerca e o marca, pois, se a relação que se instaura é de conveniência a potência do indivíduo aumenta, e, caso contrário, a relação seja de contrariedade, a potência do indivíduo diminui. O verdadeiramente útil (revera utile) igualmente se constitui, enquanto conceito e enquanto expressão qualitativa de um afeto, como uma caracterização de relações bem determinadas, e são suas determinações que nos mostram a concretude ética (e por ser eticamente concreta veremos que política) do que Espinosa define como virtude, a força que tem o indivíduo na consecução daquilo que lhe é mais útil, e a partir de que encontramos a real relevância da conveniência. Essa concretude nos é demonstrada na trajetória da quarta parte da Ética, já que ela justamente localiza a dimensão necessária das paixões – e sua dinâmica – a partir da finitude da potência humana e de sua condição de pars naturae e ainda assim desenvolve de tal forma a realidade da potência humana que nos demonstra como é possível definir a virtude a partir da só essência do indivíduo; em outras palavras, a oscilação aparente entre afetos passivos e afetos ativos não é senão uma tensão entre duas margens potenciais da natureza humana (sempre atuais enquanto o indivíduo age ou padece), a total submissão à exterioridade e à fortuna (em último caso a morte) e a atividade que produz efeitos que podem completamente ser explicados pela natureza do indivíduo, entre a extrema fluctuatio e a fortitudo. O que faz com que essa tensão não seja de ordem moral (o homem colocado entre o pecado que o puxa para um lado e a virtude moral e a graça que o puxam para o outro) nem de ordem estritamente ontológica (o homem colocado entre um nada absoluto de existência e o Ser absoluto) é que essas margens expressam antes de tudo limites de uma atuação concreta no mundo e mais especialmente no mundo humano (e no caso das paixões alegres, os limites que não as permitem sair do registro passional - EIVP59), expressam de forma concreta as leis que determinam cada ser a existir e a agir de uma determinada maneira. Assim, os afetos ativos, que expressam a atividade adequada do homem, não existem fora do exercício humano, como ideais a serem realizados, pelo contrário, eles são produzidos (afetos ativos no corpo e produção de ideias adequadas na mente) no campo imanente da utilidade recíproca entre

os homens, sempre em função do par conveniência/contrariedade. Os afetos ativos do homem são *realmente úteis* na experiência concreta do campo político, cujas organizações são notadamente passionais.

No item anterior buscamos, de certa forma, a partir do conceito de útil e de seu correspondente racional, o verdadeiramente útil, assinalar o ponto no qual a experiência e os preceitos da razão convergem no que diz respeito a efetivar sempre uma maior potência do indivíduo. Tal ponto de convergência é a afirmação: não há nada mais útil ao homem do que o homem. Porém, ao mesmo tempo, várias dificuldades a respeito dessa convergência são levantadas, por exemplo: sendo a experiência imaginativa um conhecimento parcial, que recolhe efeitos dos corpos exteriores sobre o corpo do indivíduo, como pode ela chegar a uma conclusão semelhante à da razão, que percebe toda a necessidade das relações instauradas no seio da natureza? Seria essa convergência, em todas as suas determinações aqui levantadas, expressão da concretude do que anteriormente vimos ser a unidade do *conatus*? Qual o real valor da experiência na produção de conclusões relativas à interindividualidade e à potência humana nessa esfera? Embora tenhamos ressaltado o valor da experiência no que diz respeito à semelhança de natureza entre os homens e à conveniência que daí resulta, essas questões permanecem em aberto enquanto não adentrarmos mais profundamente no que pode constituir o processo genético físico, mental e passional do corpo político.

Adiante, aprofundaremos os mecanismos passionais que determinam a natureza humana a formar constantemente um campo no qual a interindividualidade é cerceada por regras e leis positivas que visam justamente à organização e moderação das paixões, ajustando-as dentro de limites nos quais a interindividualidade possa ser compreendida como união, em outros termos, como uma relação entre indivíduos que tem por fundamento a tentativa de cada um de aumentar seu nível, de atividade, sua força de existir, sua potência, agindo conjuntamente. Desde já, o que sabemos, é que esse campo, que denominamos campo político, existe em função não de um estabelecimento prescritivo do tipo racional (a razão prescreve essa forma de união, mas não é ela quem a realiza, seus afetos não tendo força o suficiente para serem a tal ponto determinantes),

_

As próximas páginas, que debatem com Balibar uma das possibilidades do conceito de gênese, servem-nos simultaneamente como conclusão da discussão sobre a utilidade recíproca e necessária dos homens e como abertura de uma discussão maior, a qual se apoiará já nos conceitos levantados até aqui, mas que se pretende mais exaustiva em relação à gênese do corpo político e consequentemente de como essa gênese, se ela existe, corresponde à utilidade e à conveniência mencionadas acima.

mas sim de específicos arranjos passionais que, por sua necessidade, levam o homem a buscar a união *organizada* e *duradoura* com outros homens. O campo político é passional.

O caráter passivo da política exige que Espinosa relance repetidas vezes, na parte IV da Ética e em outros momentos, a força que a experiência tem ao afirmar a grande utilidade da ajuda mútua e sistemática entre os homens: in concreto, a política é um arranjo passional e cabe ao filósofo não apenas demonstrar a necessidade racional dela, mas principalmente sua necessidade passional. De certo modo é isso que dita o ritmo da quarta parte da Ética, no qual a experiência e a razão se interpõem uma à outra na cadeia dedutiva do more geometrico. Aqui, a experiência é lapidada pela real necessidade que define a essência atual de um ser singular, seu conatus, que é afirmar a existência do indivíduo. Ou seja, em seus diversos "apelos" à experiência, Espinosa nos coloca que é preciso definir – determinar – de que experiência se trata: embora inevitavelmente ligada à imaginação, ou ao conhecimento a partir dos efeitos (inadequado), não podemos imediatamente equiparar os efeitos cognitivos e éticos da experiência que mostra a mútua conveniência necessária entre os homens aos efeitos da experiência que às vezes desagrega o homem, na maior parte das vezes anexada aos afetos tristes, mesmo que não apenas. 206 Apesar da inveja, afeto incontornavelmente triste, a experiência, diz-nos Espinosa, testemunha cotidianamente a utilidade da ajuda recíproca entre os homens; apesar das contrariedades entre naturezas que ocorrem na medida em que os homens são levados por suas paixões, e não guiados pelos ditames da razão, a experiência comum (ao mesmo tempo, em certa medida, experiência individual) mostra que sozinho o ser humano quase nada pode. Dessa perspectiva, podemos pressentir que a experiência da conveniência tem valor real, prático, a ponto de ser o verdadeiro fundamento da sociedade civil (relacionar essa experiência, então, aos dois fundamentos da EIVP37).

E isso não escapa à razão. Ela própria pode evocar a experiência porque percebe de forma adequada a necessidade imanente que, pelas paixões humanas, faz com que os homens experimentem sua utilidade recíproca. Dentro desse complexo, a necessidade social e política é deduzida não apenas do encadeamento necessário entre paixões tristes – ideias inadequadas também se encadeiam necessariamente – e alegres, mas igualmente da atividade racional do

_

Mais à frente analisaremos a força desagregadora de certos afetos passivos em oposição ao afetos ativos componentes da *fortitudo*, a *animositas* e a *generositas*, que, veremos, são naturalmente agregadores e adjuvantes da potência humana individual e coletiva.

homem sábio. Movimentos dedutivos bem diversos cujas lógicas devem ser apreendidas em registros heterogêneos, pois enquanto o encadeamento das paixões – entenda-se a força dos vários afetos passivos que engendram o campo político (EVIP7) e as proporções efetivadas entre essas paixões (EIIIP39) – nos fornece a gênese do campo político, como trataremos adiante, a dinâmica dos afetos ativos pressupõe a existência desse campo e se exerce nesse campo, com o adicional de que eles são compreendidos em seu processo produtivo e são extremamente importantes no fortalecimento de um corpo político (a democracia seria assim o regime no qual mais homens agiriam mais conforme à razão, gerando assim uma necessária conveniência afetivo-política que daria as bases para o que Espinosa chama de regime absoluto, no qual a oposição às determinações soberanas seriam inexistentes, já que não se pode conceber outro regime sendo mais do que este a expressão do unum corpum et una veluti mente).

Em outro momento da obra de Espinosa encontramos o enlaçamento entre o sumo bom e a experiência ²⁰⁷, no qual podemos realçar alguns outros aspectos pertinentes à busca pelo útil próprio. O preâmbulo do *TIE* descreve, de fato, como a experiência forneceu ao filósofo uma melhor visão a respeito de como a utilidade de todas as coisas se diz em relação à forma como elas movem o ânimo (*nisi quatenus ab iis animus movebatur*) ²⁰⁸. Trata-se não apenas de relatar uma experiência pessoal, e sim de, nem que ainda embrionariamente, pôr a experiência como algo a ser inquirido em suas possibilidades cognitivas e éticas ²⁰⁹. Pois, embora a experiência não possa guiar a pesquisa sobre o verdadeiro bem, na medida em que ela convém à razão (nos termos da EIVP59dem) ²¹⁰ ela prepara o terreno para uma verdadeira compreensão das coisas. A experiência pode viabilizar a expansão da potência humana a ponto de ser o real aparato que funda a gênese da união entre os homens.

²⁰⁷ TP e Matheron; para este, a experiência cumpre neste parágrafo do TP o papel de principal origem da desconfiança – fundada – que se pode ter da teoria política feita até então. Este tema será retomado mais à frente.

²⁰⁸ TIE. 1.

²⁰⁹ Alexandre Koyré afirma: "O tema *de vero bono et de contemptu mundi* é, com efeito, tão antigo quanto o mundo. Não é a sua historia pessoal que Espinosa nos revela. Trata-se da experiência comum e geral do homem, da sua experiência profunda e essencial: 'que é tudo aquilo que não é eterno?' ". Cf. O prefacio ao *TIE*, edições 70, 1969, Lisboa, Portugal, p. 18. De fato, a experiência, nesse nível, já é uma experiência da conveniência, e assim, em certa medida, um conhecimento do que é comum e benéfico aos homens. Mesmo limitada, ela pode dizer algo a respeito. ²¹⁰ "Por fim, à medida que a alegria é boa, ela concorda com a razão (*cum ratione convenit*) (pois a alegria consiste em que a potência do homem é aumentada ou estimulada), e não é uma paixão senão à medida que a potência de agir do homem não é suficientemente aumentada para que ele conceba adequadamente a si próprio e as suas ações."

Contudo, se há de fato algum bem do qual se possa dizer que ele é supremo, indaga ainda o *TIE* (e vimos que esse bem existe e é caracterizado na *Ética*), ele tem de ter uma natureza tal que sua fruição seja eterna, alegre e passível de comunicação. Já vimos como apenas o conhecimento adequado, *sub specie aeternitatis*, fornece a fruição de um bem cujas propriedades remetam à eterna necessidade de toda a natureza e da natureza humana como parte desta, à alegria (aumento da realidade individual) e à natureza intrinsecamente comunicável desse bem.

"O supremo bem, propõe EIVP36, dos que buscam a virtude é comum a todos e todos podem desfrutá-lo igualmente". ²¹¹ Sem a universalidade humana do *verum bonum* ²¹², indica prontamente o *TIE*, dele – do verdadeiramente bom – poderia se dizer que é igualmente vão e fútil, ou seja, sem essa sua propriedade de poder afetar os homens pelo que há de mais comum entre eles, ele perde toda a força que o faz ser um bem verdadeiro. Somente a razão pode conceber o que é realmente comum a todos – e que não pode ser percebido, repetimos, senão adequadamente; por isso é da natureza da razão que seus bens (conteúdos expostos como ditames racionais) sejam comum a todos, convenham sem restrições – sem exclusões – a todos os homens. ²¹³

Além disso, o homem que se guia pela razão encontra em si próprio os motivos que o guiam a querer levar consigo, para a felicidade, o máximo de homens possível. É buscando o útil próprio, diz a EIVP35cor2, que os homens conseguem ser mais úteis para todos os outros. A mesma EIVP35 ressaltou que "não há, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a condução da razão": para o homem guiado

-

Summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, omnibus commune est, eoque omnes aeque gaudere possunt. E citamos também a demonstração: "Agir por virtude é agir sob a condução da razão, e todo nosso esforço por agir segundo a razão consiste em compreender. Por isso, o bem supremo (summum bonum) dos que buscam a virtude consiste em conhecer a Deus, isto é, um bem que é comum a todos os homens e que pode ser possuído igualmente por todos, à medida que são da mesma natureza (quatenus eiusdem sunt naturae)."

TIE. 1.

EIVP36esc.: "...não é por acidente que o bem supremo (summum bonum) do homem é comum a todos, mas pela própria natureza da razão, pois isso se deduz, indubitavelmente, da própria essência humana, à medida que ela é definida pela razão. E porque o homem não poderia existir nem ser concebido se não tivesse o poder (potestatem) de desfrutar desse bem supremo. Pertence, pois (pela prop. 47 da P. 2), à essência da mente humana, ter um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus." A remissão à EIIP47 nos deixa claro como ainda se trata, em termos do verdadeiramente bom, das relações que os homens têm com as coisas, pois fica claro como essa universalidade se assenta nas propriedades comuns da natureza humana (e em uma essência que encontra sua unidade na afirmação da existência individual), a partir das quais Espinosa forma o modelo da natureza humana na Ética e no TIE; embora raro, o conhecimento verdadeiro da essência de Deus é acessível a todos, todos podem "ascender" ao conhecimento do terceiro gênero. Cf. Também TIE, 12.

pela razão, seu esforço para que outros homens se unam a ele na beatitude não tem nenhuma finalidade exterior à sua própria realidade, pelo contrário, sua própria realidade singular se vê secundada ao conviver com outros indivíduos que agem conforme a verdadeira virtude. Isso define a utilidade para o homem guiado pela razão, isso define sua própria virtude singular, expressa nos seus atos singulares.

Acima, tentamos explicitar como opera a razão ao conceber os limites da potência humana conhecendo a força das coisas exteriores em comparação com a nossa, operação pela qual a inteligência dos homens é tomada como uma complexa relação entre ideias que têm cada uma a potência de produzir efeitos e de concorrerem na produção de um efeito comum que seria uma ação adequada (correndo o riso de cometer uma redundância), um afeto ativo, que, por si só, não garante a ação virtuosa na medida em que para isso esse afeto tem de ter uma potência suficientemente grande para superar todos os outros afetos presentes no indivíduo. Ao compreender, o indivíduo se concebe como parte da natureza, e, mais especificamente, como uma potência singular que necessita de certas condições materiais para que sua realidade possa ser maximizada. Essas condições materiais não passam em branco para Espinosa em sua exposição, e toda a argumentação a respeito da necessidade de ajuda mútua entre os homens trabalha justamente os fundamentos requeridos para que dessa ajuda os bens se sobressaiam em relação aos males advindo da união entre homens.

Aumentar o campo de conveniência entre os homens é também um trabalho da razão, e nesse sentido se diz que existe uma racionalidade operante no domínio passional da conveniência²¹⁴; de certa forma, é o trabalho por excelência da razão, que, em função de sua imanência à potência individual, realiza-o fazendo com que o maior número possível de pessoas deseje o mesmo bom, o bom que convém a todos aqueles que são de mesma natureza. Comunicar o bom, em outros termos, é produzir um campo mais amplo de conveniência entre os homens, é propiciar melhores condições para que a maioria possa chegar ao fim ao qual tende, adquirir a natureza humana tal como concebida pela noções comuns da razão ²¹⁵. Um momento é inextricável do outro, produzir para si um campo no qual minha realidade seja mais efetiva –

_

²¹⁴ Chaui.

²¹⁵Termos do *TIE*, 14: "Eis, pois, o fim para que tendo, a saber, adquirir uma tal natureza (aquela mais consistente, aventada no parágrafo anterior) e esforçar-me para que muitos a adquiram juntamente comigo". *Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere, et, ut multi mecum eam acquirant, conari.* Esse fim não é outra coisa que o desejo humano como *causa eficiente*.

mais produtora de efeitos que se sigam da própria natureza – é comunicar aos homens (sem exclusão, a principio, pois a razão não concebe as divisões corriqueiras da imaginação, como cor de pele, concidadania, religião, como as mais determinantes) o conhecimento adquirido sobre a natureza das coisas, em última instância, comunicar o "conhecimento da união que a mente possui com a Natureza na sua totalidade" ²¹⁶. Esse nexo necessário é o conteúdo do parágrafo 14 do *TIE* e da proposição 37 da *Ética* e de suas demonstrações.

Como o maior bem para a mente é conhecer, expõe EIVP37²¹⁷, e como nada mais convém ao homem que conhece do que outros homens que conhecem, necessariamente o homem que age movido pela virtude se esforçará para que os outros compartilhem com ele o mesmo saber, que fruam do mesmo bem: seguiria a mesma lógica afirmar que o homem que concebe o que é verdadeiramente útil para si concebe simultaneamente quais condições – pelo menos as mínimas – são de fato fundamentais para que o exercício de sua virtude se dê com o mínimo de entraves exteriores, para que o exercício de sua potência não seja constantemente obliterado, a ponto de as paixões ofuscarem a força que têm seus afetos ativos.

Pode-se enumerar algumas dessas condições recorrendo ao *TIE*, 15, e veremos que elas se constituem e se fazem dentro já do campo político, não sendo, pois, condições para que se forme o campo político (condição mais universal e portanto mais necessária): a aplicação de um trabalho constante e forte em cima da filosofia moral (*Morali Philosophiae*) e à educação infantil (*Doctrinae de puerorum Educatione*); elaboração de uma medicina honesta (*integra medicina*) que garanta a saúde, meio fundamental para a excelência da virtude, e ainda cultivar a Mecânica (*Mechanica*), pela qual a arte humana é utilizada a fim de facilitar a vida e viabilizar um melhor uso do tempo pelos homens. Assim, é fundamental a aplicação da inteligência na fabricação e no aperfeiçoamento desses meios que possibilitam que ao corpo humano seja possível sempre afetar e ser afetado de múltiplas maneiras (EIVP38), sempre mantendo a proporção entre movimento e repouso que constitui a forma dos corpos e que determina suas individualidades (EIVP39)²¹⁸. A

2

TIE, 13: Quaenam autem illa sit natura ostendemus suo loco, nimirum esse cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet.

[&]quot;Todo aquele que busca a virtude desejará, também para os outros homens, um bem que apetece para si próprio, e isso tanto mais quanto maior conhecimento tiver de Deus."

Pressente-se como o trabalho político é um trabalho de incremento da realidade individual, que se faz necessariamente trabalho coletivo na medida em que sozinho o homem não tem as condições requeridas para o cultivo de sua inteligência. **Citar TTP, III.**

razão pode enfim concluir, a partir disso, que "é útil o que conduz à sociedade comum dos homens, ou seja, aquilo que faz com que os homens vivam em concórdia e, inversamente, é mau aquilo que traz discórdia à sociedade civil". ²¹⁹ A razão entende por que e em que sentido deve-se combater pela Cidade, por sua formação e conservação.

Se o nexo necessário entre real utilidade concebida pela razão (o homem é o que mais convém ao homem) e o desejo que acompanha a consecução do verdadeiramente útil (fazer com que o máximo possível de pessoas desfrute do conhecimento) é o mesmo no *TIE* e na *Ética*, a diversidade de registros nos quais as duas obras estão inseridas é fértil no que diz respeito à pergunta pela ligação entre esse nexo e a compreensão da gênese necessária do estado civil. Mais especificamente, algo ocorre na EIVP37 que é essencial na compreensão do movimento que vai da plena racionalidade da gênese política (sua total inteligibilidade) e de sua necessidade na vida do homem até a necessidade passional que de fato engendra o campo político – o que não poderia ser trabalhado extensamente no *TIE*.

A detecção de alguns problemas em relação a isso passa pela leitura de Étienne Balibar e suas interrogações a propósito do que ele denomina antropologia política. Para ele, e consideramos que com razão, Espinosa opera um deslocamento das questões clássicas em torno das relações sociais, escapando às interpretações mais correntes que ora defendem que o liame social é "por natureza" ora defendem que ele é "por instituição". De fato, embora a esta altura ainda não possamos determinar todos os elementos que participam das relações que constituem a necessidade da formação social, já é um tanto claro como o homem para Espinosa não pode ser definido como um animal social (mesmo que tal definição agrade geralmente os homens, EIVP35esc.) - já que não é da essência do homem que ele *seja* político, sendo a necessidade que perpassa essa essência que o *leva* a formar o campo político, toda a experiência determinante nesse sentido, seja da semelhança, seja da conveniência, sendo completamente inteligíveis sem recurso algum à sociabilidade -, nem como a gênese do campo político pode ser toda contida no conceito de instituição, principalmente porque, como veremos, se se pode falar em passagem ou

EIVP40: Quae ad hominum communem societatem conducunt, sive quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, utilia sunt, et illa contra mala, quae discordiam in civitatem inducunt.

transição ao campo político²²¹, o fato é que essa passagem se faz naturalmente, não por determinação intrínseca da natureza humana, mas por necessidade imanente a essa natureza.

Contudo, algumas das afirmações de Balibar nos chamam a atenção em sua análise a respeito das orientações políticas contidas na *Ética* e especialmente em sua quarta parte. Após citar quase por inteiro o conjunto da EIVP37, incluindo seus escólios, o comentador ressalta sua surpresa pela presença de duas demonstrações, atribuindo a cada uma um valor especifico na economia do texto e constatando (corretamente) que elas exprimem uma mesma necessidade. Da primeira demonstração, o autor deduz uma certa determinação da gênese da sociabilidade a partir da razão, e o faz retirando daí a consequência de que a razão nada tem de transcendente. Mesmo assim, em que medida se pode atribuir à razão alguma determinação efetiva na *gênese* do corpo político? Essa é uma questão que encontra respostas aparentemente diversas conforme a obra que esteja sendo tomada como a base de investigação: ainda que superficialmente, podemos dizer que o tratamento dado à questão no *TTP* é diferente do tratamento realizado pela *Ética*, e mais ainda se cotejamos com as teses relativas ao assunto no *TP*. 223

E de que se trata, para Balibar, nessa primeira demonstração, de uma das perspectivas genéticas sobre a sociabilidade, podemos ter a certeza quando ele trata da segunda demonstração, e dela diz que é uma outra gênese ou produção da sociabilidade, agora a partir da paixões elas mesmas ²²⁴. Para ele, pois, a segunda demonstração de EIVP37 se ocupa *somente* dos mecanismos passionais da gênese política.

Para nós, essa segunda demonstração não mostra outra gênese. Tanto quanto a primeira demonstração, não há propriamente a gênese exposta, sim o estabelecimento do nexo necessário entre o exercício da virtude e a sociabilidade²²⁵, e ainda o nexo necessário de imanência entre a razão e a realidade humana; individualmente, esse nexo exprime a verdadeira unidade do

²²¹Marilena e Christofolini. De certa forma, ao discutirmos mesmo o conceito de passagem – contíguo ao conceito de ênese, esses dois autores serão nossos principais interlocutores.

²²²Por gênese do corpo politico entendemos ...

²²³Explicar.

²²⁴Balibar, *Spinoza et la politique*, p. 101: "Tournons-nous alors vers la *deuxième démonstration* de IV, 37... nous découvrons aussitôt que cette seconde « chaîne » démonstrative a précisément affaire à l' « autre » de la raison humaine, c'est-à-dire aux mécnismes passionels, ..., qui n'expriment pas la puissance qu'a l'individu de se conserver en dominant les causes extérieures. Ce que nous montre Spinoza, c'est qu'*il y a une autre genèse* (ou « production ») *de la société* à partir des passions elles-mêmes, dans leur élément...". Grifos do autor.

²²⁵Mais uma vez, a razão recomenda fortemente a sociabilidade, mas não têm a potência de engendrá-la.

conatus, de cuja definição se pode deduzir a existência de uma certa relação com o outro, relação determinante de sua realidade individual. Se, para Balibar, essas duas demonstrações descrevem os fundamentos da cidade (*civitatis fundamenta*), estes são para nós bem mais amplos. De fato, é a razão que os explicita, e tendo em conta todo o trajeto da quarta parte da *Ética* até aqui, ela mostra que estão nas paixões tais fundamentos, e que a própria razão é afetivamente impotente no estado natural do homem, tal como o direito/potência será mais abstrato que real no estado de natureza²²⁶.

A experiência imaginativa está, sob certa perspectiva, presente nessa segunda demonstração, que nos faz retornar à proposição 31 da terceira parte da Ética. Lá, em seu escólio, Espinosa define a paixão da ambição (ambitio): "Esse esforço por fazer com que todos aprovem o que se ama ou que se odeia, é, na verdade, a ambição (veja-se o escólio da prop. 29)." A EIIIP29, em seu escólio, descreve o entranhamento interpessoal que tem esse afeto em suas linhas mais gerais²²⁷, ao passo que, agora na quarta parte, tal situação se inscreve numa lógica já de relações interpessoais compreendidas em seus fundamentos pela razão. A demonstração alternativa de EIVP37, embora faça apelo ao que foi definido como uma paixão²²⁸, representa neste momento uma outra dinâmica demonstrativa, diferente da terceira parte que tem como objeto justamente a origem das paixões e sua natureza, e defendemos isso com base na sequência da demonstração e da ligação entre suas duas partes²²⁹: o homem movido pelo desejo racional de comunicar os bens de que usufrui tendo o conhecimento verdadeiro das coisas e de Deus quer, pela mesma razão (per eandem rationem), qual seja, a aventada na primeira metade da demonstração alternativa, que todos amem aquilo que ele reconhece como sendo bom. Pela mesma razão significa sem reservas pela mesma causa²³⁰; poderíamos dizer, então, que uma paixão, ou seja, uma determinação que em parte é exterior, é causa do agir virtuoso? Não. O

²²⁶ **TP...**

EIIIP29esc.: "Esse esforço por fazer algo ou por deixar de fazê-lo, com o único propósito de agradar *os homens*, chama-se ambição, sobretudo quando nos esforçamos por agradar ao vulgo com tal zelo que fazemos ou deixamos de fazer certas coisas que resultem em detrimento nosso ou alheio. Se esse não for o caso, costuma-se chamá-lo de humanidade (*humanitas*)...".

Na primeira parte da demonstração: "O homem amará com mais constância o bem que ama e apetece para si próprio se vê que outros também o amam. Portanto, ele se esforçará para que outros também o amem."

A outra metade da demonstração, que dá sequência ao que foi citado acima, diz: "E como esse bem é comum a todos os homens e todos podem desfrutá-lo, ele se esforçará, então (*pela mesma razão*), para que todos dele desfrutem; e tanto mais se esforçará quanto mais ele próprio desfruta desse bem."

Ratio sive causa. O uso da expressão razão nesta demonstração é reveladora do poder que possui a razão em compreender toda a necessidade da produção dos afetos ativos a partir da só natureza humana.

desejo causado pela ambição, paixão triste, não poderia determinar o homem a agir enquanto este o faz virtuosamente. Nem mesmo a humanidade, faceta alegre da ambição, serve de determinação exclusiva para o desejo do homem que age guiado pela virtude, embora seja mais conveniente a ela²³¹. Embora Balibar não toque diretamente na ligação entre o que ele chama de "outra gênese" - a passional – e o fato de ela ser uma determinação para o agir virtuoso, ele tira outras consequências dessa demonstração que nos chamam a atenção.

A conexão necessária entre as virtudes e o contexto prático interindividual é reafirmada por essa demonstração alternativa, agora por uma outra via, que, mais uma vez, não é genética, tal como a vemos. Por ela, por essa conexão, adentramos mais ainda no caráter prático que as determinações mais gerais da natureza humana entretêm com as relações específicas que o indivíduo constitui com as coisas fora de si e consigo próprio, pois a mesma determinação, *o querer que os outros amem o que eu amo*, pode ser apreendida em pelo menos três vertentes: como ambição, afeto pelo qual o homem constantemente encontra-se em discordância consigo mesmo e com os outros (ao louvar uma coisa que ama ele teme ser acreditado e se ver em risco de perder a coisa amada – pois é um bem de restrita comunicação); como humanidade²³², quando esse desejo não é simplesmente guiado pelo propósito de agradar aos homens, e nesse caso o afeto em questão tem um poder integrador no campo político; e, finalmente, como generosidade, quando tal determinação concerne a um bem universalmente comunicável e implica necessariamente o desejo de integrar o maior número possível de homens na fruição do bom (EIIIP59).

Per eandem ratione, pois o esforço para que os outros amem o mesmo que nós é uma afecção necessária da natureza humana²³³, comum a todos os homens, na medida em que

^

EIVP59dem: "Por fim, à medida que a alegria é boa, ela concorda com a razão (pois a alegria consiste em que a potência do homem é aumentada ou estimulada), e não é uma paixão senão à medida que a potência de agir do homem não é suficientemente aumentada para que ele conceba adequadamente a si próprio e as suas ações (pela prop. 3 da P. 3, juntamente com seu esc.)."

Ambição e humanidade entram no complexo passional que determina a necessidade da formação do campo político, e por isso serão analisadas mais pormenorizadamente na próxima seção. Contudo, como veremos, elas não são as paixões mais determinantes, talvez sendo mais profícuo o trabalho em torno da natureza do esforço que leva à ambição e à humanidade: o esforço "por fazer com que todos aprovem o que se ama ou se odeia" (EIIIP31esc.), o que nos remete à semelhança entre os homens e o que isso acarreta em termos de comunicação afetiva (e imitação afetiva). Discutir com Matheron.

É essa afecção uma determinação universal da natureza humana, TTP, XVI, EIIIP39 e TPIII, 6. é uma LEI. Cf. Matheron, Individu..., p. 168.

expressa a força mesma do *conatus* e sua tendência em expandir seu campo de ação. À necessidade de anexar virtude e comunicação, corresponde o esforço em proliferar o amor das pessoas a algo que *concebo adequadamente* como bom (o verbo utilizado na demonstração é *videre*), transformando, por assim dizer, a natureza desse esforço e seu alcance, pois, escreve Espinosa em EIVP59, " a todas as ações às quais somos determinados, em virtude de um afeto que é uma paixão, podemos ser determinados, *sem esse afeto*, pela razão" (grifos nosso)²³⁴.

Enfim, ao distinguir duas gêneses para o campo político, estratos diversos por suas raízes passionais ou racionais, Balibar é levado a afirmar que a sociabilidade, nesta quarta parte da *Ética*, expressa uma "unidade de contrários", na qual a conveniência real posta pela razão e a ambivalência imaginária produziriam os efeitos políticos reais. A unidade de contrários estaria na base da sociabilidade, na forma de identidade racional e variabilidade passional²³⁵.

O deslocamento espinosano operado pela ética e pela teoria política sempre nos põe frente a frente a uma séria de categorias e articulações advindas de uma tradição que, entre suas manifestações principais, entra no terreno jurídico através do direito natural objetivo e do direito natural subjetivo, pelos quais são conhecidas as regras e normas que perpassam ou a natureza das coisas, ou a subjetividade humana. O próprio Balibar, nas partes anteriores aos seus comentários sobre a "antropologia política" de Espinosa, nos mostra como nenhuma dessa esferas conceituais jurídicas dá conta da complexidade inovadora do pensamento político do filósofo holandês em sua desconstrução das principais categorias jusnaturalistas, tais como direito natural, direito civil e contrato. Porém, e isto marca definitivamente a relevância que a quarta parte da Ética tem na construção de uma nova conceitografia jurídico-política, um dos pilares de toda a reformulação Espinosana da política é a relação que a razão humana trava com a natureza como um todo e com a natureza humana especialmente. Sem uma ontologia da substância única e sem uma teoria do conhecimento tal qual é apresentada na segunda parte da Ética, os praeceptae racionais poderiam ser tomados normativamente, o que limitaria a originalidade de Espinosa. Assim, é extremamente arriscado anexar a gênese política à atividade racional, e, além disso, afirmar a complexidade relacional da natureza humana como produtora de um campo político a partir de uma unidade de contrários.

-

Ad omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo a ratione determinari.

Spinoza et la politique, p. 105.

Não estamos, de fato, longe do que Balibar afirma em suas linhas mais gerais, que ao cabo nos apresentam o fundo de originalidade que o pensamento político (e jurídico) de Espinosa tem quando consideramos as filosofias políticas anteriores - notadamente a de Hobbes, de quem o filosofo do TP tanto se aproxima temporal e conceitualmente; interessa-nos, realmente, demarcar algumas especificidades que nos permitam moldar as principais chaves da política de Espinosa, como, por exemplo, a relação que a razão tem com a formação necessária do campo político. Daí alguma precaução em aceitar a dualidade cognitivo-ética apresentada por Balibar; não se pode dizer que se trata de uma unidade de contrários, pois enquanto atravessamos todo o percurso proposto pela quarta parte da *Ética*, e, junto a isso, recorremos a algumas das principais formulações do TP, como faremos mais adiante, percebemos que a conveniência entre os homens é mais inteligível do que concreta no estado natural das coisas humanas, e que por isso mesmo a questão da conveniência tem de ser reparada em suas diversas nuances, quais sejam algumas delas, de como é possível a conveniência passional; o que significa que algumas paixões convém entre si e o que significa também que algumas paixões convém com a razão (EIVP59). Os contrários não podem convir na filosofia de Espinosa, a contrariedade é marca constante de inadequação ou mesmo de uma diminuição relevante da realidade individual, por isso o que pode ser encarado como uma "unidade de contrários" é antes expressão de uma conveniência entre uma atitude humana (o ato de querer a comunhão no amor) e a razão que percebe o comum e o comunica, na medida em que o próprio ato, tomado em si, não implica o bom ou o mau, sendo estes relativos aos afetos que motivam a ação²³⁶.

A fundação do campo político compreende o conceito de unidade na medida em que um corpo político é um efeito que decorre da ação conjunta de vários indivíduos que agem

_

Cf. EIVP59 e sua demonstração alternativa: "Diz-se que uma ação é má apenas à medida que surge por sermos afetados de ódio ou de algum outro afeto mau (quatenus ex eu oritur, quod odio aut aliquo malo affectu affecti sumus). Ora, nenhuma ação, considerada em si só, é boa ou má (como demonstramos no prefácio). Em vez disso, uma só e mesma ação ora é boa, ora má. Logo, podemos ser conduzidos pela razão (pela prop. 19) a essa mesma ação que é, no momento, má, ou seja, que surge de um afeto mau". Assim podemos entender como uma mesma determinação da natureza humana pode ser causa de afetos bons e ruins, que por sua vez provocarão atos bons ou ruins, além de esclarecer a relação de conveniência com a razão: a ambição, afeto triste, não convém com a razão; a humanidade, paixão alegre, convém com a razão; e, ainda, a generosidade, que já é a pura determinação racional do agir. No mesmo plano, conferir a primeira demonstração da EIVP59, em especial: "Por fim, à medida que a alegria é boa (enquanto ela não impede o homem de agir), ela concorda com a razão (cum ratione convenit) (pois a alegria consiste em que a potência do homem é aumentada ou estimulada), e não é uma paixão senão à medida que a potência de agir do homem não é suficientemente aumentada (quatenus hominis agendi potentia non eu usque augetur) para que ele conceba adequadamente a si próprio e as suas ações (pela prop. 13, juntamente com seu esc.)."

simultaneamente (simul), concorrendo assim para a concretização de uma complexa estrutura (vale o conceito de fabrica) que tem como finalidade a moderação das paixões individuais e a manutenção da segurança necessária para o incremento das potências individuais. Essa unidade, do ponto de vista do conhecimento racional (na medida em que ele percebe as relações fundamentais da natureza humana), diz respeito à natureza humana em sua pluralidade de constituintes que convém em parte e se correlacionam de certa maneira, unidade que se singulariza em realidades individuais, em conatus, cuja característica principal é a conservação do ser próprio. Balibar percebe o papel central do conceito de conveniência na formação do campo político, mas não levou em conta a amplitude desse conceito, pois se restringe a pensá-la enquanto conveniência racional, enquanto podemos pensar na conveniência entre naturezas predominantemente passionais – a que permite a inteligibilidade da formação do campo político e sua concretude-, e a conveniência de algumas dessas paixões com os preceitos racionais, importante na medida em que nos fornece os instrumentos necessários para compreender a relevância da razão na política, que, embora não seja determinante na gênese, é fundamental na ciência política e no estabelecimento dos critérios que vão definir a potência de uma forma de Estado.

Assim, "outra gênese" poderia implicar duas instâncias qualitativamente diversas em relação à origem e à necessidade do político. EIVP37 expõe em seu conjunto esse nexo entre a gênese política e a unidade da natureza humana, da qual a razão é uma parte. Se houver uma gênese qualitativamente racional, a razão pode ser tomada normativamente, consequentemente imbuída de finalidade – e o poder político não decorre dos ensinamentos da razão. Como escreve Espinosa, "pois que, enfim, todos os homens bárbaros ou cultivados estabelecem em toda parte costumes e se dão um estatuto civil, não é dos ensinamentos da razão, mas da natureza dos homens, isto é, da sua condição que se deve deduzir as causas e os fundamentos naturais dos poderes públicos" (TPI, 7).

Espinosa realiza um giro no conceito de útil e de virtude essencial à maneira pela qual a sociabilidade entra em sua filosofia. Os escólios da EIVP37, ao introduzirem o conceito de direito supremo da natureza (*summo naturae jure*) e de consenso (*communi consensu*), em outras palavras, ao estabelecerem as condições pelas quais se pode conceber o exercício da potência

humana como o exercício de um direito e ainda como esse direito deve ser exercido para que não haja prejuízo do outro, sintetizam um percurso que se iniciou com a pergunta pela fortuna e seu poder sobre a vida dos homens. Seja no TTP seja na Ética, a fortuna é um poder a ser avaliado afetivamente, pela força que temos ou não em moderar nossas paixões; ou seja, mais do que controlar a fortuna, trata-se de conhecer a si próprio, de ir a fundo no conhecimento da própria realidade individual, da própria singularidade. O homem cuja maior parte das ações é determinada pela razão quer antes de tudo o próprio bem, tão necessariamente quanto ele sabe que para optimizar o que é bom para si tem de se unir a outros homens; na ordem expositiva da Ética, o registro racional da recíproca conveniência entre os homens (EIVP35cor1) precede a reobservação ética de que o homem que age busca o útil próprio (EIVP35cor2) porque não apenas é a mesma necessidade que dita esses preceitos éticos – a necessidade da natureza humana, parte da substância – mas também porque este é o momento no qual, para nós, Espinosa assinala a concretude do agir virtuoso: dá-se entre homens, em suas relações, não entre eremitas ou entre seres ideais; compreende seu próprio processo produtivo; exige saúde, o que significa poder afetar e poder ser afetado por outros corpos de múltiplas maneiras; busca unir os homens pela "simples" percepção de que isso é o melhor para o agente e para todos os outros. Enfim, para nós, Espinosa enlaça aqui todos os elementos necessários para que a virtude seja dada somente como uma prática determinada entre homens.

Em todo esse percurso, podemos perceber igualmente como conhecer e viver a própria singularidade é difícil em meio a tantos assaltos de forças exteriores que podem diminuir a realidade de um indivíduo. A própria consciência se fundamenta no contato do indivíduo com as coisas externas. Entretanto, quando essas coisas são pessoas, existem *certas* configurações afetivas que são mais eficientes do que outras. A reflexão adequada da própria singularidade e dos ditames racionais são percepções *sub specie aeternitatis* das relações que os indivíduos humanos são e têm; não existiriam ideias adequadas a respeito da vida entre homens se não houvesse a experiência da vida entre homens, do mesmo modo que não haveria os conceitos de bom e de mau se o homem não tivesse experiência do poder da fortuna (*fortuna potestas*) e de seus afetos (EIVP8 e EIVP68). Se podemos conceber um modelo de natureza humana, não podemos realizá-lo. O ato necessário de concebê-lo o é porque já estamos imersos no jogo afetivo que, no homem, o empurra nas mais contrárias direções. Isso não quer dizer que a sociabilidade seja em si uma verdade eterna, mas a razão apenas traz consigo afirmações a

respeito de coisas (relações) existentes na natureza, prescrevendo ao homem o cultivo das relações que mais lhe são benéficas. Algo ainda a ser aprofundado por outras vias, o que se indica aqui é também que a *razão não legisla*, que ela é uma expressão certa de uma atividade que reenvia sempre a uma unidade e que seu estofo compreende a realização da natureza humana a partir de seus princípios. A depender de como se conceba a racionalidade e sua força, a teoria crítico-política de Espinosa pode ir diretamente contra os fundamentos que unem atividade racional e fundação política, promovendo uma reavaliação conceitual profunda dos principais elementos contratualistas de tipo Grociano ou Hobbesiano.

Excurso – A amizade

Algumas das questões até agora levantadas permanecem como móbil para o que prossegue. De fato, mais do que procurar imediatamente respondê-las sacando da filosofia de Espinosa os argumentos fundamentais que ele utiliza para sanar os problemas que põe a metafísica tradicional na ética e na teoria política, vemo-nos impelidos a aprofundar ainda mais e mais as razões que fazem do mundo humano a questão por excelência da filosofia. Para Espinosa, e em certa medida para Hobbes, o mundo humano não se apresenta *a priori* como uma realidade política, ou seja, o conceito de liberdade, talvez o mais essencial a qualquer indagação política que se sustente, não *surge* nessas filosofias como um fator intrinsecamente político, respeitando desde sempre à liberdade civil individual ou comum, e sim como uma atividade que relaciona o indivíduo e sua potência – seja como uma ausência de impedimentos externos a essa potência que se move em direção ao que quer (deseja), seja como uma potência interna que não depende de outra para agir e existir. A política é continuamente construída no interior dessas filosofias, e seu dinamismo é compreendido a partir da natureza.

Malgrado surja como um conceito ontológico através da necessidade da coisa (Espinosa) ou como uma definição extrínseca que toca a relação de uma potência motora com sua exterioridade (Hobbes), a liberdade vai aos poucos chamando para si a política, ou melhor, vai reclamando para a sua compreensão a necessidade de um complexo estável que aqui temos chamado de campo político. A questão por excelência, tal como se nos apresenta a teoria desses filósofos, em especial a de Espinosa, desvia-se da imagem da linha que segue dos princípios fundamentais até as deduções mais particulares e apresenta-se como uma trama na qual as divisões internas se movem conforme o estudioso da filosofia rearranje a colocação de seus problemas. Assim, a ontologia de Espinosa nos fornece uma definição real de coisa livre, a partir da qual se pode contrapor – como o fizeram muitos de seus adversários teóricos – que a liberdade pensada desse modo apenas pode ser aplicada a Deus. O que não é de todo equivocado. Contudo, se a definição de liberdade, nas primeiras paginas da Ética, faz referência a um ser infinito com potência infinita e que existe em si e não em outro, Deus, deve-se lembrar que as suas criaturas ou afecções são expressão dessa potência infinita. A imanência espinosana surpreende com igual intensidade em seus "princípios" e em seus "fins". Se existem seres livres,

obviamente se deve compreender com isso que existem seres que expressam de uma determinada maneira a potência de Deus. Não sem razão, pois, a liberdade é diretamente relacionada à potência – e aqui as diferenças mais fundamentais entre Hobbes e Espinosa já se manifestam – e esta à atividade atual dos seres, e a virtude ao esforço humano em perseguir seu útil. Torna-se difícil distinguir onde termina a ontologia de Espinosa e se inicia sua antropologia – as divisões da *Ética* em partes indicam mas não determinam tais fronteiras. E em que momento a antropologia torna-se de fato uma ética, e quando esta faz surgir a política?

Talvez o maior interesse – e a maior dificuldade – da quarta parte da *Ética* resida justamente na extrapolação dessa estrutura de tramas: razão e experiência, ação e servidão, ética e política, homem natural e homem político, tudo isso sem nenhum resquício de dualismos; nem mesmo liberdade e servidão são *estados* simétricos, pois, embora a servidão se defina como uma impotência – em moderar os próprios afetos -, potência e impotência não são ambas realidades positivas das coisas que se contrapõem uma à outra.

O que a filosofia de Espinosa realiza é uma mudança profunda dos modelos éticos vigentes na tradição da filosofia inspirada nos cânones judaico-cristaos. Uma mudança ainda mais fundamental está na base dessa nova construção conceitual que identifica virtude e esforço, que é uma concepção nova de modelo (*exempla*), como tentamos mostrar. Em vez de substituir um modelo moral por um outro, a concepção de ética que é conforme ao principio da causalidade divina imanente clama por uma outra formulação do que seria o modelo, exige mesmo que se excogite uma nova estrutura de pensamento, e isso tem suas consequências tanto no registro teórico como no prático²³⁷.

Para a teoria, a indagação sobre os fundamentos da virtude nos leva – passando pela teoria do conhecimento na segunda parte da *Ética* – a um aparente paradoxo: se a príncipio a realidade da natureza é completamente inteligível, o que podemos reclamar como conhecimento

Esperamos que o texto dê conta de ressaltar que essa divisão entre teórico e prático, longe de tentar estipular uma categorização firme dessas instâncias, serve a um propósito bem "prático" que é dar relevo a diferentes aspectos envolvidos na nova e polêmica concepção espinosana de virtude. Complementando tal propósito, espera-se mostrar que um dos mais notáveis ganhos – nem seria preciso dizer que dentro do nosso ponto de vista – dessa nova concepção é justamente uma rearticulação desses campos no que concerne à política, à formulação dos critérios da ciência política e à ligação destes com a realidade prática dos corpos políticos, ou seja, entre a filosofia e a história (principalmente se se compreende por esta uma enquete deliberada pelas causas).

genuíno para o homem depois que se demonstra que ele é um ser cuja potência é infinitamente superada pela força da causalidade exterior que acaba por determinar a quase totalidade de suas ideias? A inteligência humana é, diante dessa comparação, uma instância confiável? Se a experiência tem seus limites postos desde sempre pela sua origem, as marcas-efeitos do corpo e da mente, diante do quadro que nos pinta Espinosa não deveríamos enfrentar o fato de que a inteligência humana também não consegue dar conta dos princípios mais relevantes que fundam a teoria das relações humanas (ética e política)? A virtude não retornaria assim à categoria de norma ideal?

Daí a importância da crítica espinosana às metafísicas que se baseiam na ideia de faculdades da alma. Se a inteligência humana for uma faculdade, uma outra ordem de problemas são postos – como salientamos acima – e, para Espinosa, deixados sem respostas satisfatórias na medida em que tais problemas demandam realidades substanciais como suportes dessas faculdades. Para a teoria, isso significa que a relação entre as substâncias diversas envolvidas na realidade humana – corpo e alma – se desdobra em um problema gnosiológico, pois como seria possível a comunicação entre essas substâncias?²³⁸ Em outras palavras, como conhecer a realidade dos corpos? Pensando assim, percebe-se que Espinosa não responde aos problemas deixados pela tradição – especialmente por Descartes -, ele demonstra a superficialidade desses problemas deslocando o eixo de sua argumentação, partindo dos princípios da imanência: as ideias, realidades gnosiológicas primeiras, expressam uma potência una com os corpos, pois são o mesmo indivíduo expresso de duas maneiras diferentes. A ideia que é a mente é conhecimento do corpo e de suas afecções, e de direito podemos conhecer tudo o que nele ocorre. A inteligibilidade do corpo se explica por sua potência própria – não enquanto o corpo conhece a si próprio, o corpo não conhece, mas enquanto há uma função que determina a potência da mente pela potência do corpo em poder afetar e ser afetado. Dessa forma, o conhecimento que está envolvido na virtude (e sempre está, e que muda é o estatuto desse conhecimento) é potência e não mais faculdade, e a inteligência humana deixa de ser definida pela contingência de seu uso (uma faculdade pode ou não ser utilizada), sendo intimamente ligada ao seu exercício concreto

-

Se na primeira parte da *Ética* o problema da comunicação é centrado na causalidade (substâncias de naturezas diversas não podem agir causalmente uma sobre a outra), a partir da segunda o problema se desdobra para a comunicação de movimento entre os corpos e na terceira para a comunicação afetiva, a quarta parte buscando articular todas essas formas de se compreender o comum na realidade humana que é una, ou seja, articulando todas essas esferas do ponto de vista da realidade do indivíduo.

no mundo humano; toda forma de virtude é uma forma de viver por algo – entenda-se por algo a realidade concreta do indivíduo, que é a sua própria razão de existir. O espelho (especulum) da mente é o indivíduo em sua atividade no mundo.

No registro do prático, ainda maior é a gama de perguntas que traz a filosofia de Espinosa. Desde a existência de uma prática nessa filosofia até a natureza humana como modelo de ação, muitas são as questões que instigam o leitor; contudo, precisamos apenas nos ater aqui ao que nos vem à mente como problemas determinantes de *nossos questionamentos*. E o principal deles é o estatuto mesmo da prática virtuosa. Se, para a teoria, Espinosa mostrou que o conhecimento é o único fundamento da virtude e que ele não é separado do complexo individual *corpo*-mente enquanto atividade determinada, para a prática é fundamental que se compreenda as revoluções conceituais da *Ética* como uma nova atitude do homem diante de si mesmo.

Procuramos dar relevo, nas passagens sobre a virtude, ao fato de que agir guiado exclusivamente pela razão envolve a compreensão do processo produtivo da ação. Por isso podemos afirmar que a razão dita preceitos, não que estabelece leis. Apenas conseguimos imaginar uma virtude fraca, paradoxalmente não virtuosa, se pensamos nos preceitos racionais como espécies de imperativos éticos – o modelo da virtude como império sobre as paixões, nesse caso, pressupõe a possibilidade de que o homem, ou pelo menos a alma humana, seja um império dentro do império da natureza; tal ilusão imaginativa nos enreda numa contradição, qual seja, o homem como um império dentro da natureza somente consegue sua autonomia ao curvar-se diante de normas transcendentes à natureza e à realidade do indivíduo. É ao negar a natureza que o homem-império torna-se virtuoso. Encarnado no mundo, o homem-império não logra tornar-se virtuoso a não ser negando-se a si mesmo, ou a parte de si que pertence à natureza, o corpo, suporte das paixões e muitas vezes mero instrumento a serviço da alma²³⁹. A virtude para Espinosa implica antes de tudo que cada um ame a si próprio, e não que negue a si próprio.

Agir pela virtude implica também, para o filósofo holandês, a compreensão dos mecanismos que determinam as relações aparentemente contingentes entre os seres humanos. Não é acidental que a contingência seja retomada enquanto conceito, na quarta parte da *Ética*, mesmo que anteriormente tenha sido expulsa da natureza, pois que é justamente nesse contexto

130

_

²³⁹Mencionar a tradição instrumentalista do corpo. Cf. Abbagnano.

que a ignorância a respeito da necessidade que tudo sustenta tem seus efeitos mais sensíveis e, podemos dizer, nocivos. *Enquanto* se age guiado exclusivamente pela razão, toda apreensão das coisas se faz sob o aspecto da eternidade, pois o que a razão conhece são as propriedades comuns das coisas. Na medida em que é uma atividade atual, a virtude, ou, já seria melhor dizer, as virtudes indicam um campo de conveniência que necessariamente determina o desejo humano a fazer algo a partir de uma afecção que se explica por sua própria essência. Consequentemente, o homem que ama a si mesmo de modo virtuoso não o faz de maneira contingente, ou seja, desconhecendo a necessidade intrínseca desse amor, pelo contrário, vê nesse amor mesmo uma expressão clara e distinta de uma necessidade marcadamente humana. Mais do que amar a si mesmo, a necessidade dos movimentos afetivos decorrentes do conhecimento racional faz com que o homem deseje amar a si próprio, já que nunca o homem deixa de ser um esforço de afirmação da existência singular própria.

Passado o espanto de ver na virtude a busca pelo útil próprio, ainda se poderia perguntar se tal condição não levaria o homem à solidão mais do que à sociedade com outros homens. Na tentativa acima de reconstruir o itinerário que demonstra ser o homem o mais útil ao homem, essa pergunta perde seu sentido e Espinosa o demonstra salientando que toda a defesa da vida solitária – irmã das críticas por vezes vorazes à natureza humana viciada e corrompida desde a queda – é uma defesa da tristeza, da diminuição de potência dos indivíduos. A seta de Espinosa aponta justo na direção oposta: quanto mais o homem se vê afundado na inconstância passional que dita a maioria de seus atos, mais solitário ele é, menos as conveniência entre os homens é perceptível e efetiva. A comunicação aumenta à mesma proporção que a conveniência entre as partes envolvidas, e não há nada na vida humana que exprima mais a conveniência do que a relação de amizade. Na esteira dos grandes filósofos que escreveram cuidadosamente sobre a amizade – e perto de Aristóteles, Cícero, La Boétie, Montaigne, para citar os principais, Espinosa não dedicou muita tinta ao tema específico da amizade -, ela é vista como uma união senão perfeita, quase, porquanto se realiza entre dois indivíduos cujas naturezas se assemelham e se aproximam pelo que eles têm de mais ativo, a compreensão da natureza do amor que os une. Por essa linha de raciocínio, a amizade é a expressão mais antitética da solidão – e consequentemente a relação afetiva mais contrária às paixões tristes que são anexas da solidão, sendo o medo a principal delas.

Se da amizade foi dita que ela envolve natureza, instrução e hábito²⁴⁰, neste contexto todos os três fatores podem ser compreendidos de várias maneiras, mas devem ser entendidas em suas facetas complementares: Cícero remarca a concretude (civil) da amizade ressaltando que os elementos de virtude envolvidos na relação entre os amigos dizem respeito à vida entre os homens vivendo juntos, nunca isolados, e que os homens de bem que se atraem uns aos outros por essa espécie de laço devem assim ser definidos conforme as necessidades e hábitos correntes na comunidade²⁴¹. O filósofo romano não poderia expor a natureza da amizade sem antes trazê-la a seu lugar de exercício: o mundo humano das relações de união e conflito, o mundo político. Nem o laço da amizade pode "prender" qualquer um, pois sem a conveniência necessária (que a natureza produz e espalha pelo mundo, que a instrução orienta e que o hábito tatua no corpo) a amizade será um embuste de interesses e mentiras; nem os homens de bem tocados por esse sentimento e que se unem pela força constante da comunicação (Cícero chama a atenção para a força que os interesses comuns têm na edificação das relações amicais) podem resvalar no ideal do sábio. O sábio, ou aquele cujas fraquezas são insensíveis diante de suas virtudes, são homens bem localizados espacial e temporalmente.

A semelhança que aproxima os amigos, ou melhor, a conveniência que chega a tornar um o múltiplo dos indivíduos, pode-se então notar, não é qualquer semelhança. A amizade se dá entre os que se assemelham na virtude. É preciso que Espinosa, a exemplo de Cícero, também se desfaça de qualquer idealidade em relação ao sábio, porém a sua critica se pretende bem mais profunda, nem que seja por desconstruir rigorosamente as bases físicas e mentais que determinam o homem a se apegar aos ideais como norma de vida (ratio vivendi). Espinosa vive uma época na qual a maior parte da Europa faz passar por virtude o ódio contra o outro, o exclusionismo das religiões e das seitas políticas ameaça a integridade de comunidades que muito penaram pra alcançar um nível razoável de igualdade e de liberdade, como a própria Holanda. O ódio teológico e político vive de ideais e promove uma concepção ideal e perniciosa de política. Assim, os que se unem pela amizade, segundo a filosofia de Espinosa, apoiam-se na

²⁴⁰Xenofonte e Cicero, cf. Marilena, A Amizade... nt. 44. ²⁴¹Cicero, *Da amizade*, p. 86.

honestidade (*honestatem*)²⁴², e a honestidade se fundamenta na semelhança entre tais naturezas singulares. Que outra espécie de união exprime conveniência tão forte entre os homens?

Por ser conveniência real, o laço da amizade se distancia tanto da solidão como da discórdia. Afastando-se da discórdia, é notadamente integradora e terreno seguro, desde que nunca se a confunda com os laços que indicam mais carência do que união: a adulação, que Espinosa diz ser também origem de concórdia (EIVcap.21), une falaciosamente os homens pelos efeitos negativos de uma carência que se revela, ao mesmo tempo, falta de conhecimento de si e de potência para a vida em comum com homens de virtude. Com efeito, "ninguém é mais conquistado pela adulação do que os soberbos, que querem ser os primeiros e não o são", e poderíamos complementar afirmando que ninguém desconhece mais a si próprio que o soberbo, que tem de si uma imagem que não corresponde à sua real força de existir, ou potência. É a marca mais forte da servidão, e o é principalmente porque quem alimenta o amor próprio com imagens teme constantemente perder tal suporte passional - compreende-se, agora, porque o soberbo adula e simultaneamente porque pode ser tomado como um dos ícones mais fortes da solidão -, e, mantendo-se dentro dessa dinâmica de reprodução servil das imagens e das mentiras, a última coisa que se poderia esperar dele é semelhança na virtude e confiança no outro. O homem soberbo não pode de fato confiar nos elogios que se lhe dispensam, a alegria que daí surge nunca é estável o suficiente para manter o indivíduo próximo à virtude, à ação, a solidão o pega justamente pelo seus calcanhar de Aquiles que é a ignorância a respeito de si mesmo²⁴³.

_

²⁴²EIVP37esc.1: "Já o desejo que leva o homem que vive sob a condução da razão a unir-se aos outros pela amizade chamo de lealdade"

²⁴³Cf. Marilena Chauí, *Amizade, recusa do servir, in* La Boétie, *O discurso da servidão voluntaria*, p. 203: "Contemplar-se no espelho do olhar amigo é a condição da sabedoria, pois somente o Uno se conhece a si mesmo sem a mediação do outro. Se o amigo é 'um outro de nós mesmos' e se para os homens sábios e virtuosos é impossível a autossuficiência do Um, a amizade, suprindo a carência, imita a perfeição". Mesmo que Chauí esteja aqui a comentar o texto de La Boétie e remontar os textos aristotélicos sobre a amizade, esse trecho, para nós, contempla características fundamentais do contexto espinosano da prática amical, tudo dentro das premissas filosóficas postas por ele próprio, como, por exemplo, a crítica à concepção idealista da virtude como reprodução, mesmo que degenerada, de um modelo; consequentemente, crítica ao ideal do sábio solitário – estruturalmente impossível para Espinosa – e, enfim, a lembrança de que o conhecimento de si é mediado pelos encontros que temos com as coisas exteriores, e no caso da amizade, que esse conhecimento é verdadeiro na medida em que se funda no "espelhamento" da virtude que é própria do indivíduo. Ao contrário do adulador, o amigo não mente; semelhantes, os amigos porém não podem ser indiferenciados; indivíduos, podem agir juntos pela forte conveniência que os une sendo assim causas de uma singularidade concreta e mais forte duas vezes do que cada um tomado isoladamente.

O homem que não ama realmente a si próprio – pois nem se conhece a ponto de podê-lo -, aqui tipificado na figura do soberbo (outros tipos, como o invejoso, podem ser descritos de maneira similar), não pode confiar em si próprio nem nos outros. Sua solidão é a mais profunda, chegando a nos aproximar, em teoria, da solidão tão temida entre os homens, cujos efeitos são tão fortes que impulsionam o homem à sociabilidade²⁴⁴. Uma vez mais, toda a união referida às carências e ignorâncias acima destacadas é uma união débil, que mais facilita a submissão de seus componentes do que os fortalece para a liberdade²⁴⁵. Desta feita, pode-se de alguma forma deduzir que a igualdade requerida pela amizade pode ser nivelada por baixo, ou mesmo que ela seja natural no sentido de que, tendo feito a natureza todos os homens iguais (ou suficientemente iguais para que suas diferenças não sejam tão relevantes), ela se dê enquanto igualdade a ser definida pela realidade do estado de natureza? Certamente que não. Antes de tudo, essa igualdade, mais uma vez, não é indiferenciação, e na filosofia de Espinosa seu índice é a conveniência entre as naturezas singulares envolvidas, e vimos que essa conveniência é certa apenas quando os homens são guiados pela razão. A amizade é conveniência trabalhada, não dada. Necessita de um terreno propício para que possa se tornar hábito sem tornar-se relação apática. Nesse sentido se pode dizer que a amizade é uma virtude política²⁴⁶.

Seja de onde venha a desigualdade (e nesse caso nem importa se de natureza ou de instituição), a amizade, tal como Espinosa a põe – nascida de um desejo de comunicar bens entre homens generosos – reclama a união na potência, não na impotência. Ela demanda igualdade (Aristóteles, Cícero, Montaigne e La Boétie o repetem à quase exaustão) de virtudes, não de medos e desejos escusos, como os interesses por trás das ações do adulador soberbo. Para Espinosa, unir-se com um ser cuja natureza é igual à sua exprime necessariamente aumento de potência. Concreto, esse aumento de potência é ação no mundo, ação no mundo humano: a amizade conflui potências na produção de ações comuns que vão desde a convivência amistosa até a luta política. Amigos podem, muitas vezes, ser aliados na luta concreta entre forças

244

Cf. TP, VI, 1.

EIVcap. 16: "No mais das vezes, além disso, a concórdia costuma ser gerada a partir do Medo, mas sem confiança. Acrescente-se que o medo se origina da impotência do ânimo (*quod metus ex animi impotentia oritur*) e, por isso, não pertence ao uso da razão, como tampouco a comiseração pertence, embora pareça apresentar uma espécie de Piedade."

Para nos apropriarmos ainda mais uma vez do pensamento de Chauí a respeito da amizade em La Boétie, citamos seu último parágrafo, pensando em Espinosa (que, cremos, fecharia com La Boétie sobre o assunto em questão) op. Cit., p. 209: "A amizade, escreve Lefort, nos ensina a dimensão política da leitura. Diremos também que a leitura da obra de La Boétie nos ensina a dimensão política da amizade, recusa do servir".

múltiplas que tendem a desestabilizar o campo político e que rebaixam toda união entre homens a contratos fundados no medo da morte e da solidão, tirando-lhes a autonomia que justamente o campo político tem como fim propiciar²⁴⁷. Por isso a amizade é a face concreta – política – da natureza em sua forma de conveniência entre os homens; nada mais natural e ao mesmo tempo nada mais político. A amizade é a vivência ética mais concreta tendo como referência a luz natural operando no mundo humano.

A tonalidade política da amizade é tanto mais sensível quanto mais pensamos nos termos envolvidos: a virtude *age* no mundo – em contraposição à passividade que denota impotência – histórica e socialmente de diversas maneiras, por meio do conhecimento e de sua comunicação, por meio da alegria ativa e de sua expansão, e sempre que o faz exige de alguma maneira o concurso entre várias potências. A plena, ou quase plena, conveniência entre duas ou mais naturezas que agem simultaneamente na produção de um efeito comum são *resultado* e *fonte* de igualdade. Seja a fonte da desigualdade a natureza, a instituição ou a relação necessária entre tais termos, o exercício comum da amizade supõe ou o seu fim ou a anulação de sua fonte ²⁴⁸, e isso mostra toda a sua dificuldade (pois a amizade aqui é essa relação especifica entre homens que se reconhecem semelhantes na virtude) e raridade, e até mesmo algumas das dificuldades implícitas no exercício democrático, se entendemos por este o regime que mais propicia aos homens a liberdade que a natureza lhes deu (**TTP**), pois essa liberdade é par da igualdade que faz do poder

_

²⁴⁷ A união no medo é identificada à solidão, por Espinosa, em TP.... Para uma relação entre paz, segurança, liberdade e conhecimento ativo, cf. Cristofolini, P., "La peur de la solitude", in Quel avenir pour Spinoza, p. 90, do qual extraímos e citamos um trecho: "Par ailleurs, la paix et la sécurité ne font qu'un: le but de l'état de civilité sont la paix et la sécurité de la vie (pax vitaeque securitas) (TP, V, 2). Elle ne saurait jamais être payée trop chère (TP, VII, 31); et la raison commande de la rechercher (TP, III, 6). Il s'agit d'un idéal de paix tout à fait actif: elle doit être recherchée et créée par l'homme rationnel et libre, faute de quoi l'image de la paix... ne saurait être plus misérable que la paix: nihil pace miserius (TP, X, 5)". Se a liberdade cria a paz ou se a paz cria a liberdade, não é a questão ainda agui, pois se trata, neste caso, de um diálogo que estabeleceremos à frente e que concerne à interpretação de Cristofolini a respeito da passagem ao social como a passagem de um medo animal – da solidão – a um medo virtuoso, aquele que engendra a obediência civil e à interpretação de Marilena Chauí, que diante dessa interpretação a critica e introduz a seu modo os conceitos de passagem e ruptura, cujos detalhes, repetimos, serão discutidos mais à frente. Importa agora reter que, enquanto processos, paz e liberdade se constituem a partir do mesmo movimento de estabilização das paixões humanas e das relações interindividuais; sem um mínimo de estabilidade não se pode conceber a liberdade, mas já dentro do campo civil a liberdade é também um combate pela paz. São processos - e a história nos mostra que de idas e vindas -, não estados ou situações fixas. Estabilidade não é fixidez.

Nas palavras de Cícero, **este é o exemplo que é dado por Cipião na sua relação com seus amigos, mesmo com aqueles que lhe são "inferiores" em alguns aspectos.** Não se trata, assim, de igualdade como identificação ou indiferenciação já que Cipião torna-se ainda mais notável por essa sua compreensão da natureza da amizade, constituindo um exemplo que por um lado é concreto e imitável, e por outro lado a tipificação do sábio como o homem que leva consigo – à pratica da virtude – aqueles que podem ser levados.

político uno²⁴⁹, sem que se perca com isso a liberdade individual de pensamento e a singularidade que nos define. A ação que define a liberdade no campo político, claro, depende das mais complexas variáveis que envolvem a relação entre o individual e o coletivo na manutenção – ou destruição – de uma determinada forma política, e não é o objeto deste excurso. Basta que por hora reafirmemos a ligação íntima entre a ação política e o concurso de vários indivíduos na realização da liberdade como um bem de fruição coletiva – o sábio trabalha livremente na expansão da liberdade dos homens, coisa feita a partir do principio de busca do útil próprio, cuja lógica remontamos acima até a conclusão de que o bem comum deve ser vivido coletivamente.

Este exercício de expansão da liberdade, no qual a amizade é um solo de conveniências que faz brotar a igualdade e/ou que surge já de uma igualdade expressa pela conveniência natural entre certas naturezas, deve ser pensado como exercício político, ou seja, como embate pela produção de um terreno no qual não cresçam nem desigualdade, que leva à exclusão, e nem solidão, cuja força está em *aparecer* como isolamento espacial, e não como desunião política. Recorrendo mais uma vez às fontes anteriores a Espinosa, principalmente La Boétie, o exemplo do tirano é forte: aquele que tem a tudo e a todos não pode nunca ser fonte de justiça e igualdade.

Enfim, em termos mais gerais, pois as especificidades das relações aventadas acima ainda não foram desenvolvidas, Espinosa expulsa do interior da filosofia política – depois de o fazer em sua filosofia "geral" - qualquer negatividade que pudesse estar envolvida na compreensão da virtude e, especialmente, da relação da amizade. A união que ela caracteriza não tem como junta nenhum afeto negativo, como o medo, a insegurança, a soberba, a inveja, a ambição, etc., cabendo ao filósofo esclarecer e desmascarar a falsa união, aquela que é a mais perigosa para a liberdade humana pois tende a homogeneizar pelo medo, não a equalizar pela fruição da liberdade e além disso afunda os homens no hábito da servidão. O filósofo político toma parte na

Como não há a chance de desenvolver as implicações políticas que a liberdade como operador conceitual nos apresenta, remetemos à continuação da tese... **depois referenciar...** Na ordem de exposição do *TP* podemos entender sua "progressão" como o fortalecimento da igualdade como ditame político, ou seja, vemos da monarquia à democracia a igualdade ser cada vez mais determinante do poder publica e de sua consonância com a unidade do corpo político. Ao fim, a democracia anula a separação entre soberania e *multitudo* de forma radical, minimizando os problemas que decorrem da visão de que o poder político se separa do corpo maior que o constitui, a própria *multitudo*.

luta de seu tempo e espaço justamente ao desvincular o que une enfraquecendo e o que de fato e de direito une na força.

A *aequalitas* espinosana opera ética e politicamente unindo experiência e razão contra as falácias envolvidas nas concepções de poder como puro arbítrio – do indivíduo, do soberano, etc. - e contra o hábito tornado servidão (e quando trabalharmos a fundo o conceito espinosano de democracia veremos que seu procedimento é exemplar quanto à critica que se pode fazer ao que se habituou denominar de democracia). Se a virtude é recolocada em termos de atividade racional e não de ausência de vícios, o próprio conceito de política deve sofrer um deslocamento crítico, o que é feito mais explicitamente nos dois primeiros parágrafos do *TP*.

Entrevê-se a partir daqui o vínculo que será firmado entre o que Espinosa concebe como *justicia* e como *aequalitas* e de como a lei deve ser sempre compreendida como a positivação da igualdade necessária para a paz e a segurança ao mesmo tempo que resguarda a singularidade do pensamento de cada um. Ainda por vir, esse vínculo depende de que compreendamos como a semelhança e a conveniência chamam para seu domínio de atuação a força operativa guardada no conceito de pluralidade, tal qual ele surge na pequena física de Espinosa e se desenvolve até as análises sobre os regimes políticos, passando antes, claro, pela gênese do campo político. Nada se fez aqui, em relação às virtudes – à potência humana entendida a partir da força dos afetos -, do que a tentativa de trazer da individualidade ativa a necessidade política (como vimos, o homem guiado pela razão não relativiza a necessidade política, antes a confirma), dando-nos, com isso, um aparato crítico e original para que tratemos os aspectos mais importantes que se referem à comunicação entre os indivíduos (mesmo aqueles que constituem o indivíduo homem) e à integração possível entre eles e neles. Enfim, com tais elementos cremos poder mostrar que, se a virtude espelhasse um ideal abstrato, a solidão seria característica necessária e paradoxal da comunidade entre os homens, ou que, no caso de um corpo político já constituído, que ela se espalharia e enfraqueceria a potência desse corpo, reproduzindo e impondo a todos a lógica "política" do medo: quanto mais distinto é o soberano do corpo político que ele representa, mais a solidão se avoluma por todos os lados e principalmente no detentor da potestas política (a solidão do Rei, para não falar do tirano), obrigando que seu poder seja suportado pelo medo dos cidadãos, expressando mais medo recíproco (do lado do soberano, medo da multidão; do lado desta, medo dos horrores que podem ser impetrados pelo soberano) do que relação propriamente

político-jurídica (já que a Cidade, como veremos, é terreno de exercício de direitos), na qual há o movimento do múltiplo efetivando uma certa singularidade marcada pela potência de se conservar e de fomentar a concórdia necessária para que os seus indivíduos constituintes gozem da paz e da segurança necessários para o incremento de suas potências.

Da gênese e dos fundamentos do político

Qual a importância de se compreender a gênese da sociabilidade? Ela é algo que como dado desde sempre. Sair da simples masturbação intelectual, nesse caso, para nós, passa pela perspectiva que põe o conceito de indivíduo de maneira central: tal como o tentamos ler em Espinosa, eis que aí encontramos o real sentido dessa questão genética. Porque, ao fim, não se trata de conceber a gênese como puro começo, trata-se de entendê-la como a fundamentação de um processo, daquilo que pode ser compreendido como poder, liberdade, democracia e mesmo política. Esse compreender, por sua acepção espinosana mesmo, é um ato de disposição afetiva interna, é pôr-se no mundo como indivíduo concretamente político. Compreender a gênese é compreender uma necessidade global e reconhecer-se uma potência²⁵⁰ constitutiva de todo esse campo. A gênese em sentido restrito, de localização de um limiar espaço-temporal, não existe, ela é a articulação teórica e prática de leis que determinam o que podemos chamar de mundo humano. Compreender a gênese política operando com o conceito de indivíduo é compreender ao mesmo tempo com o que e por que nos incomodamos - e notadamente nos incomodam os mecanismos que estão na base da coisa toda: segurança, educação, liberdade e desejo de paz. Os tais fundamentos do Estado nos incomodam. Muitos dos que se nos apresentam como tais, atualmente, não são realmente fundamentais, são articulações imaginárias fortemente gravadas nos corpos e nas mentes dos indivíduos; a complexidade do corpo e da mente humanos, que fazem do mundo humano um campo de constante criação e recriação de valores, de estruturas móveis que acomodam as pessoas e que se acomodam às pessoas, de conflitos, é a mesma complexidade que é camuflada (e que permite essa camuflagem) pela pretensa simplicidade do espírito humano, pela dúbia clareza do que é revelado ao homem, e pela simplificação da vida social, que passa pela manutenção de segredos (arcana) de Estado e pela personalização (sem contar com a "profissionalização") dos agentes políticos. Compreender a gênese, tal como será feito (na verdade, está sendo feito desde o início) aqui, é expressar um incômodo com a força de tais articulações imaginárias. Não se questiona a origem do "dado" sociabilidade, questiona-se o que está implícito neste "dado", a que necessidades de fato respondem... e aqui talvez se possa se mostrar mais concreta a atualidade de Espinosa.

-

²⁵⁰ E potência é direito, exercitar minha potência é concretizar meu direito na Cidade.

De qualquer forma, decidir-se por uma das trilhas que Espinosa abre - são tantas, por mais interconectadas que estejam todas as perspectivas interpretativas sobre o assunto - no que concerne à naturalidade da união entre homens, e mais do que isso, à necessidade contida no preceito racional de que nada é mais conveniente ao homem do que o homem²⁵¹, exige-nos, por vezes, ir a fundo no processo constante de reconhecimento, de produção e de reprodução das necessidades humanas, ou ainda, das necessidades que podem ser atribuídas a todos aqueles que são subsumidos pela idéia racional de homem tal qual Espinosa a propõe. Não querer reduzir essas necessidades a uma simples falta de algo ou a uma insatisfação (desiderium), a um desejo de obter alguma coisa, nos coloca à frente de duas necessidades inextricavelmente unidas: a primeira, a necessidade que é percebida por nós sub specie aeternitatis e que é a contida nos preceitos racionais - essa necessidade foi reconstruída na primeira parte deste trabalho; a segunda, a necessidade que é expressão concreta de um ser finito no mundo e que em razão disso precisa das coisas fora de si, faz com que o conatus, justamente força de autoafirmação do indivíduo, seja simultaneamente esforço de perseverança no ser, combate contra o que pode vir a destruir a forma do indivíduo, essência não fechada em si mesma (pois o indivíduo que persevera é o indivíduo que se regenera continuadamente). A esta segunda necessidade pretendemos nos dedicar a partir de agora, e notaremos aos poucos que ela expressa a natureza conflitiva da afetividade humana em relação a suas próprias necessidades, às causas que determinam seu desejo a agir.

Que as duas necessidades (inclusive a segunda, que pode ser interpretada como falta, mas é esforço de perseverança no ser) estejam imbricadas é claro pela própria convicção de que existe apenas uma realidade substancial e de que todas as realidades singulares seguem da necessidade produtiva dessa substância (EIP16). Foi fundamental o conceito de *similitude* e de *convenientia* em toda essa trajetória, e continuará sendo. A conveniência é critério para a união e a comunicação de potências, está presente nas condições de produção da coisa singular como esta é definida na segunda parte da *Ética* (o *concurso* não poderia existir sem a conveniência) e igualmente na dinâmica que define a forma do indivíduo (a *proporção* constante de movimento e

-

²⁵¹ Sobre isso, Balibar, *De La individualidad a la transindividualidad*, Editorial Brujas, 2009, p. 23-24, escreve, ao aventar o terceiro modo como surgiria o conceito de transindividualidade na *Ética*: "tercero: como um concepto latente que (em las partes III y IV) articula 'imaginación' y 'razón' (o, más precisamente, las leyes pscológicas de la imaginación o de la vida imaginaria, derivándose de la ambivalencia básica del deseo humano, y la regla racional de la utilidad recíproca, que crea la posibilidad de comunidades relativamente estables)."

de repouso é constituída pela comunicação de movimento entre suas partes ou pela aderência de uns corpos aos outros).

Ser assim constituído – relacionalmente – faz com que o indivíduo humano tenha algumas necessidades, e não outras. Essa especialidade relativa ao complexo desejante do homem é que define as bases para que possamos, junto a Espinosa, tratar de um campo político como um campo de diferenciação da atividade humana, na medida em que essa diferença consiste na eficiência com que, no campo político, as necessidades mais fundamentais do homem (e isso quer dizer as mais comuns aos homens) são reconhecidas e combatidas, e se não for o caso de serem combatidas (pois veremos que muitos desejos passionais, como o de glória, podem ser extremamente úteis na conservação do corpo político), organizadas, ou melhor, orientadas. O homem precisa de muitas coisas, muitas mesmo, a ponto de não poder ter na maioria das vezes o conhecimento claro das que são mais fundamentais ou não.²⁵² Na complexidade constitutiva do homem está a fonte de sua servidão e de sua liberdade.

Então, a complexidade dos homens em suas relações não pode ser simplesmente definida em números, em quantidade, o que Espinosa nos fornece são as condições qualitativas da saúde (entenda-se aqui perfeição e potência) dos homens, estas indissociáveis — na verdade distinguíveis apenas pela razão — das forças com que somos afetados em nossa existência. Suas preferências pessoais pouco são perceptíveis na Ética porque não podemos ser mais nada do que uma coisa singular, cuja maior parte dos desejos são determinados *ex suo ingenio*, o mais importante para o filósofo é apontar que, quaisquer que sejam esses desejos, eles estão em relação constante com todas as coisas da natureza, dentre as quais, pelas razoes que vimos, os homens são as mais importantes. Por isso se pode afirmar racionalmente que bom é aquilo que cultiva a pluralidade de todos os corpos, pois se isso ocorre é porque as conveniências estão mais presentes que as contrariedades. Assim, que conveniência corresponderia a uma pluralidade como a do campo político, ou melhor, como poderia operar a conveniência no âmbito da Cidade? O conceito de corpo político pode nos ajudar nessa compreensão?

²⁵² E a força da trajetória que Espinosa constrói, que vai da ontologia da substância única à liberdade humana como afirmação de uma livre necessidade, está em hierarquizar os bens não pela referência ao corpo ou à alma, ou pela imediatidade do que deve ou não ser saciado, mas pela ligação que esse bem tem com o verdadeiro incremento da potência do indivíduo, de sua realidade. Neste sentido, o que pode ser mais político do que afirmar que a melancolia é tão perniciosa quanto a fome?

Passagem ao político na Ética, quais os elementos?

"Or l'intérêt ne porte pas sur l'origine: descente et non remontée, le bénéfice de toute genèse n'est pas de révéler d'où viennent les choses mais de les faire apparaître comme des produits, d'exhiber le monde comme procédé".

François Zourabichvili, Spinoza; une physique de la pensée

O nexo estabelecido por Espinosa, em sua quarta parte da *Ética*, entre a natureza humana e a formação da sociabilidade tem como maior ganho, para nossa interpretação, a certeza de que o que se pode chamar de campo político é uma construção humana, e que nunca se pode dizer que está acabada, perfeita, a não ser que se tome essa construção de forma meramente imaginativa. Mal comparando, a título de ilustração, se o campo político fosse uma casa, suas fundações seriam as EIIIP39 e EIVP7, tal como são apresentadas no escólio da EIVP37. Pode-se com propriedade perguntar: dito isso, o que nos leva, contudo, a "querer" levar a cabo a construção dessa casa? Como escreve Espinosa, não a habitação como causa final – ou seja, não a ordenação legislativa e soberana como causa final), sim nosso apetite como causa eficiente²⁵³. Por isso o nexo necessário entre a natureza humana (enquanto apetite) e a instituição do civil, trazido à luz pelo conhecimento das propriedades comuns do apetite humano, pode e deve ser explorado tanto em sua vertente passiva – a sociabilidade deduzida como um bem a partir da condição passional dos homens – como em sua vertente ativa – a sociabilidade deduzida como um bem mesmo para aqueles que são conduzidos pela razão.

Acima, vimos como esse nexo necessário se dá nas relações interhumanas. Para a causa da sociabilidade deve-se ainda especificar certas relações humanas, digamos assim, interapetitivas, destacando agora alguns elementos do apetite humano como potência e extensivamente como "fonte" do bom e do mau. Assim, a potência do corpo e a potência da

²⁵³ EIV pref.

mente (tomadas, em um momento, expositivamente separadas e concretamente sempre unidas) implicam algumas propriedades a partir das quais esse nexo necessário (que faz Espinosa seguir *a seu modo* a linha do "homem animal social") pode ser terreno de uma *gênese* do político e de uma *passagem* do estado natural ao estado político. De certo modo, reconstituir tais propriedades relativas à realidade individual como potência produtora de efeitos e de valores pode nos ajudar a delimitar o domínio no qual é pertinente, na filosofia de Espinosa, falar-se de gênese e de passagem, e, dentro dessa pertinência, entender a força e/ou a fraqueza que os conceitos de contrato e de pacto têm na explicação do ato de cedência que funda o *consensus* na EIVP37esc.

No ponto em que nos encontramos, cremos ser claro o teor político que a Ética de Espinosa vai fomentando a cada passo de sua argumentação, na medida em que mostra as interrelações que constituem um jogo de potências no qual, em determinada instância, sob certa perspectiva, se engendram configurações nas quais os homens em conjunto vivem sob uma norma comum – a lei civil – e assim não podem reclamar para si, individualmente, o direito de decidir sobre o bom e o mau, sobre o que é mais útil ou mais nocivo aos indivíduos, e, se pode, até que ponto; entretanto, o terreno propriamente político da Ética dificilmente pode ser demarcado distintamente em suas fronteiras, e se existe uma passagem a esse terreno na Ética ela não está tão explícita a ponto de não exigir algum trabalho em cima disso. Precisamos, ainda, nos perguntar se no interior da obra existe algum movimento teórico que faz a transposição das interrogações ontológicas, epistêmicas e éticas às interrogações políticas, para então nos localizarmos a respeito da passagem do homem de um estado natural a um estado civil, ou mesmo se essa passagem depende daquela transposição. Depois, saber que ligação existe entre a gênese política na Ética e nas outras obras que isso é tratado.

Embora a Cidade apenas venha a ser definida e determinada em suas necessárias relações constituintes na quarta parte da Ética, condições ontológicas para isso já haviam sido colocadas desde os primeiros momentos da primeira parte – e anteriormente procuramos compreender como o processo infinitamente produtivo da substância única é ao mesmo tempo um processo de produção de seres singulares que expressam de maneira determinada a potência desse ser que se identifica com a causa sui. E, se afirmamos que tais condições já são postas nos momentos iniciais da Ética, é porque, no conjunto de definições que abre o livro, a que respeita aos modos

já indica como toda a sua existência é ontologicamente dependente da substância da qual é uma afecção, já que o modo é "aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido". ²⁵⁴ Se se ignora o real sentido dessa dependência, ignora-se o que significa *ordem* (ordo) e conexão (conexio) na filosofia de Espinosa.

Em termos de polêmica, a ontologia da primeira parte desenreda a natureza – "criatura" – das malhas da contingência de um intelecto e de uma vontade divinos e criadores, que faziam dela, da natureza, um terreno de testes nos quais os homens tentariam superar as contrariedades impostas pelo meio e pelo "acaso", alcançando, por meios diversos mas similares em suas pretensões, verdades ocultas que revelariam enfim qual a real finalidade das coisas da natureza e do próprio homem. Testado por uma inteligência qualitativa e infinitamente superior que confere finalidade a todas as coisas que cria, o homem segurar-se-ia na crença de que tal finalidade tem ao cabo o homem mesmo e seu bem estar como meta; a natureza, assim concebida (imaginativamente, sabemos agora), é um meio de realização para o homem, não o amplo terreno sobre o qual se assentam todas as forças produtivas de efeitos concretos para a vida humana. A política estaria, com Espinosa, sendo deslocada da verticalidade pela qual o poder político é legitimado para a horizontalidade do terreno no qual os conflitos entre naturezas singulares é tornado legítimo conforme suas considerações principais respondam às necessidades impostas pela existência de um bem comum, imanente à potência múltipla que o afirma e que por ele se faz atividade individualmente determinada politicamente.

Em outras palavras, a primeira parte desmistifica a natureza, "naturaliza" a natureza, redefinindo-a como o princípio e o fundamento pelos quais todas as realidades possíveis são causadas de maneira necessária. Como nota Marilena Chauí, a primeira parte da Ética tem pelo menos um alvo polêmico de peso político, qual seja, o poder teológico. ²⁵⁵

Principalmente: o poder teológico pode ser reconhecido sob as mais diversas facetas, contudo há um núcleo "teórico" (aspas porque todo fundamento das especulações teológicas é inadequado ao conhecimento verdadeiro da natureza das coisas e de Deus) sensível e é este que é desmontado por Espinosa. Tal núcleo, que se assenta numa concepção imaginativa e nociva de

²⁵⁴ EIDef. 5: Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur.

Chauí, M., Politica em Espinosa, p. 128: "Se a parte I da Ética libera o campo político das balizas teológicas, as partes II, III e IV o liberam das balizas da moral normativa e da tradição jusnaturalista cristã".

Deus e da natureza (Sua criação), criando finalidades e normas transcendentes à potência humana, embora não seja exclusivamente cultivado pela teologia judaico-cristã, no ocidente, tem historicamente um vinculo inextricável com as leituras que filósofos cristãos fizeram dos autores clássicos²⁵⁶, como os gregos antigos (notadamente Platão e Aristóteles), os filósofos helenistas e os romanos. Esse embate que Espinosa promove entre suas concepções ontológicas e as da tradição judaico-cristã se trava, do ponto de vista de uma história das ideias e do movimento interno que a *Ética* propõe com seus conceitos, no campo político – é preciso, reconhece o autor, fundar novas dinâmicas para o pensamento, mesmo que a maioria das pessoas "prefira manter seu estado presente e inato de ignorância, em vez de destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova"²⁵⁷, e mesmo que agindo assim se possa ser tomado por herege e ímpio, ²⁵⁸ alguém a ser extirpado por sua incapacidade de viver em sociedade.

Quão profundo precisou ir Espinosa para excogitar uma nova estrutura das coisas e, em especial, da realidade humana? Ao próprio fundamento da *realidade* de todas as coisas. A substância (EIP16) é uma *realidade* infinita, a sua realidade determina a realidade dos modos finitos – e fundamenta, por sua natureza e pelas propriedades que dela decorrem, o porquê a realidade é identificada à perfeição e à potência. A natureza age, e por sua perfeição ser infinita, age sem nenhum constrangimento externo – paixões, finalidades, princípios morais, etc. -, enquanto todas as coisas finitas que decorrem da produtividade imanente da substância não podem determinar a si próprias sem que sejam determinadas por Deus (EIP26). Afastadas as "verdades" teológicas que turvavam o conhecimento da natureza e contiguamente da realidade humana, Espinosa pode avançar e expor de que maneiras então podem ser determinadas a agir e a existir as realidades que dependem de outra coisa para serem, as realidades modais, cuja concretude é desenvolvida especialmente a partir segunda parte da *Ética*. Nela, tudo o que é singular é definido por sua gênese e por sua constituição ²⁵⁹; o corpo e a ideia, respectivamente

ldem, p. 129, para compreender como as apropriações de Aristóteles e Cícero pelos filósofos cristãos assentam o terreno do direito natural como um terreno intrinsecamente normativo e voluntarista.

EIAp

lbidem, e o prefácio do TTP.

E por que não o seria também o corpo político, que é um modo singular da substância? Mas antes de tudo é preciso "preencher" o conceito de corpo político, a partir de que poderemos nos indagar se uma comunidade política pode ser dita um corpo e em que medida isso pode ser feito. A gênese do corpo civil implica muitos nexos não implicados na constituição de um corpo humano singular, daí a suma importância do uso que Espinosa faz do cedere e do consensus na EIVP37esc., e uma das principais razões de querermos trabalhar, como um momento específico neste estudo, a gênese do político na Ética; como já ressaltamos alguns desses nexos (como o da

modos singulares dos atributos extensão e pensamento, inseridos na infinita rede causal (EIP28), serão examinados em suas complexidades específicas e relacionados conforme as definições e as propriedades desses respectivos atributos.²⁶⁰ Após o movimento de "naturalização" da natureza, são os seres singulares e em especial o homem que é naturalizado integralmente, e é então, e somente então, que se pode compreender o que é a natureza humana *e como ela constitui uma atividade especifica*.

Cercada desde muito pelo engenho universalista da metafísica cristã, a natureza humana é um conceito extremamente problemático e que envolve em sua elaboração espinosana justamente o apelo à existência somente de essência singulares. Se as essências são singulares, uma teoria da definição deve expor de que modo se pode inteligir algo a partir de sua causa – que deve ser dada na definição - e então daí deduzir as propriedades da coisa. No texto de Espinosa, são-nos então apresentadas as condições para que se diga que algo pertence à essência de uma coisa (EIIDef.2), e depois disso, que o ser da substância não pertence à essência do homem (EIIP10). Em outras palavras, o homem deve ser entendido sempre como uma relação²⁶¹, como parte da totalidade.

Em relação a isso, a segunda parte apresenta as definições a partir das quais nos lançamos a entender o que é a natureza humana, em particular as de coisa singular e de indivíduo, para em seguida se deduzir daí a necessidade do campo político como uma espécie de nexo que é ele mesmo instituinte e instituído, respectivamente, enquanto é ele que determina os fundamentos da política, e enquanto é concretamente que ele se dá, singular e historicamente, não guardando semelhança alguma com uma *forma* do político, cada corpo político tendo necessidades especiais e proporções constituintes diversas. Por tais definições, a já constatada realidade relacional do homem se determina e aos poucos vai nos mostrando quais implicações nos encaminham até a natureza humana tomada como modelo efetivo de avaliação do bom e do mau na quarta parte da *Ética*. Contudo, se sabemos que o modelo de natureza humana, que constitui um modelo de valoração para a relação que temos com as coisas, e especialmente com outros seres humanos,

finitude humana com a suma utilidade da ajuda recíproca), o conceito de gênese talvez possa assim surgir direcionado à política conforme o relacionamos à própria constituição complexa da coisa singular e do indivíduo.

Ou seja, ainda uma vez, não concebemos um pensamento concretamente político em Espinosa sem que os atributos da substância sejam levados em conta ou explicados de uma maneira tal que venham a ser minimizados em sua importância.

²⁶¹Morfino.

não é válido como modelo formal para o homem político, voltamos à pergunta já feita anteriormente com outras palavras: qual o papel do verdadeiro conhecimento do bem para a compreensão da política?

Há, talvez, ainda que ser examinado de que maneira as relações vividas no/pelo homem guardam sutilezas conceituais que geralmente não são facilmente percebidas muito menos comentadas, e que nem por isso deixam de ser fundamentais para a compreensão genética do agir político dos indivíduos. Arriscando serpear na trilha que nos leva a tal compreensão, cremos que a pluralidade é um operador fundamental na gênese e na conservação da coisa singular e do indivíduo, pois nesse registro não apenas encontramos que espécie de atividade é a coisa singular e o indivíduo (trabalhado anteriormente), como também que coisas são úteis na sua conservação e exatamente por quê: essa trilha, que nos leva à essência da coisa singular e do indivíduo como um esforço constante de perseverança no próprio ser, na terceira parte da Ética, pode ser dividida em momentos diversos, como o faremos, com efeito. Resumidamente, se é ato contínuo da filosofia espinosana, ao naturalizar a natureza humana, retirar à essência do homem toda forma de substancialidade, não é tão automático que a pluralidade venha a ser constituinte dessa essência, e, caso o seja, ainda menos claro é como a pluralidade deve operar na compreensão da natureza humana em toda a sua extensão – que vai desde a sua constituição (que analisamos na primeira parte deste trabalho) até a explicação causal da naturalidade do campo político. Como não podemos, e nem seria interessante, analisar todos os sentidos relativos à pluralidade a partir da segunda parte da Ética – que concerne mais exclusivamente ao homem, pois já é uma maior definição da infinita pluralidade de coisas que devem ser deduzidas da potência do intelecto infinito (EIP16) -, serpenteamos de volta a ela com intuitos mais específicos e instrumentos que nos foram fornecidos pela quarta parte da Ética. Por exemplo, agora que compreendemos a base racional que podem ter os conceitos de bom e de mau e o porte concreto do revera utile, em consonância com o conceito fundamental de conveniência, podemos explorar a física e a teoria das paixões espinosanas como campo de criação de valores (sempre supondo que toda a constituição da coisa singular e do individuo são processos), a partir dos quais, então, localizaremos a realidade da gênese política. Assim, se o modelo racional de homem não nos fornece uma gênese política, pela compreensão do processo pelo qual Espinosa o constrói podemos entender a importância que a conveniência e que a comunicação (propiciada pela comunidade de natureza) guardam em relação a esse processo amplo de produção do civil.

A pluralidade não opera igualmente na definição de coisa singular e de indivíduo, pois na primeira ela opera como causa, aliada ao conceito de *concurso* (vários indivíduos que agem conjunta e simultaneamente causando um efeito único) e na segunda, aliada ao conceito de *proporção*, como marca de integração e diferenciação entre os corpos²⁶², dando estofo real aos modos finitos da substância (coisa singular e indivíduo, nesse sentido, são a realidade concreta do que formalmente se chama de modo finito da substância). Com base nessas coordenadas, poderemos entender a ação simultânea dos diversos agentes (no caso os *plura individua*) que são os indivíduos humanos na gênese do campo político²⁶³ e de que maneira a comunicação entre as partes que constituem o indivíduo composto que é a Cidade fazem dela um ser diferenciado e que dura em função de sua potência própria e de sua relação com as coisas exteriores tendo como critério de ação a procura pelo útil próprio (pela proporção de movimento e de repouso dessas partes comunicantes e constituintes da individualidade).

O que nos prende agora é a contínua determinação da modalidade da natureza humana, ou seja, o modo como lemos na *Ética* quais as leis fundamentais da natureza humana e de como deduz-se dessas leis a necessária existência do campo político. Durante o percurso teremos que estar sempre atentos para assinalar que, se há passagem do estado natural dos homens para um estado político, ela, embora seja estritamente natural, envolve uma série de complexidades que ao fim não nos permitem simplesmente aplicar os conceitos de concurso e de proporção na formação e na conservação de uma Cidade sem que se explicite e se desenvolva a questão:

-

²⁶² O Lema 3 da minifísica de Espinosa e sua demonstração nos permite essa interpretação, pois, pelo conceito de corpo, o autor articula sua realidade simultânea de coisa singular e de indivíduo; vejamos um trecho da demonstração: "Corpos (pela defin. 1 desta parte) são coisas singulares (Corpora res singulares sunt) que (pelo Lema 1) se distinguem umas das outras em razão do movimento e do repouso (ratione motus, & quietis ab invicem distinguuntur)." Grifos nossos. Se passamos aos corpos compostos, em vez da distinção se dar apenas pelo movimento e pelo repouso, vale a união que é dada pela proporção efetivada pela comunicação de movimento e repouso das partes componentes.

Por meio do consenso (*consensus*) que leva cada um a ceder (*cedere*) parte de seu direito natural. Esse ponto é debatido mais à frente, quando finalmente examinaremos com mais acuidade o escólio da EIVP37. Como a distinção entre corpo e mente é expositiva e operacional e do ponto de vista da realidade individual a atividade é una, o bom deve ser entendido globalmente, como o mau: assim se constitui o solo passional em que se fundamentam o desejo de coesão e consequentemente de consenso. Ver se é importante: aqui o consenso vem antes, acima coloquei a cedência em primeiro lugar...

concurso de quem (de que natureza humana se deduz o campo político)²⁶⁴ e proporção de que (quais comunicações de movimento constituem a forma de uma Cidade)?

A pluralidade, enquanto operador conceitual da gênese e da forma de um modo finito da substância única, articula, antes de mais nada, uma estrutura (imanente aos atributos da substância) que se complexifica indefinidamente (indivíduos de graus cada vez mais complexos) com as maneiras pelas quais o modo finito afirma sua potência de existir e que podem ser referidas às ações recíprocas de corpos exteriores uns aos outros.

O fio condutor desse momento da enquete a respeito de uma caracterização mais específica da natureza humana – tendo em vista não apenas conceber a necessidade do campo político como também delimitar o(s) conceito(s) referentes à mudança do "homem natural" para o "homem político" - é, deliberadamente, mais que as relações constitutivas da gênese da coisa singular e da singularidade do indivíduo, a forma pela qual tais constituições nos levam a compreender as outras relações travadas pelos/entre indivíduos. Foi-nos útil, assim, caminhar pela primeira metade da quarta parte da *Ética* com os olhos voltados para as definições de conceitos essencialmente relacionais e reestofados com o material da imanência, sejam eles o bom e o mau, ou os mais decisivos como utilidade e conveniência, sem os quais seria arbitrária a existência de um bem comum no qual se assentasse a natureza do campo político. A natureza humana, embora não seja expressão de nenhuma essência singular, é uma noção comum, expressa índices de utilidade e conveniência pelos quais se pode determinar o espectro do que mais é útil ou nocivo ao homem²⁶⁵, como o fez, repetimos ainda uma vez, Espinosa em sua

Da natureza humana apaixonada. Por isso um exame atento das relações que os afetos passivos guardam entre si no indivíduo (e no corpo político, na medida em que este é um indivíduo) nos remeterá a um jogo de proporções afetivas no corpo do homem e dos indivíduos que explicam a gênese do campo político. **Esperamos igualmente que daí possa surgir o sentido crítico com que Espinosa emprega os termos ceder e consenso na quarta parte da Ética.**

Esse é um dos principais sintomas de que a substância, mesmo concebida anteriormente às suas afecções e sendo condição da existência e da essência delas, existe *nelas*, expressa-se nelas, o que permite aos leitores de Espinosa ultrapassar as divisões clássicas entre o particular e o universal e levar a imanência a seu extremo, justamente porque desde o início foi posta a causalidade imanente como aquela pela qual a substância produz seus modos. No caso da política, a causalidade permanecendo imanente (o poder público, que tem como ofícioproporcionar o bem comum, não se separa do que o constitui, os homens que se unem) – e o conceito de concurso o indica -, é então o leitor orientado a desfazer (se as há) as estruturas enquanto definidas por conceitos genéricos e recolocá-las do ponto de vista de uma compreensão das suas relações constitutivas, como tentamos fazer com a natureza humana e com o campo político. Pode-se encontrar ainda outras dualidades que são desfeitas por esse processo de produção imanente da vida comum humana, como as que Balibar indica, *De la individualidad...*, ps. 13-16 (incluo a 16 porque nela Balibar explica como, na sua visão, a substância apenas existe

quarta parte da *Ética*, e pelos quais se pode, em um movimento similar, compreender a crítica que Espinosa formula nos primeiros parágrafos do TP às filosofias políticas anteriores baseadas em modelos formais e morais, antes mesmo de empreender a formulação dos princípios que guiam a sua filosofia política própria.

Com base nisso, o breve retorno que fazemos às partes anteriores da Ética (II e III) é realizado com base em uma nova intenção, e dos elementos principais que na quarta parte nos levam ao campo político podemos chegar aos componentes que, em última instância, podem nos fornecer os dados para responder à pergunta sobre a passagem ao campo político: se ela existe; se sim, como. É uma mudança na natureza humana (já que o homem não é essencialmente político, tornar-se político implica o quê, na Ética?) ou apenas uma espécie de reconfiguração dos vários elementos que, até agora, constatamos serem inextricáveis do fazer-se político, indicando antes uma mudança na relação do homem com suas determinações? Ainda dentro dessa questão, aproveitaremos para aprofundar o conceito de lei tal qual o trata Espinosa, não somente na Ética, mas em sua obra.

nas suas afecções, ou, em suas palavras, por que "em la filosofia de Spinoza, la individualidad no es solo uma Idea central sino que es la forma misma de la *existencia atual*", grifos do autor).

Do corpo humano ao corpo político

Com efeito, a pluralidade está envolvida explicitamente em quase todos os postulados da pequena física concernentes ao corpo humano. Inicialmente, ligada à forma constitutiva do corpo, como nos postulados 1, 2 e 3, que afirmam, em sua ordem, que o corpo humano é composto de muitíssimos indivíduos (*corpus humanum componitur ex plurimis individuis*), que desses componentes do corpo humano alguns são fluidos, outros moles (estados materiais pelos quais se explica a memória no postulado 5) e outros duros²⁶⁶ e que o corpo humano pode afetar os outros de muitíssimas maneiras. O postulado terceiro é qualitativamente semelhante ao sexto, e ambos guardam a característica especial de não somente descrever a constituição plural do corpo humano como simultaneamente de reafirmar de maneira indireta o valor dessa pluralidade como índice da realidade de um corpo humano (a principio dos corpos em geral).²⁶⁷

Assim, dois momentos aparentemente distintos da exposição acerca da realidade corpomente são, aqui, concebidos em sua íntima conexão, quais sejam, a constituição necessariamente plural do corpo e da mente humanos – nos quais nos centramos no primeiro momento deste trabalho – e a pluralidade como índice de realidade desses modos singulares constituintes da realidade do indivíduo. Já em mãos as ferramentas fornecidas pela quarta parte da *Ética*, podemos entender por que e como a pluralidade é *boa* para o indivíduo e como é função do corpo político justamente acomodar todos os indivíduos ao bem comum, que, em teoria, segue as determinações da utilidade recíproca entre os homens. Uma certa maneira de relacionar os conceitos de realidade, pluralidade e complexidade pode nos embasar quanto à naturalidade da gênese do campo político e mesmo nos esclarecer o papel relevante dessas caracterizações na delimitação do conceito de passagem unida a tal gênese. Essa certa maneira é sub-reptícia à articulação que faremos entre os conceitos de concurso, proporção e conveniência.

O segundo postulado não precisou utilizar textualmente a pluralidade, mesmo assim ela é patente.

A EIIP1esc. É bem clara: "Esta proposição (*O pensamento é atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante*) é patente por podermos conceber um ente pensante infinito. Pois mais um ente pensante pode pensar, tanto mais realidade, ou seja, perfeição, concebemo-lo conter (*Nam quo plura ens cogitans potest cogitare, eo plus realitatis, sive perfectionis idem continere concipimus*). **Ressaltar o nexo, pois la em cima você fala do corpo.**

Em resumo, a pluralidade é constitutiva do corpo humano e como tal é índice da realidade dele. Para o corpo humano, é bom o cultivo da pluralidade (em que termos, isso veremos); pela mesma ordem e conexão, é fato que a pluralidade constitui e fortalece igualmente a mente humana. No entanto, podemos trabalhar corpo e mente como momentos de caracterização distintos na medida em que nos parece que Espinosa responde a problemas diversos perante a tradição.

Do ponto de vista do corpo humano, sua realidade é maior quanto mais apto ele é para agir sobre outros corpos e para padecer dos outros corpos de várias formas simultâneas (EIIP12esc.), fórmula que chega à quarta parte da Ética (EIVP38) de maneira mais aprofundada pela noção de útil - é útil o que permite ao corpo afetar e ser afetado simultaneamente de múltiplas maneiras. O corpo tem suas necessidades, e a primeira formulação mais explícita e direta a esse respeito é o postulado quatro após a proposição 13 da segunda parte: "O corpo humano precisa (indiget), para se conservar, de muitíssimos outros corpos (plurimis aliis corporibus), pelos quais é continuamente como que regenerado". ²⁶⁸ Muitíssimos outros corpos são necessários para a perseverança do corpo, seja para sua existência, seja para sua operação (vimos como existir e operar designam um mesmo processo). Isso esboça o alcance que tem a proposta de Espinosa em descobrir um bem que me faça gozar de uma alegria eterna, pois se é a mente que se volta a esse bem e nele deposita seu esforço, isso não implica que esse bem é relativo exclusivamente à mente e que se deva defender aqui uma hierarquia dos bens relativos ao corpo e à mente²⁶⁹; nem, por outro lado, implica procrastinar a consecução do bem para depois da morte, já que se goza da beatitude em vida; pelo contrário, reconstruir conceitualmente tal bom nos exige sempre definir a natureza do corpo humano e ressaltar quais as propriedades decorrentes que são as mais indicativas da necessidade da formação do campo político. Por que a pluralidade consegue afirmar a coesão interna no individuo e ao mesmo tempo sua conexão mais do que abertura para o comércio com o exterior, o possível fortalecimento da permanência da forma individual – com as coisas que o cercam, o determinam e são determinadas por ele? Eis a marca de Espinosa na filosofia: se a beatitude é alcançável, o corpo deve ser ativo eticamente; e mais do que alcançá-la, pois não existe aqui a beatitude como estado puro de apatia ou ataraxia, trata-se de inserir-se no processo individual e coletivo que visa o incremento das realidades

Corpus humanum indiget, ut conservatur, plurimis aliis corporibus, à quibus continuo quasi regenaratur.
 Como acima pudemos desenvolver no que diz respeito à virtude.

individuais. Assim, os instrumentos conceituais para o agir político do homem se deduzem necessariamente, também, das leis da natureza do corpo humano. A beatitude só pode ser alcançada no mundo vivo, e esse mundo se dá a nós de maneira eminentemente política.

A construção espinosana do aparato explicativo da natureza do corpo herda, com certeza, as bases que sustentam a ciência galileana e a cartesiana, na medida em que da atividade corpórea é excluída toda ação "sobrenatural", ou seja, o movimento é trabalhado em sua dimensão, poderíamos dizer, imanente, enquanto qualquer intervenção que não seja corpórea no movimento é relegada ao estatuto de "forças ocultas, magia e alquimia". A essência dos corpos deve ser apreendida atentando somente para a extensão, os movimentos são inteligíveis a partir dessa estrutura, não sendo permitida à ciência moderna recurso a nada exterior à matéria e ao movimento na apreensão da natureza dos corpos, a causalidade em jogo se restringe à eficiente, a causalidade final além de inútil é tida corretamente por fonte de obscurecimento para a ciência²⁷¹.

Contudo, arriscamos afirmar que a imanência cartesiana, por assim dizer, já esbarra em sua própria concepção mecanicista, a qual não tem como sustentar a causa do movimento senão fora do próprio movimento, como uma espécie de empurrão transcendente que dá início a todo o regime causal na extensão. Em outros termos, a imanência da ciência física cartesiana é barrada por seu próprio fundamento: se a extensão não pode constituir a essência de Deus, o movimento deve, em algum momento, se dar exteriormente à extensão, a matéria da natureza-efeito deve diferir essencialmente de sua causa, Deus²⁷². Na primeira parte deste trabalho, procuramos

-

A EIIIP2 é fundamental neste aspecto. Para alguns comentários a respeito, cf. Mishari, R., *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, p. 15. Cf. também François Zourabichvili, *Spinoza*, *une physique de la pensée*, p. 126. Para Chaui, em *Política em Espinosa*, p 137, eticamente "isso implica uma inovação de grande envergadura: a ação e a paixão não mais se definem como relação *entre* corpo e alma, isto é, como supunha a tradição filosófica, para a qual a um corpo ativo corresponderia uma alma passiva e a uma alma ativa, um corpo passivo. Ação e paixão não são termos reversíveis (o que é ação num termo seria paixão no outro, e vice-versa), mas são intrínseca e qualitativamente distintas." Grifos da autora. O mesmo aspecto da comunicação entre substâncias delimita o alcance cartesiano, não apenas de sua física, mas de sua ética.

As análises que seguem nas próximas páginas, principalmente sobre o estatuto do corpo em Descartes, acompanham de perto o texto de Francois Zourabichvili, *Spinoza, une physique de la pensée*, Paris: PUF, 2002. E algumas das articulações desses problemas no âmbito da formação política enviam às análises de Balibar, *De la individualidad.*, e às de Chaui, *A Política em Espinosa...*

²⁷² Para Zourabichivili, a transcendência da causa do movimento é o primeiro ponto a ser criticado na física cartesiana pela formulação espinosana. Cf. *op.cit.* p. 14. A esse ponto ele acrescenta dois, quais sejam, a inconsistência da individualidade física em Descartes e a mal assegurada fundação da unidade e da constância do mundo.

estabelecer o caráter ativo da extensão em Espinosa, a maneira como essa atividade é construída na Ética e como a partir disso a extensão é definida como um atributo da substância e o movimento como um de seus modos infinitos. É importante recordar, pois, que toda a transitividade da causa do movimento é criticada em suas bases - para Espinosa não é difícil sermos levados a imaginar a extensão composta de partes; de maneira oposta, inteligir a natureza real da extensão é compreender uma ordem que não é a mais comum na natureza (referência específica à ordem comum da natureza) e apenas pode ser apreendida pelo intelecto. A ordem, nesse caso, não mais organiza a natureza de fora para dentro, tal espécie de ordem não existe para Espinosa; para ele, ordo é connexio causal, e o intelecto, então, pode conhecer a ordem necessária da natureza, única com sentido verdadeiro e comum a todos os homens em sua filosofia. Desfeita não somente a base do conceito transcendente de ordem, o qual instaura, no campo político, a dominação como potestas hierárquica e ininteligível por si, (consequentemente inquestionável, mas isso será desenvolvido depois, quando desenvolvermos o direito de resistência no TP), a própria ordem é retomada como um novo conceito dependente da ontologia da imanência da primeira parte da Ética e da antropologia como ciência da potência humana. A pluralidade determinada constitui a individualidade, não mais é efeito finalizado dela: ordenada de outra maneira, a causalidade espinosana faz com que a "ordem" do corpo - que é a organização de sua pluralidade, a corporis humani fabricam - deixe de ser efeito de uma inteligência finalista e se torne principio constitutivo da realidade individual como uma certa e determinada ratio de comunicação de movimento e repouso entre múltiplos corpos que devem ser partes na medida em que compõem uma singular complexidade que dura na existência²⁷³.

A naturalização da extensão (entenda-se sua definição como atributo e não como substância criada, pois Deus é coisa extensa, EIIP2) e consequentemente do corpo humano, modo singular deste atributo, estende sua crítica ao finalismo não apenas no que tange à natureza passiva da matéria e transcendente do movimento, mas também à concepção implicada aí de ordem do corpo como efeito; a proporção (*ratio*) de comunicação de movimento e de repouso entre as partes do corpo expressa a complexidade **organizada** desse mesmo corpo como forma de uma potência que é uma fonte de valores e de avaliação do mundo humano²⁷⁴. É difícil, senão

²⁷³ Grocio, VRC, I, 4; Meletius, 32 e Lagrée, p. 191. Algumas concepções finalistas da estrutura do corpo humano e que acabam por serem determinantes em todo o processo avaliador da mente.

O corpo não é um *agente* valorador, pois que apenas a mente avalia, contudo é uma fonte de avaliação e de valores na medida em que suas relações internas e externas são percebidas pela mente. Diz o axioma 4 da segunda

impossível, para qualquer visão finalista conceber o corpo como um fundamento eficiente dos valores, e não os Valores como causa final do corpo e principalmente da ação corpórea. A ação piedosa, por exemplo, seria remetida a Deus não enquanto o conheço – para trazermos aqui a definição da religião dada em EIVP37 -, mas à piedade enquanto atributo de Deus, enquanto causa final da ação, enquanto decreto de Deus (bem diferente da finalidade ética imanente que não é senão, como já o vimos, o próprio apetite que age enquanto causa eficiente). Para Espinosa, por um viés completamente diferente, o valor surge e se firma, quando se firma, como efeito das complexas relações que constituem o corpo humano e que o corpo humano constitui.

Em sua constituição singular, individual, o corpo humano tem sua força integradora dada sempre pela relação que é instaurada pelas suas partes, que é a proporção de movimento e de repouso que elas comunicam entre si. Podemos afirmar, jogando com a outra faceta da individualidade, a coisa singular, que não existe propriamente uma relação entre um interior dado e uma exterioridade que intervém após o processo de individuação (até porque não existe o fim desse processo senão na morte e o indivíduo não é definido pela simples pressão exterior ou pela comparação com os movimentos e as consistências das coisas fora de si – caso em que paradoxalmente já são dados um interior e um exterior). A conveniência é exigida entre os indivíduos de menor gênero (*individuorum genus*) quando da união concursiva que caracteriza a pluralidade agindo como coisa singular, e neste momento ela é um termo extrínseco a cada parte constituinte, porém é ela quem permite e complementa a delimitação conceitual do que é interior à coisa singular, pois eles apenas concorrem no que, além de comum, é conveniente a todos. A coisa singular, neste momento, já não é a soma de todos os seus constituintes, senão uma atividade regulada conjunta, que, depois, em sua permanência no ser, pode ser definida por uma forma que é uma *ratio* integradora.²⁷⁵

n:

parte da *Ética*: "Sentimos um corpo ser afetado de muitas maneiras", e o quinto diz: "Não sentimos nem percebemos nenhuma coisa singular além de corpos e modos de pensar". Já analisamos como esses dois axiomas são utilizados na dedução de que o corpo é o objeto da idéia que constitui a mente humana. Para uma visão mais geral a respeito da força ética do corpo humano, de sua atividade enquanto fonte de valores, conferir o livro de Chantal Jaquet, *A força do corpo humano*, Anna Blume, 2010, especialmente o capítulo 3 da primeira parte, "A força ética do corpo humano".

²⁷⁵ Marilena Chaui descreve o mesmo processo enfatizando, porém, o jogo entre a composição individual e a constituição individual, no qual aquilo que é inicialmente extrínseco (a reunião entre indivíduos componentes) torna-se fator intrínseco (uma união de constituintes): "... agir em comum ou agir como causa única para a realização de uma mesma ação torna os componentes partes *constituintes* do indivíduo, de maneira que a individualidade significa unidade causal. Há indivíduo singular quando os constituintes operam ou agem como

O que a princípio é uma relação de partes exteriores umas às outras torna-se uma potência singular que existe e opera no mundo. Note-se que, por se tratar de indivíduos que agem conjunta e simultaneamente, cada um deles foi determinado a assim fazer por uma causa que lhe é exterior e igualmente finita, ao infinito (EIP28), e seria impossível determinar todos os motivos, e pensamos aqui na formação do corpo humano, que levaram necessariamente a uma ação simultânea. Se pela definição de coisa singular²⁷⁶ se poderia levantar a objeção de que a definição espinosana não supera a cartesiana no sentido de que ainda faria depender a existência da coisa singular de uma pressão externa do ambiente (no caso, as infinitas causas que determinam os indivíduos componentes a agir), a passagem pela quarta parte da Ética nos ensinou que a exterioridade e a interioridade não se dizem estaticamente, sim enquanto se tem em perspectiva o que é ativo ou passivo na coisa singular, a conveniência sendo um termo que expressa tanto as relações de coisas externas umas às outras como as condições de geração e de perseverança essenciais a um ser finito.

Além disso, a definição de indivíduo que vem a seguir nos dá o que é a verdadeira interioridade do indivíduo, da coisa finita, ao mesmo tempo em que ela abre o corpo às relações que, repetimos, não apenas são circunstanciais, mas necessárias na medida em que a pluralidade do corpo humano exige a pluralidade de coisas com as quais ele tem de se compor para se regenerar. Essa exigência é regulada igualmente pela conveniência, sendo conveniente (bom, a transposição de um termo a outro foi autorizada pelo percurso da quarta parte da *Ética*) o que favorece a manutenção da forma individual, mau o que a prejudica.

Resumidamente, a conveniência é termo determinante da realidade genética da coisa singular e do indivíduo. Para os corpos, que são o objeto desta parte, Espinosa diz: "todos os corpos convém (*conveniunt*) em certas coisas", pois eles "convêm em que envolvem o conceito de um só e mesmo atributo (pela defini. 1 desta parte). Além disso, em que podem mover-se ora mais lentamente, ora mais rapidamente e, em termos absolutos, ora mover-se, ora repousar".²⁷⁷

causa única de ações. Aquilo que seria meramente extrínseco (uma reunião de componentes) torna-se intrínseco (uma união de constituintes) quando percebido do ponto de vista da ação conjunta para a produção de um único efeito. Anuncia-se, portanto, a diferença entre mera composição e constituição pela presença do conceito de

causa, isto é, de *potentia agendi."* Cf. *Política em Espinosa*, p. 132.

276 Ser coisa finita com uma existência determinada não seria a parte nominal da definição? De fato, a gênese da

coisa singular parece ser dada na ação conjunta de vários indivíduos.

²⁷⁷ EIILema 2 após P13.

Essa é a conveniência mínima entre os modos do atributo extensão. A importância deste lema é mais do que estabelecer o mínimo de conveniência entre os corpos, de tal maneira que até os corpora simplicíssima sejam envolvidos pela relacionalidade que determina todos os singulares, é estabelecer um forte parâmetro para a inteligibilidade de tudo o que é extenso, o que o leva, em seguida, a esclarecer como se deve entender a natureza do corpo humano e, mais tarde, como se deve entender as relações entre os corpos humanos entre si e entre eles e os outros corpos da natureza.

Por outro lado, em EIVP18esc., temos o que se pode chamar de o máximo de conveniência relativa aos homens, a qual, por toda a lógica que é desenvolvida na quarta parte, já é traduzida em termos de utilidade e de potência: "Nada, pois, mais útil ao homem do que o homem". Nada poderia ser mais útil para o homem do que, prossegue Espinosa, "convir 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". 278 É, digamos, o modelo da união racional: "Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos que têm exatamente a mesma natureza se unem, compõem um indivíduo duplamente mais potente que cada um separado". ²⁷⁹ Neste modelo, a soma de potências é expressa pela soma dos racionais naturais 1 mais 1 são 2 porque todas as duas potências estão adequadamente envolvidas na produção de um outro indivíduo de grau maior, cuja potência é, por isso, duas vezes mais forte do que cada uma tomada separadamente. Não é essa a união que explica a conveniência presente na gênese de um corpo maior – político – na medida em que a união será política justamente por ter em mira o controle das contrariedades existentes entre os homens quando este são guiados apenas pelos afetos - no capítulo anterior, a dinâmica de concordância-contrariedade entre Pedro e Paulo expressa a conveniência agindo no seio das discrepâncias passionais, ou seja, mostrando em que medida é possível a concordância entre homens cuja maior parte é passiva; assim, as partes II, III e IV da Ética logram determinar a gênese do mundo humano ao determinarem as complexidades

 $^{^{278}}$ **Grifos nossos.** Homini igitur nihil homine utilius; nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum, optare possunt, quàm quòd omnes in omnibus ità conveniant, ut omnium Mentes & Corpora unam quase mentem, unumque Corpus componant, & omnes simul, quantùm posssunt, suum esse conservare conentur, omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant."

²⁷⁹ **Ibidem.** Si enim duo ex.gr. ejusdem prorsùs naturae individua invicem junguntur, individuum componunt singulo duplò potentius.

específicas envolvidas no corpo e na mente humanos. Pois apenas, pelo que sabemos, a complexidade constitutiva humana exige a orientação política para que as contrariedades não se sobressaiam sobre as concordâncias. Neste instante o comércio necessário com o exterior se torna um jogo de conflitos e concursos entre potências afetivas.²⁸⁰

Sendo, pois, do espectro da conveniência do corpo humano que devemos deduzir a gênese do corpo político. O corpo humano precisa trocar corpos com o ambiente para se regenerar e mesmo suas partes desviam as direções de seus movimentos conforme os encontros exteriores, fundamentando a força afetiva do corpo humano, pois tais movimentos se dão como paixões no corpo²⁸¹, movimentos que podem aumentar ou diminuir sua aptidão para a pluralidade. Os encontros, se tomamos os corpos humanos a partir de seus estados naturais, sem recorrer à pertença a um corpo maior, são em parte bons e em parte maus, e nesse sentido o corpo humano está exposto a uma pluralidade exterior que assusta mais do que diz algo sobre a aptidão humana ao múltiplo, a experiência da conveniência sendo um processo que nos marca igualmente pelos maus encontros²⁸². Eis a ambiguidade do múltiplo: índice de realidade do singular, é, se tomado imaginativamente (ou, no registro do corpo, como memória do contingente), conjunto desarticulado de benesses e de inconveniências que dependeriam de uma ordem final maior para que se harmonizassem com nossas necessidades. Citamos aqui Étienne Balibar:

Tomo a Spinoza para decir que, finalmente lo que es *necessariamente* más fuerte (más poderoso, y potencialmente más destructivo) que *toda* cosa singular (p.e. que "yo") es la *multiplicidad* de las otras cosas singulares (tanto más si esas múltiples cosas están combinadas para formar unidades donde "yo" estoy excluído). A la inversa, lo que podría ser más fuerte que algo dado , uma multiplicidad finita de cosas externas, es la

²⁸⁰ Próximo momento da gênese. Depois de extrairmos o conceito de corpo político do concurso entre vários corpos que agem simultaneamente produzindo o mesmo efeito, analisaremos os indivíduos relacionando as causas de seu agir com o poder dos afetos em sua vida. Finalmente chegaremos ao determinante escólio da EIVP37.

²⁸¹ Cf. Chaui, *Política em Espinosa*, p. 133.

A experiência da conveniência não se afasta de Vinícius de Moraes quando este diz: "A vida é a arte dos encontros, embora haja tantos desencontros nesta vida".

unidade combinada o "convergência de fuerzas", una *convenientia* de la que "yo" mismo soy parte constitutiva.²⁸³ Grifos do autor.

Por isso a necessidade regenerativa de um corpo humano demanda mais que a existência de uma multiplicidade incontável de elementos exteriores com os quais ele pode se compor, ela demanda ao mesmo tempo a necessidade de união, pois o corpo é coisa finita, singular, cuja potência é infinitamente superada pela potência das coisas exteriores (EIVAx), e somente quando compõe com outros corpos sua potência é naturalmente aumentada a ponto de a pluralidade de que ele necessita ser orientada conforme o que lhe convém, e não conforme o encontro fortuito entre os corpos. Pois, sem perder sua forma e sua realidade, o corpo individual tem sua potência aumentada pela conveniência que, concomitantemente, o torna parte constituinte de um corpo bem mais forte, no caso o corpo político.

A formação do corpo político é, sob certa perspectiva, a instituição de uma nova interioridade, que pode assim estabilizar um certo sistema de intercâmbios entre os corpos, pois, quando de componentes as partes se tornam constituintes, o que é essencial a essa constitutividade envolve o que convém necessariamente entre as partes; esse novo corpo é um *conatus*, tem uma consistência interna que se explica pelo concurso e pela proporção²⁸⁴. Comunicação e conveniência se tornam com isso expressão de uma nova potência singular, a do corpo político, que, como todo corpo, é uma potência não substancial, aberta ao comércio com o exterior.²⁸⁵

Resta saber se se esgota aqui, neste primeiro momento da gênese do político, o conceito de corpo político. Obviamente que não. Se quis aqui compreender a necessidade genética de um corpo que é a união de múltiplos corpos humanos que concorrem na produção de um efeito

_

²⁸³ Balibar, *De la individualidad a la transindividualidad*, p. 40.

²⁸⁴ Nas análises do TP será mais clara a importância do conceito de proporção na manutenção da forma do Estado.

²⁸⁵ Chaui, *Política em Espinosa*, p. 134: "... a singularidade corpórea ou *unio corporum* define o corpo como singularidade complexa e como singularidade em relação contínua com outras. A unidade decorre da comunidade de operação dos constituintes, seja como operação intracorporal – a complexidade das partes de um só e mesmo corpo agindo umas sobre as outras -, seja como operação intercorporal – os constituintes do corpo operando sobre os corpos exteriores e deles recebendo operações."

comum. Por isso optamos por um momento genético que fosse amparado pelos conceitos relativos ao corpo, mesmo porque se trata de um *corpo* político. Contudo não se deu aqui a gênese e a forma do indivíduo político, a Cidade, já que elas decorrem da compreensão do indivíduo humano composto por modos dos atributos extensão e pensamento. A forma do político, como veremos, depende do complexo jogo entre os afetos humanos, que são físicos e mentais. Como já foi salientado, tratar de um momento especificamente corporal da gênese política procura responder a algumas questões específicas e a preparar o terreno para a abordagem mais ampla a respeito. Temos a chance, além disso, de sintetizar algumas das referências ao político até aqui e ver em que medida elas respondem ao momento "físico" da gênese política.

Pela lógica remontada do corpo político até aqui, ele se caracteriza como um complexo estável. Dada a necessidade constante de troca que o corpo humano tem com as coisas fora de si, e da variedade imensa de coisas úteis à conservação do corpo, o corpo político orienta os encontros entre os corpos, não anulando a singularidade de cada *fabrica* que é o corpo de um homem, mas propiciando, dentro dessa gama de singularidades, um campo comum de conveniências no qual os diferentes corpos constituintes podem realizar seus comércios plurais com o mínimo de conflitos (a propriedade do corpo próprio é determinante nesse sentido). Vale ressaltar que a estabilidade do corpo político não expulsa a contingência do imaginário dos homens, antes a modifica, mas isso já extrapola esse primeiro sentido restrito de corpo político.

Por ser um corpo individual cuja gênese é completamente natural – relacional, múltipla, concursiva e proporcional -, o corpo político é palco de união, mas também de conflitos, pois que as diferentes potências constituintes podem conflitar. Como um corpo que tem uma forma constituinte, o corpo político é impulsionado sempre a excluir as contrariedades existentes em seu seio por meio da força, que não necessariamente é a intervenção física, mas que passa pelo modo como se dá a distribuição de poder dentro desse corpo. Resumindo, o corpo político é uma potência que se afirma apesar e contra as contrariedades que atacam sua forma.

O corpo político assim construído é a face concreta da natureza em sua forma de conveniência entre os corpos humanos. Isso apenas pode ser afirmado porque vimos que as conveniências entre os corpos humanos, estes entendidos sempre como uma parte da natureza que não pode ser concebido sem as outras (EIVP2), nunca ou quase nunca são totais, como a

descrita no escólio de EIVP18. Os corpo se unem na medida em que convém parcialmente, e eles se unem apenas enquanto a conveniência supera proporcionalmente a contrariedade entre os corpos envolvidos, ou seja, enquanto os corpos estão dispostos de uma tal forma que a força centrípeta da conveniência é mais forte que a força centrífuga da contrariedade.

É quando os corpos estão unidos na forma de um corpo político que passa a existir uma potência maior (que é o corpo da multidão) do que a dos corpos tomados isoladamente e que pode assim determinar um eixo comum de significação do bom e do mau, a partir de que todos os corpos vivem sob uma norma comum de ação (a lei civil).

Enfim, no corpo político as necessidades mais comuns aos corpos dos indivíduos podem ser mais facilmente compreendidas e mais eficientemente respondidas.

Outras determinações são fundamentais para a compreensão do sentido global que a gênese do político tem na *Ética*. Tudo se faz num jogo de afetos entendidos como potências agregadoras ou desagregadoras, que tem como base o indivíduo como um esforço atual de perseverança no ser, esforço que define o direito natural dos indivíduos e explica a passagem deste para o direito civil.

Mecanicismo, o primeiro movimento tem de vir do exterior...pq Deus não é extenso, se o corpo é agora parte da essência de Deus, o movimento ganha outro estatuto. Paradoxalmente, a limpeza doutrinal realizada por Descartes do mundo corporeo acaba por exigir a realidade da ação reciproca entre o corpo e a alma. O mistério retorna pela porta dos fundos, ou mais especificamente pela glândula pineal, consequentemente a teologia retorna, e ganha força na tentativa de controlar os corpos dos homens. Controlar os apetites é controlar o indivíduo – a separaçao metafisica corpo e alma serve intensamente ao trabalho de modelagem do corpo próprio: a causalidade corpórea – o movimento dos corpo para espinosa é um movimento apetitivo – é quebrada pela intervençao espiritual, de teor finalista e excludente, já que assim os valores já estao postos *a priori* em relação às plurais necessidades do corpo. A pluralidade dessas necessidades apetitivas – em consonância, claro, com a teoria das paixões, o corpo já uno com a mente – é um dos fundamentos da necessidade política. Tenho então que mostrar que a pluralidade é constitutiva dos movimentos apetitivos e campo de conflito no qual o homem – ja

indivíduo completo – se esforça para estabilizar as paixões que favorecem a força de existir do indivíduo. Essa estabilidade, o sabemos, seria alcançada na Cidade.

O corpo é um palco de conflitos, o lance é trazer as raízes desse conflito para o interior da natureza do corpo, mostrar que por ser apetite o corpo na maioria das vezes é determinado de um lado para outro, numa flutuação apetitiva que se funda justamenta na pluralidade constitutiva do corpo humano, em sua grande complexidade.

Do conflito à união, uma decisão humana?

Estamos, como escrevemos um pouco acima, já a tratar do direito simultaneamente à compreensão dos mecanismos passionais e racionais que, cada um deles indicando um caminho próprio ou à gênese ou à compreensão dessa gênese, são expressão das leis naturais que regem toda a natureza. De certa forma, este trajeto nos trouxe sem rupturas do entendimento dessas leis como expressões da ontologia de Espinosa à certeza de que nada nessa filosofia se desliga daquilo que lhe serve de suporte (ou causa), ou seja, a política não é outro momento dessa filosofia que passa a prescindir do ontológico em vistas da concretude prática. A prática humana, tentamos mostrar, é um liame privilegiado quando se procura reconstruir as premissas ontológicas dentro de um contexto humanamente concreto, justamente porque ela apenas é inteligível como uma dinâmica sempre atual de causação imanente, na medida em que a causa primeira, a natureza ou Deus, nunca se separa de seus efeitos. Recolocamos aqui estas anotações simplesmente porque iniciamos agora um caminho mais específico, que, contudo, de maneira alguma, pode ser dissociada de todos os elementos ontológicos, epistêmicos e éticos que tratamos anteriormente. Mas o fazemos seguindo o caminho proposto pelo próprio Espinosa – e mesmo se adotássemos estratégias diversas, não poderíamos nos furtar ao fato de que nas três obras em que se pode afirmar uma clara gênese do político (Ética, TP e TTP) a "transição" a este campo supõe a entrada de uma concepção jurídica da natureza, diante da qual nos deparamos com a formulação explícita de uma realidade do direito natural.²⁸⁶ O direito natural é tão real quanto o indivíduo, pois significa exatamente a potência deste. Mesmo assim, ou por isso mesmo, essa passagem do ontológico ao político pela introdução definitiva da categoria do direito natural se faz pela retomada daquilo que na primeira parte da Ética é a potência infinita da substância, que por sua necessidade cria imanentemente todos os seres singulares de maneira tão necessária quanto se cria a si própria, absolutamente.

²⁸⁶ O lugar do direito na filosofia de Espinosa já denota um problema de interpretação que, cremos, não nos é tão importante, até porque nosso enfoque é explicitamente político, todos os elementos que lhe esclarecem ou fundamentam, como a ontologia, a física, o direito, etc., sendo subsumidos pela dinâmica interna à filosofia de Espinosa que faz da gênese do singular e do individual algo para além de uma física dos corpos (ou de uma quase biologia dos corpos humanos), integrando essas gêneses à gênese do campo político. Neste sentido, o conceito de direito natural, para nós, é pleno de positividade, não havendo, de fato, um esvaziamento deste conceito, como o sugere **Fernando Dias Andrade...**, contra o qual se põe o trabalho de André Santos Campos, Jus sive Potentia, *direito natural e individuação em Espinosa*, o qual recomendamos, ainda, pela bela defesa que faz da relevância do campo propriamente jurídico na filosofia de Espinosa, sem que este seja apenas um intróito a sua filosofia política.

Assim, não se admite aqui nenhuma diferença conceitual entre as gêneses do político operadas pelas três obras citadas, em todas o direito natural é o operador por excelência da passagem natureza-político, mas aproveitaremos algumas das sutis diferenças existentes quanto à matéria de cada uma dessas obras para aproveitarmos à nossa maneira aspectos que nos interessam e diálogos que nos auxiliam. Por exemplo, prosseguimos nesta seção focando a Ética, para com isso ligarmos elementos dessa obra (como a operação concursiva dos indivíduos na formação de uma coisa singular e o ato de cedência do direito natural que funda a sociabilidade) entre si, ligações que muito nos serão úteis na sequência, quando entramos diretamente nos Tratados políticos escritos por Espinosa.

Demonstrar os fundamentos da Cidade exigiu de Espinosa, na Ética, percorrer dois caminhos simultâneos, que se referem a ordens diversas mas que são expressões de uma mesma necessidade, que é a da natureza infinita, ou Deus. Sob certa perspectiva, podemos interpretar assim esses dois caminhos, ambos nos conduzindo a construções relativas à singularidade: o primeiro constrói e explica a singularidade imaginada, que sem dúvida necessita da singularidade real, mas que a distorce tanto mais quanto mais a imaginação é atravessada pelas paixões referentes às afirmações delirantes da singularidade de cada um, e que aproximam as configurações daí decorrentes da imagem hobbesiana da corrida, na qual as paixões são definidas pelas posições relativas dos competidores. O segundo caminho demonstra como se dá o processo de singularizarão enquanto se compreende, conjuntando a compreensão adequada das relações constitutivas dos homens e das coisas e a intuição das essências singulares em suas relações necessárias com Deus e todas as outras essências singulares. Mesmo que não se atribua uma força genética aos ditames racionais no caso da Cidade, as conveniências parciais que explicam o por quê da política são esclarecidos pela razão, e o movimento mesmo reflexivo do entendimento sobre si – a compreensão adequada da estrutura e potência do entendimento – é que fundamenta a concepção espinosana de uma ciência política que compreenda o homem tal qual ele é.

Porém a imagem hobbesiana da corrida não é adequada ao sistema descritivo e explicativo de Espinosa (lembrando que não se pode atribuir à política espinosana um nível normativo), algumas das paixões mais fundamentais ligadas à conservação do indivíduo em sua relação "direta" com o outro e "indireta" consigo próprio, como ambição, glória, inveja já indicam divergências fundamentais em suas análises pelos dois filósofos. Para quem acompanhou esse caminho e chegou com Espinosa à constatação de que a razão não produz

efeitos éticos (morais, em Hobbes) senão enquanto suas ideias são entendidas como potências afetivas, e, além disso, são vividas como potências afetivas, é mais acessível a concepção de que a razão trabalha na vida humana, em estado de natureza (no qual não há instituições que medeiem a produção e a comunicação de valores), como um campo bem limitado de conveniências que, ao fim, não propicia espaço o suficiente para a "locação" de tantos indivíduos querendo a mesma coisa, difundir o próprio sistema de valores. A razão percebe isso, como demonstramos, através das noções comuns. Ela chega então ao conceito de virtude como uma força de autoafirmação, como busca de satisfação do útil próprio, como uma outra faceta, adequada, do sentimento de si.

Descartes assinalou que conhecer o seu lugar próprio no mundo, seu verdadeiro valor, é o ponto mais importante da filosofia moral, e para ele era indispensável que o indivíduo moral fosse dotado de um livre-arbítrio e de um entendimento (como faculdade) para que as paixões não tivessem império absoluto sobre suas ações. Contudo, Descartes não aprofundou suas concepções políticas, não de forma sistemática, e não conseguimos imaginar até que ponto ele fundaria a sociabilidade sobre as paixões humanas mais "egoístas" como a ambição de glória e a emulação.

Isso pode nos levar à questão seguinte: por que Hobbes, que negou a existência de faculdades como o livre-arbítrio e o intelecto fechado em si mesmo, gerador de ideias – pois todas as ideias provém da sensibilidade -, é criticado por Espinosa por criar uma ruptura entre o direito natural e o direito civil?²⁸⁷ Quais os fundamentos dessa crítica, e quais suas mais relevantes consequências? Responder a essas questões compôs, com algumas outras, várias teses crucialmente importantes para a compreensão e "atualização" da filosofia política de Espinosa (e de certa forma de Hobbes, mas geralmente acabamos nos atendo às teses que o criticam), e o ápice desse relacionamento conturbado quase sempre remete a essa passagem do campo natural para o campo civil.

É esse o contexto teórico em que inserimos a produção do conceito de direito natural na Ética, que tal como aí é definido faz transparecer seu distanciamento da normatividade do direito natural objetivo e do direito natural subjetivo, pois é índice de uma força de ação, nem potência

165

²⁸⁷ Carta 50 a Jelles.... depois enumerar alguns livros e artigos bons sobre ou que retomam a querela Hobbes-Espinosa na política.

(virtualidade) nem norma²⁸⁸. Porém, se na Ética – e nas outras obras de Espinosa em que tal contexto é presente, porém com outras determinações – é preciso que o filósofo holandês anuncie sua concepção de sumo direito da natureza (*summo naturae jure*) para então introduzir as funções do consenso (*consensus*) e da cedência desse direito (...*ut jure suo naturali cedant*), acreditamos que esse movimento argumentativo se faz necessário tendo em vistas uma tradição bem mais ampla, sem a qual nem Hobbes nem Espinosa teriam um forte alicerce na fundação de suas teorias do direito natural. Sem dúvida, porque foi necessário que as noções de direito e natureza mirassem outros horizontes (especialmente, nos parece, contra os horizontes aristotélico-tomistas); como não é possível destrinchar, aqui, toda a complexidade histórica e filosófica do que chamamos tradição, além de que muitas obras e artigos de peso fizeram disso seus objetos²⁸⁹, naturalmente daremos ênfase aos aspectos e autores que mais influenciaram decisivamente o delineamento deste trabalho.

Para Leo Strauss, a pretensão hobbesiana de ter fundado a verdadeira ciência do político não apenas é fundada, mas essencial na compreensão dos movimentos históricos que pavimentaram o caminho para as teorias do direito natural e das leis naturais na modernidade. Há, com efeito, ressalta o autor alemão, uma virada radical que concerne aos primeiros fundamentos da pergunta pelo político, consequentemente, as respostas a essas questões ganham outro horizonte e se tornam uma crítica direta à tradição da teoria política que vinha difundida, com o acréscimo das nuances medievais-teológicas, desde Platão e Aristóteles. É de extrema importância mencionarmos as linhas gerais de tal "desenvolvimento" da teoria política porque é ela que está inteiramente implicada nas definições, tanto de Hobbes como de Espinosa, de direito natural e, em sequência, nos usos teóricos e práticos que terão as leis naturais na compreensão e no incremento da vida política, o mesmo é dizer, da vida dos indivíduos.

De fato, para Strauss, uma das expressões dessa grande virada – que antes é o deslocamento da questão para outro terreno, do dever para o direito – diz respeito justamente ao

²⁸⁸ Como é do nosso interesse mostrar que direito e lei tem uma relação positiva em Espinosa (não negativa, como em Hobbes, em que a lei é negação do direito), a palavra norma vem sendo e continuará sendo utilizada sempre ligada à moral. No caso da afirmação de Deleuze, com a qual concordamos inteiramente, "Le mot loi n'a pas d'autre sens: la loi de nature n'est jamais une règle de devoirs, mais la *norme* d'un pouvoir, l'unité du droit, du pouvoir et de son efféctuation", *Spinoza et Le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 237, grifos nossos, a norma é o nosso equivalente da regra (opera-se uma inversão), no sentido usado por Lia Levy, como o *conatus* constituindo uma atividade *regrada*. **Hobbes vem depois.**, na parte dos políticos.

²⁹⁰ Strauss, *Droit naturel et histoire*, ps. 151-183. Cf. Hobbes, *Do cidadão*, p.

lugar que o indivíduo ocupa na trama das origens, meios e fins das estruturas políticas entendidas como enquetes sobre o bem comum. Com isso, podemos compreender melhor em que medida as críticas de Espinosa às inversões causais realizadas pela imaginação (não apenas do vulgo, mas principalmente dos teólogos e filósofos) são parte de uma nova mentalidade sobre o político que abrange e necessita de uma nova abordagem sobre o direito, e de que maneira ele pode ser notabilizado pelo uso próprio que fez dos novos paradigmas teóricos atribuídos à modernidade, dando pleno sentido à identificação operada entre realidade e perfeição individuais. O indivíduo, e isso marcaria o passo da filosofia política moderna, estaria na base da compreensão do político, nem seria simultâneo à instauração da sociedade, nem posterior a ela.²⁹¹ Em outras palavras, podemos afirmar sem muitas reservas que uma síntese de todos os elementos que dimensionam de uma outra forma a dinâmica e a realidade dos termos político-sociais na modernidade filosófica é o lugar para o qual é deslocado o indivíduo e sua realidade. Com sua realidade, queremos denotar que não apenas uma nova concepção de individualidade está em voga no XVII, mas que anterior a isso existe uma crítica e uma posição a respeito do procedimento usado para que se defina essa realidade. Em alguns momentos deste trabalho fomos levados a avaliar alguns dos novos paradigmas científicos da modernidade que fundam um novo tratamento do espaço (e obviamente do corpo), do tempo e da natureza. A matemática torna-se mais que um modelo, um procedimento – mesmo que seus limites sejam admitidos por cada um dos autores que dela se servem na filosofia moderna. Não podemos, aqui, nos prender a questões de metodologia, senão pontualmente, pois o que mais nos interessa nessa virada teórica é o que, de certa forma, faz o suporte da própria adoção metodológica particular aos modernos e que acaba por exigir desses autores a formulação de uma genética política.

Para Strauss, tal deslocamento é realizado por Maquiavel, a partir de quem Hobbes pode extrair e fundamentar suas críticas aos modelos políticos clássicos, os quais iniciam e desenvolvem suas filosofias políticas pelas vias do *dever*: o dever fazer, o dever ser, tão diretamente criticados por Espinosa nos parágrafos iniciais do *Tratado Político*, são igualmente destronados de suas funções políticas na teoria e na prática pelo filósofo florentino, para quem "muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nunca se soube se

²⁹¹ Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 167: "La tradition à laquelle s'opposait Hobbes admettait que l'homme ne peut atteindre la perfection de sa nature qu'à l'intérieur et au moyen de la société civile et par conséquent que la société civile est antérieure a l'individu. (…) Il était impossible d'affirmer la primauté des droits naturels sans affirmer parallèlement que l'individu est à tous egards antérieur à la société civile: tous les droits de la société civile ou du souverain dérivent des droits qui à l'origine appartenaient à l'individu."

existiram na verdade, porque há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que trocar aquilo que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes sua ruína do que sua preservação". Em parte, o problema da fundação, tal como está em Maquiavel, orienta a necessidade moderna a fazer da política uma questão de, em nossos termos, gênese, de onde todos os problemas e soluções daí derivados, especialmente se pensamos em Hobbes e Espinosa, recebem tratamentos em termos de direito, e pouco ou quase nada em termos de dever. É urgente, pois, nesse contexto, despir o direito de suas funções, se podemos assim chamar, dogmáticas, e pensá-lo em sua constituição mais "original", ou seja, pensar o direito natural, dentro dessa nova perspectiva, não apenas não pressupõe estabelecer os deveres constituintes do homem na (boa) sociedade, como apenas é um procedimento válido e eficaz se o direito natural surge como uma prerrogativa do indivíduo pensado em estado de natureza, sem instituições mediadoras entre os atos individuais e sua justeza perante o bem comum, já que passa a não existir a primazia do bem comum e da justiça nas considerações sobre a condição natural dos homens.

Depois de expulsar a finalidade da natureza enquanto tal (compreendida em suas relações necessárias) na parte I da *Ética*, e depois de explicar os primeiros significados das noções moralizantes e finalistas que permeiam as teologias e as filosofias tradicionais na parte IV do mesmo livro, Espinosa pode, então, definir o que é o direito natural, momento no qual a gênese do civil, longo processo cujas determinações não podem ser postas de maneira exclusiva (nem ontológica, nem epistêmica, nem eticamente), tem seus principais fundamentos sintetizados, momento em que se pode, para nós, afirmar que ela, a gênese do civil, é posta como o objeto de fronte.

O adversário comum a todos os autores aqui mencionados, nota-se, é o pensamento de diretrizes moralizantes, dependente de uma visão teleológica da natureza e do homem, para o qual a inteligibilidade da natureza humana está submissa à finalidade desta natureza, cuja

²⁹² *O príncipe*, **XV**, Strauss, *op. cit.*, ps. 162 e 163. Cf. igualmente Chaui, *A política em Espinosa*, ps. 157 e 158. Comparar o treco acima de Maquiavel com o TP, I, 1, de Espinosa: "Acreditam proceder divinamente e elevar-se ao cume da sabedoria prodigalizando todo tipo de louvor a uma natureza humana que em parte alguma existe, machucando com seus ditos aquela que realmente existe. Concebem os homens não como são, mas como gostariam que fosse."

As polêmicas entre Hobbes e Espinosa ultrapassam, claramente, essas generalidades, por isso exigem um tratamento mais específico.

excelência define o homem tanto em sua dimensão psicológica, como política.²⁹⁴ A inversão de ordem que constitui essa nova postura perante o político – e que inclui a pergunta sobre a inteligibilidade do político, em quais bases se deve apoiar para que sua ciência seja ligada a uma prática não a uma fantasia – significa, em parte: a excelência como fim do homem perde seu lugar, na modernidade, para a compreensão do desejo humano como origem, causa eficiente, complexa, das relações que dão curso à gênese de um corpo político; o indivíduo pode (e deve, em um momento) ser pensado independente da sociedade, o que implica não apenas uma preocupação de caráter genético nas filosofias políticas que expressam esse novo paradigma, mas igualmente uma necessária revisão crítica do que são as virtudes e de quais seriam dentre elas as mais prementes para a consecução do bem comum²⁹⁵; a política não deve mais recorrer a nenhuma premissa ou dogma teológico, de que a formulação explícita de Hobbes dos moldes de uma verdadeira ciência política deve ser a mais cara expressão; consequentemente, torna-se secundária a enquete sobre o bom governo (ideal), enquanto por outro lado as teorias do contrato vêm se perguntar pelo governo mais eficiente e legítimo²⁹⁶. Obviamente a justiça não é ainda o guia mais urgente dos questionamentos políticos; a natureza, tal qual é tomada como a fonte de um direito e de uma legislação, não pode ser dita fonte de justiça, a não ser se essa justiça seja derivada de uma inclinação natural dos homens e exercida exclusivamente dentro do âmbito social²⁹⁷. Fato é, contudo, que esses moldes não cabem de maneira idêntica a todos os autores que flertaram com a política e o direito na modernidade filosófica, devemos mesmo nos perguntar até que ponto não é pelo comedimento diante de tais diretrizes ou seu extravasamento que alguns autores merecem destaque no amplo e não completamente definível espectro da Modernidade.

Cf. Platão, *A república...*, onde a justiça já é colocada como eixo de qualquer questionamento político (o que reflete a posição mais geral dos gregos) e onde é ela é fundamental tanto na psicologia – harmonização das três partes da alma – como na política em sentido restrito: por ser forma, a justiça se faz paralelamente na alma e na cidade, gerando uma série de critérios que desembocam no ideal do bom governo e da boa sociedade. Conferir Chaui, **Seminário sobre Platão**, e *A política em Espinosa*, p. 153: "A perspectiva moralizante se espalha para as demais atividades humanas: na arte, coloca como fins beleza, harmonia, ordem; *na política, inventa os paradigmas da boa sociedade, do bom governante, a teoria dos seis regimes e, na busca do 'melhor', inventa a excelência do regime misto, o tirano como mau governante, o rebelde como mau súdito e a noção de 'bem comum' como paz advinda da hierarquia e da repressão dos desejos". Grifos nossos.*

²⁹⁵Cf. Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 169-170. Cf. também a discussão sobre a virtude nas seções anteriores. ²⁹⁶ Idem, p. 168 e 172.

Pensamos ainda em Strauss, para quem a razão natural, em Hobbes, alcança as leis naturais justamente com o apoio da mais poderosa das paixões, o medo da morte violenta. Cf. idem, ps. 171-180.

Por isso mesmo, reconhecemos, antes de Hobbes, um outro interlocutor de Espinosa, também holandês, que teorizou o direito natural de uma forma tal que é a partir dele que podemos vislumbrar um momento intermediário de ruptura, importante na medida em que Espinosa parece se distanciar dos modernos exatamente no que estes não lograram abandonar alguns pressupostos de suas acepções sobre o direito natural. Grócio, de fato, traz o direito natural para a natureza (ou tenta fazê-lo) – e não diretamente o faz surgir da vontade deliberativa divina, mas, de onde nos encontramos, a partir de nossas considerações, embora este e outros ganhos sejam importantes, é nas ambiguidades desse autor que encontramos elementos que nos esclarecem até que ponto Espinosa realmente se destaca, em sua concepção de direito natural, consequentemente de gênese do civil, dos outros modernos.

A primeira e maior ambiguidade que nos interessa diz respeito exatamente ao tema enunciado no rápido desenvolvimento histórico que acompanhamos acima a partir de Leo Strauss, que, por uma razão ou outra, não aborda diretamente os ganhos ou determinações relevantes de Grócio na esfera do direito natural. Ganhos, claro, sempre relativos, mas que suportam uma boa parte das teorias do direito com as quais se deparam autores como Hobbes e Espinosa. Assim, à pergunta se Grócio estaria na esteira do que Leo Strauss chama de tradição clássica do direito natural – sintetizada aqui especialmente pela ordem lógica exigida por suas análises: pensar a sociedade antes do indivíduo, o dever antes do direito, etc. – ou se seria, senão o primeiro, um dos primeiros da modernidade a sentir e expor a necessidade de novos vínculos conceituais (por exemplo, direito e instinto individual de conservação), os quais recolocariam a filosofia política sob uma nova perspectiva desde seus pressupostos, não sabemos fornecer uma resposta de fato segura, mas consideramos que essa aparentemente simples questão pode nos encaminhar em direção ao vínculo essencial que, em Espinosa, fundamenta a passagem, para nós, do campo da natureza ao campo político, com o acréscimo, fundamental para nossa

-

Talvez porque para ele Grócio se enquadre na categoria dos juristas, a qual formam uma classe completamente à parte do pensamento político moderno. Cf. *Droit Naturel et histoire*, p. 173 (o próprio Grócio diz afastar-se daquilo que seria uma arte especial, a política, nos prolegômenos, 57). A tradução portuguesa do *Tratado teológico-político*, de Diogo Pires Aurélio, em suas notas explicativas, parece retribuir a Grócio toda a relevância que este possui dentro do pensamento jurídico-político (sem mencionar o campo hermenêutico) de Espinosa. Outros trabalhos a esse respeito serão nomeados e citados no correr das páginas seguintes, além da bibliografia ao final. Quanto à nossa posição sobre a importância das formulações jurídicas de Grócio para a filosofia de Espinosa, concordamos com Matheron, "Spinoza et la problématique juridique de Grotius", in *Anthropologie et politique au XVII siècle, études sur Spinoza*, Paris, Vrin: 1986, p. 81: "Or cette 'idée vraie donnée' du droit, qui sert de fondement a toute son argumentation , quelle est-elle? Spinoza ne le precise pas. Mais, pour ses contemporains, il n'y a aucune ambiguité: c'est celle de Hobbes, et, par-delà Hobbes, *celle de Grotius*". Grifos do autor.

interpretação do autor da *Ética*, de que essa passagem não marca nenhuma cisão real entre as duas esferas. Apenas por isso tratamos, de maneira não muito rigorosa, por ambiguidades da teoria grociana os elementos que, independentes de encontrarem ou não uma resposta definitiva na sua própria obra, persistiram enquanto fortes interrogações nos escritos de Hobbes e de Espinosa, e que além disso representam, a nosso ver, de maneira mais clara, as dificuldades de uma transição – das teorias políticas clássicas às teorias políticas modernas – que não se completou de uma vez, se é que se pode dizer que se completou (embora obviamente, dentro do contexto do presente trabalho, e de uma certa perspectiva, seja Espinosa quem tenha posto esses problemas de maneira mais decisiva e extraído daí soluções mais pertinentes dentro desse contexto).

Com efeito, antes de Hobbes, Grócio percebe a necessidade contextual de reformular as acepções mais fundamentais do direito natural. Há, para ele, a necessidade de uma ciência do direito natural, pois é preciso, de fato, de bases seguras e universais para fundamentar infalivelmente as fronteiras entre o que é útil para o soberano e o que é justo (contra os céticos e negadores da existência de uma justiça natural, não à-toa Carnéades é escolhido por Grócio como seu principal objetor); também para fundar, numa inquietação contínua a essa primeira, um conceito de justiça estável diante de todas as vicissitudes da fortuna (as quais servem de fundamento para os que defendem que a equidade se define pela força); além disso, havia a urgência de fundamentar um direito internacional baseado em solo natural (entenda-se universal e necessário), o qual se daria enquanto direito válido mesmo em guerra.²⁹⁹

Num primeiro momento, pode-se admitir que Grócio chama para sua doutrina a primazia do direito em relação aos deveres pré-estabelecidos por ordem ou mandamento divino, quando

²⁹⁹ Para o contexto no qual Grócio escreve e combate, cf. a introdução de António Manuel Hespanha à tradução em português de O direito da guerra e da paz, por Ciro Miranza, Ijuí, Ed. Unijuí, 2004. Resumidamente, a cristandade já vê todo tipo de empecilho à tradicional ideia da preeminência natural das instituições cristãs (é nesse sentido que Grócio se enquadra como um pensador do credo minimum), é preciso um direito que possa ser aplicado a todas as nações ou culturas; a Europa está em guerra pelos domínios ultramar e mesmo continentais; necessidade de uma legislação sobre o domínio dos mares; para o jurista Arno Dal Ri Júnior, quando apresenta esta edição da obra maior de Grócio, esta sintetiza cinco objetivos fulcrais para a época: "a) a instituição de um ordenamento e na amplificação de um instrumento técnico essencialmente jurídico: o jus gentium; b) a elaboração de uma teoria que apoiasse o desenvolvimento progressivo da sociedade internacional como entidade composta por Estados e não mais por indivíduos, uma ideia já precedentemente lançada, mas relativamente desconhecida na época; c) na dessacralização e na condenação do princípio de guerra, mesmo sendo esta ainda admitida dentro de certos limites, e na sacralização dos tratados; d) na busca e no desenvolvimento de meios próprios para, em caso de necessidade, manter ou mesmo restabelecer a paz; e) na limitação da guerra às partes diretamente em conflito, mediante o desenvolvimento da noção de neutralidade." O próprio Grócio nos passa uma lista de autores que, de forma fragmentada - segundo ele e/ou superficial o precederam no tratamento de seus principais temas, cf. O direito da guerra e da paz, prolegômenos, 37, p. 54.

sobre o direito natural, diz: "o que acabamos de dizer (sobre a observância dos direitos naturais) teria lugar de certo modo, mesmo que se concordasse com isso, o que não pode ser concedido sem um grande crime, isto é, que não existiria Deus ou que os negócios humanos não são objetos de seus cuidados"³⁰⁰. Outra seria a fonte do direito respeitante à nossa obediência irrefutável a Deus, tal qual é posto na Antiga Aliança, e é a livre vontade de Deus, que não pode ser identificada ao direito de natureza³⁰¹. Sem dúvida, afirma o autor, um nunca estará em oposição ao outro, e é somente neste sentido que se pode entender os Mandamentos como "princípios extraídos da natureza" ³⁰². Com efeito, Deus é o *criador* da natureza, e neste caso, a intenção do autor pode ser desvelada em sua obra. Provisoriamente, no entanto, é importante que mantenhamos com Grócio essa distinção, que se reflete no modo como se pode obter o conhecimento desses direitos: direitos que têm fontes distintas são conhecidos por meios distintos.³⁰³

O que notamos, contudo, é que a natureza, cara a Grócio por ser fonte de direito ³⁰⁴, fundamenta uma derivação do direito como dever, revertendo de certa forma o "ganho" que seria fundamentar o direito individual natural na individualidade mesma. Em outras palavras, o que para Grócio corresponde ao direito natural individual, relativo ao direito subjetivo, de fato faz remissão direta a uma faculdade moral que, se não encontrasse suporte na *objetividade* da justiça, não faria sentido. Desse modo, Grócio articula três concepções do direito que, ao fim, logram, em conjunto, fundamentar a realidade jurídica da natureza e do homem, mas não sem operar antes uma identificação entre determinações normativas (morais) e determinações naturais. *Enquanto* o direito é definido como um atributo de ação, "a palavra direito nada significa mais aqui do que aquilo que é justo" ³⁰⁵: independente de isso ser afirmado mais negativamente do que

 $^{^{300}}$ O direito da guerra e da paz, prolegômenos, 11, p. 40.

³⁰¹ DGP, I, Cap. I, X, 2.

³⁰² Idem, 48, p. 60-61.

As regras do direito natural são imutáveis, conhecidas (ou estabelecidas) pela sã razão, o direito voluntário divino intervém por meio de seus ministros na Terra; para o direito das gentes, a história, por meio de exemplos e apreciações, de vários personagens, em vários locais, em várias épocas, é o único modo de estabelecê-lo, e para o direito dos homens, regras de ação de uns para com os outros, é preciso recorrer à vontade livre dos homens. Cf. *O direito da guerra e da paz*, prolegômenos, 26 e 48.

³⁰⁴ O direito da paz e da guerra, I, cap. I, X, 5, p.81: "O direito natural é tão imutável que não pode ser mudado nem pelo próprio Deus. Por mais imenso que seja o poder de Deus, podemos dizer que há coisas que ele não abrange porque aquelas de que fazemos alusão não podem ser senão enunciadas, mas não possuem nenhum sentido que exprima uma realidade e são contraditórias entre si."

³⁰⁵DPG, I, cap. I, III, 1.

positivamente, "de modo que o direito transparece como aquilo que não é injusto" ³⁰⁶, Grócio reafirma, por outros meios, claro, o modo de proceder do que aqui chamamos de tradição, na medida em que supõe a anterioridade, senão do social propriamente dito, do "apetite de sociedade", concebido também como direito (objetivo) de prerrogativas mais morais que jurídicas (principalmente se pensamos no estado de natureza, o qual Grócio admite mas não tem necessidade de desenvolver), as quais são intrinsecamente ligadas à razão humana e para as quais a linguagem, "este esforço humano de renúncia à violência" ³⁰⁷, serve de particular instrumento. Natureza e razão fundamentam, antes de tudo, a moral, apenas em seguida servindo da base para a fundamentação do direito e da política (embora ele tenha se colocado fora da política, Grócio, afirmamos, tem uma forte teoria política). ³⁰⁸

Enquanto faculdade pessoal, o direito decorre necessariamente do direito enquanto atributo de ação. Um apetite de sociedade e a reta razão fundamentam, vimos, uma concepção de justiça que recheia a natureza com todo o estofo moral necessário para que um valor intrínseco possa ser atribuído à *pessoa*: veja-se, trata-se de uma faculdade moral³⁰⁹ que se liga à pessoa (figura jurídica do indivíduo), fazendo desta espécie do direito o que se costuma chamar de direito natural subjetivo (faculdade se a "faculdade moral é perfeita; quando não o é, aptidão").³¹⁰ É a faceta do direito, quando guiada pela obra grociana, que mais nos interessa.

-

³⁰⁶ Ibidem.

Marilena Chaui, "Sobre o medo", in *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, Companhia das Letras, São Paulo, 2011, p. 135. Cf. DGP, Prolegômenos, 7, p. 39-39.

DPG, Prolegômenos, 8: "Este cuidado pela vida social, de que falamos de modo muito superficial, *e que é de todo conforme ao entendimento humano*, é o fundamento do direito propriamente dito, ao qual se referem o *dever* de se abster do bem de outrem, de restituir aquilo que, sem ser nosso, está em nossas mãos ou o lucro que disso tiramos, *a obrigação de cumprir as promessas*, a de reparar o dano causado por própria culpa e a aplicação dos castigos merecidos entre os homens". Grifos nossos. Para Diogo Pires Aurélio, citando Gurvich (*L'idée du droit social*), a posição de Grócio é, "decididamente, a de um *antiindividualista*. Não parte dos elementos componentes mas do todo; não parte do indivíduo mas do 'cosmos' social, da *natura societatis...*", cf. *TTP*, tradução de Diogo Pires Aurélio, Martins Fontes, 2003, nota 3 ao Cap. XVI, p. 362, grifos do autor.. Colocando-se contra essa consequência, pela via da personalidade, ou seja, dando ênfase ao segundo modo do direito, outro intérprete português, André Santos Campo, Jus sive potentia, *Direito natural e individuação em Spinoza*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010, afirma: "As famílias precedem a sociedade civil e o poder civil, e não há poder intrínseco à unidade familiar que constitua direito senão o que lhe é trazido pelo homem. O começo da política não está em Deus, no povo ou nas famílias, mas sim nos homens com experiência em família, naqueles que têm o poder como qualidade moral, como direito próprio de personalidade".

³⁰⁹ DGP, I, cap. I, IV: "Há um significado do direito diferente do anterior, mas que dele decorre e que se refere à pessoa. Tomado neste sentido o direito é uma qualidade moral ligada ao indivíduo para possuir ou fazer d*e modo justo* alguma coisa." Grifos nossos.

Matheron analisa, tendo em vista Espinosa, as três acepções do direito em Grócio, em um artigo de grande valia para nós, ressaltando que essa definição do direito enquanto faculdade era relativamente nova para a época, e retoma quase inteiramente a definição de Suarez. "Spinoza et la problématique juridique de Grotius", in *op. cit.*, ps. 82-91. **Direito como faculdade no TTP, 20.**

Com efeito, é nele que o autor fundamenta o direito ou poder sobre si e sobre os outros (seja como direito pleno e total seja como usufruto), e é a ele, consequentemente, que faz referência à liberdade humana, individual (o que nos faz lembrar imediatamente da definição de Hobbes do direito natural como liberdade para fazer ou omitir, porém veremos que Hobbes já habita uma outra natureza), e que além disso fundamenta a proprietas do monarca sobre as coisas e pessoas que estão sobre seu dominium, jus = dominium. É a acepção mais ambígua de direito que encontramos em Grócio, pelo menos da perspectiva pela qual sentimos a necessidade de abordar o jurista holandês. É aqui que se faz presente a necessidade de um contrato, ao mesmo tempo que é esse direito o primeiro fundamento da obediência ao contrato, é este o direito que fundamenta a exigência do que é devido. Percebamos que sem a noção antecipada de justiça e a ligação desta com a racionalidade humana, nos faltariam os elementos primeiros para falarmos de reparação devida ou submissão contratual, mas mesmo assim Grócio não vai ao ponto de fazer depender toda a dinâmica jurídica entre os homens da só pré-existência do todo às partes. Em outras palavras, o "apetite de sociedade" indica os limites de Grócio em relação à filosofia política de Hobbes e, mais ainda, de Espinosa, mas indica também, por outro lado, que é um ato humano e voluntário que institui a obrigação contratual que pode fundar a sociabilidade de fato. Para compreendermos melhor a importância disso para nosso contexto, precisamos ainda conferir uma terceira concepção de direito dada por Grócio.

Como anotamos acima, o direito da pessoa, faculdade moral que descende da definição do direito como aquilo que é justo (ou que não é injusto), sendo este um qualificativo de ação, reclama a esfera jurídica do objetivo – é o momento no qual a faculdade pessoal a que se denomina direito penetra incontestavelmente no campo jurídico, momento no qual se fala propriamente de interpessoalidade e onde a liberdade de todos encontra um aparato legislativo (natural) de acomodação, ou seja, é o momento no qual se interpõe entre a pessoa e sua ação o outro, ou melhor, o bem estar do outro. Obviamente não se poderia formular propriamente a definição deste direito não fosse ele uma espécie concreta de síntese dos dois anteriores, tanto mais concreta porque Grócio faz do apetite pela sociabilidade uma força regular (que regula ações humanas) e ativa (sem a qual os homens não teriam instrumentos suficientes para se

acordarem)³¹¹. É na articulação destes três direitos que encontramos os maiores problemas deixados por Grócio "para" Hobbes e Espinosa.

Enquanto regra, o direito é dito ou direito natural ou direito voluntário. 312 Nos diz Grócio sobre o direito natural (por onde vemos nitidamente a articulação das duas definições anteriores): "O direito natural nos é ditado pela reta razão que nos leva a conhecer que uma ação, dependendo se é ou não conforme à natureza racional, é afetada por deformidade moral ou por necessidade moral e que, em decorrência, Deus, o autor da natureza, a proíbe ou a ordena". Como nos explica Matheron, essa lei (regra) objetiva torna-se lei jurídica, sancionável pelos homens, logo que se refere às definições anteriores de direito as quais designam os direitos subjetivos pré-existentes. É por isso que o jurista holandês se vê obrigado a especificar ainda uma vez o que já estava subentendido desde a segunda acepção do direito — e mesmo da primeira, que já faz menção à razão como critério de justiça (esta, natural) - , que seja, referindo o direito especificamente à capacidade que tem o homem de se regular por princípios gerais. 315

Quanto ao direito natural, já é um tanto claro que sua realidade jurídica objetiva se faz em três tempos, na medida em que articula *justiça* e *razão*, num primeiro instante, *faculdade moral* e *pessoa*, num segundo instante, e, finalmente, *lei*, *razão* e *apetite de sociedade*. Com efeito, a fórmula lançada por Grócio para provar *a priori* o direito natural é a seguinte: "Prova-se *a priori* demonstrando a conveniência ou a inconveniência necessária de uma coisa com a natureza

³¹¹ Vimos que Espinosa pode "desinstrumentalizar" os meios para o social na medida em que o apetite humano tem propriedades que são pura afirmação complexa da existência de cada um, em cada um. Dessas propriedades, estudadas por nós nas partes anteriores desta tese, compreende-se a gênese das disposições morais (incluso supersticiosas e religiosas, para nem citar políticas) de/entre os homens, enquanto para Grócio é preciso que a faculdade racional humana já esteja articulada com uma moral pré-estabelecida: seja a natureza, mas a natureza segue sendo uma espécie de criação moral de Deus. Ao indivíduo, para que ele seja uma entidade jurídica, é necessário a Grócio uma razão e uma natureza antecipadamente morais; Hobbes rompe com isso, mas não a ponto de "desinstrumentalizar" a razão, como tentaremos expor mais à frente.

³¹² DPG, I, Cap. I, IX.

³¹³ DGP, I, Cap. I, X, 1. No artigo seguinte, o autor precisa: "Os atos, a propósito dos quais se manifesta esta regra, são, por si mesmos, obrigatórios ou ilícitos e, como tais, são considerados necessariamente ordenados ou proibidos por Deus. Observando-se isso, nota-se que esse direito difere do direito humano e também do direito divino voluntário que não prescreve nem proíbe coisas obrigatórias ou lícitas por si mesmas e por sua própria natureza; ao contrário, torna as coisas ilícitas ao vetá-las e obrigatórias ao ordená-las."

³¹⁴ Matheron, "Spinoza et la problématique juridique de Grotius", *op. cit.*, p. 81.

DGP, I, Cap. I, XI, 1. Com tonalidade diversa, a razão para Hobbes será também guia legislativo natural, estabelecendo as normas que fundam e sustentam a sociabilidade. É preciso que Espinosa reponha a razão a partir de outros moldes, que, embora seja uma razão mais abrangente do que a que Hobbes defende (para este ela se limita ao cômputo instrumental de meios e fins), não estabelece nenhuma norma de sociabilidade, ou que determine os homens à sociabilidade. Mesmo mais abrangente, a razão espinosana não é normativa (ao contrário de Hobbes); e muito menos eficaz se comparada, em potência (a razão é uma potência expressiva do *conatus*), com o resto da natureza, cujas leis nunca se resumem à conveniência humana, muito menos à justiça humana (ao contrário de Grócio).

racional e social." 316. A posterirori, Grócio remete a validade do direito natural ao uso tradicional e histórico que as nações mais civilizadas fazem dele, pois, como afirma, "um efeito universal exige uma causa universal". Destinado, por assim dizer, à humanidade, o direito natural é regra de conduta na medida em que a razão, que traduz subjetivamente a ordem objetiva da natureza, a qual implica justica, sintetiza essas regras em máximas gerais a partir das quais o homem deve se guiar para dar curso à união social (Estado) tendo como motor nada menos que o apetite de sociedade. 317 Mesmo que ainda não seja o momento para isso, já que será desenvolvido à frente, vale frisar que Hobbes parece ter percebido que a necessidade moral que impregna a natureza, para Grócio, exige ao ser humano uma razão que é está simplesmente fora de questão, conhecedora que é dos desígnios mais íntimos (do ponto de vista moral) da divindade e da natureza. Bem, pensará Hobbes, a razão humana não conhece as sutilezas morais da natureza até mesmo porque na natureza não existe o justo e o injusto. Estas são categorias civis, relativas à fundação social pelo contrato. Resumidamente, embora saibamos que a razão trabalha pela conservação do indivíduo, para Grócio, por si só esta "afecção" da natureza humana não impulsiona o homem à união coletiva baseada na paz e na justiça, sendo preciso que a natureza mesma (fonte de direito distinta da fonte voluntária do direito divino, mas ainda assim uma criação moral de Deus) o impulsione a isso. É bem sabido que Hobbes (para nem nos referirmos a Espinosa, por enquanto) não admite de maneira alguma a hipótese de um apetite inato de sociabilidade nos seres humanos, se fazendo aí necessária a enquete (físico-biológica e antropológica) sobre a gênese e o encadeamento das paixões nos homens: por elas, Hobbes pode concluir, ao contrário, que se a natureza agisse por si, sempre, o homem nunca poderia sair do estado de guerra. Neste momento o direito natural é poder, sem nunca chegar a ser regra de ação ou lei, a não ser a partir do momento no qual a razão calculante intervém com vistas a uma finalidade, a conservação do movimento vital, servindo de instrumento a este.

Por isso – logo entenderemos mais acuradamente o porquê -, a razão formula como lei natural, do ponto de vista da filosofia de Hobbes, a necessidade da paz como fim e de um contrato como meio que propicia esse fim – o qual é ainda submisso ao fim da conservação individual do movimento vital. Perguntamos-nos, pois, diante do que expomos da construção de um conceito propriamente jurídico de direito em Grócio, de que maneira é preciso a este recorrer

³¹⁶ DGP, I, Cap. I, XII, 1.

Matheron, "Spinoza et la problématique juridique de Grotius", p. 84.

ao contrato para marcar o momento de fundação do civil, para então podermos abordar de quais modos Espinosa traz diretamente de sua ontologia da coisa singular argumentos decisivos para a compreensão adequada da gênese política, ou pelo menos de que modo o nosso percurso conseguiu apreender na necessidade da ontologia do singular de Espinosa uma explicação fundante do campo político.

O primeiro apontamento que Grócio nos dá em relação à estruturação do civil diz respeito obviamente, dentro da divisão semântica que ele realiza do direito, à definição do direito civil, que faz referência ao sentido emanativo deste em relação ao poder civil, delineando a pertença deste a quem está à frente do Estado³¹⁸. Já o Estado, por sua vez – definição que nos leva necessariamente à necessidade do contrato fundador -, é definido como "uma união perfeita de homens livres associados para gozar da proteção das leis e para sua utilidade comum". ³¹⁹ A produção do conceito de direito, tal como a exploramos aqui, através de Grócio, já nos deu elementos gerais para compreender quais os termos envolvidos na necessidade que têm os homens de formar um campo político. Independente da ordem lógica que coordena a pesquisa sobre as relações entre indivíduo e corpo político – que para os clássicos faz da justiça uma determinação que se aplica tanto na esfera coletiva como na privada, porém com a premissa fundamental de que o todo precede as partes (premissa da qual destacamos a ambiguidade grociana) ³²⁰ – o jurista e filósofo holandês não pode entrar no rol daqueles que fazem do fato

DGP, I, Cap. I, XIV, 1: "O direito civil é aquele que emana do poder civil. O poder civil é o que está à frente do Estado." Decorre da própria concepção de direito como potência (exclusivamente como potência, tanto natural como civil – estas instâncias não se separam realmente), em Espinosa, que o direito da Cidade seja a potência da multidão, definido por ela, como mostram várias passagens do *TP*.

³¹⁹ Ibidem. Macpherson, *A teoria política do individualismo possessivo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, p. 15, caracteriza assim a maneira como o individualismo oriundo do XVII se reflete na questão da posse, reforçando em aparência a opinião de Matheron sobre a originalidade de Grócio neste quesito: "Achava-se que o indivíduo é livre na medida em que é proprietário de sua pessoa e de suas capacidades. A essência humana é ser livre da dependência das vontades alheias, e a liberdade existe como exercício da posse. *A sociedade torna-se uma porção de indivíduos livres e iguais, relacionando-se entre si como proprietários de suas próprias capacidades* e do que adquiriram mediante a prática dessas capacidades." Diria Grócio, DGP, II, Cap. XI, I, 3: "Acrescente-se que a propriedade de uma coisa pode ser transferida por uma vontade suficientemente significativa... Por que, pois, não se poderia transferir assim o direito contra uma pessoa para obter que ela nos transmita a propriedade, (...), ou que faça alguma coisa, porquanto temos o direito sobre nossas ações como sobre as coisas que nos pertencem?" Contudo isso não responde nada em definitivo a favor de Matheron, já que, nos parece, a individualidade Grociana é autônoma, ou como diria o direito romano, *sui júris*, na medida em que sua vontade e sua razão coordenam moralmente suas promessas.

promessas.

320 Em uma nota acima destacamos posições simétricas a respeito dessa ordem, que balança entre a primazia necessária do social em relação ao indivíduo ou, inversamente, da primazia do indivíduo em relação ao todo social. Como não podemos, por nossa conta, diluir essa ambiguidade – até porque é ela quem nos interessa no contexto processual de uma nova concepção de política que relacione direito e individualidade -, apenas a ressaltamos. Se, para Diogo Pires Aurélio, não se pode pensar Grócio como um autor que dá uma consistência político-jurídica

social um dado evidente a priori. O fato social não é sinônimo do apetite de sociedade, e a maneira pela qual Grócio resolve o problema, formulando uma noção jurídico-política de contrato, influencia diretamente Hobbes, chegando a Espinosa a formulação de contrato de ambos os autores, as quais são por este ainda outra vez reformuladas.

Quem são estes homens livres, então, para Grócio? Como deduzimos, com base nas parcas observações que dirigimos à sua formulação de direito – e o mais importante, à ponte que vai da natureza até o direito -, são aqueles em posse de seu corpo e de sua liberdade, posse que integra a faceta subjetiva do direito natural. No entanto, estes homens não podem ser equiparados imediatamente a cidadãos, nem essa posse à propriedade legal (civil). Embora o direito de natureza garanta a posse dos objetos depois que os homens voluntariamente instituíram a propriedade, esta não é amparada por aquele desde sua raiz. É liberdade desses homens que funda a Cidade, não o contrário. Estes são os que podem fazer promessas.

Enfim, podemos completar a passagem da ponte que vai da natureza ao direito marcando a íntima coligação entre o ato da promessa, que funda o contrato, e as determinações morais às quais está submetido o indivíduo/pessoa enquanto ser jurídico. O valor obrigatório da promessa, claro, prescinde de qualquer atribuição legal relativa à lei civil, pois têm validade pelo direito natural, envolvendo assim, necessariamente, a ação voluntária do indivíduo e, não menos essencial, o uso da reta razão. O Estado, em sua gênese, faz referência a uma livre associação porque são homens livres e racionais aqueles que dispõem seus direitos a favor da soberania, que, constituída como poder político, promulga as leis civis com a finalidade de que cada um possa colher com tranquilidade os doces frutos da sociabilidade. E é aqui que se faz notar com mais intensidade a discrepância entre os motivos de Grócio e os de Hobbes na fundação contratual do Estado – mas ainda sumariamente, visto que não avançamos, até o momento, com a teoria do contrato do filósofo inglês; mesmo assim, quando retornamos a ele para o exame da dinâmica conflituosa que habita o estado de natureza, notamos que não apenas as faculdades individuais (poderes) que constituem o direito natural individual não são faculdades morais, mas

⁽independente de sua condição social) ao indivíduo, por outro lado, Matheron faz dele o fundador do que G.B. Macpherson chama de "individualismo possessivo", na medida em que a liberdade é uma faculdade subjetiva alienável, "Spinoza et la problématique juridique de Grotius", op. cit., p. 85: "On peut dire que Dieu, qui est la source de tout droit, a placé en nous ces droits du seul fait qu'il nous a créés avec la nature que nous avons: avec um corps, et avec une âme douée de libre arbitre. Nous sommes donc, naturellement, propriétaires de notre personne de deux façons: propriétaires à titre inaliénable de cette chose qu'est notre corps, et propriétaires à titre aliénable de la direction de nos actions. C'est Grotius, en réalité, qui est à l'origine de ce que Macpherson a appélé l'individualisme possessive". Grifos do autor.

que a sociabilidade, longe de ser um instinto, é uma solução prática e *calculada* para conflitos que surgem justamente pela incompatibilização da multiplicidade dos direitos naturais que disputam no estado de natureza os poderes: o Estado nasce de uma aparente liberdade, já que os poderes, naturais ou instrumentais, que servem de meios para a conservação da vida, são impotentes diante de toda a força da Fortuna, ou seja, da imprevisibilidade dos eventos naturais e humanos, enfim, das paixões como o medo e a esperança. 321

Para sublinharmos bem alguns aspectos que nos lançam, como um vento, a Hobbes e a Espinosa e suas análises polêmicas do direito e da política, vejamos o que significa essa obrigatoriedade contratual para Grócio, verificando de que modo vontade e razão confluem na firma de um contrato.³²²

Contra a opinião de que não se pode exigir um direito a partir das promessas, Grócio interpõe três momentos, ou três graus, para que a expressão da própria vontade venha a efetuar a produção de um direito, constituindo assim o que ele denomina de promessa perfeita, sobre a qual se apoiam as alienações de propriedade (que pode ser uma coisa) e de parte da liberdade de cada um. À determinação da vontade (que não é a determinação da vontade aos moldes de Espinosa, pois claramente é a liberdade como livre-arbítrio), não há razão pela qual crer que a lei civil acrescente algo, nem relativo à obrigatoriedade que daí decorre, como não poderíamos deixar de entender, ainda uma vez; primeiramente, é preciso uma declaração sincera de uma vontade concernente ao futuro³²³. Não se deve, porém, fixar-se em tal pensamento, já que o homem tem o poder natural de mudar de opinião e mesmo tem o direito de assim agir. Em segundo lugar, a policitação³²⁴; por ela, o prometente fica obrigado, porém não é estipulado nenhum direito de cobrança a quem foi feita a promessa. Como podemos notar, é um momento necessário tendo em vista a própria divisão do direito feita por Grócio, quando este trata do direito como faculdade pessoal: é um poder moral, mas que reclama sua objetivação na esfera da reciprocidade, fazendo do direito uma regra ou lei, ao entender do jurista. Do mesmo modo, podemos compreender que a obrigação do indivíduo, nesse âmbito, é uma "obrigação puramente

-

³²¹ Teremos à frente a chance de desenvolver e relacionar estes temas em Hobbes, até porque eles nos interessam mais em outro contexto, o qual poderá contar com algumas premissas lançadas aqui em relação ao direito e às leis naturais, suas relações com a potência humana (tanto *potentia* como *potestas*) e das paixões humanas e com a razão.

³²² Com intenções diferentes, os três momentos para que se constitua, a partir da promessa, um direito propriamente dito para as partes, são analisados por Alexandre Matheron no artigo "Spinoza et la problématique juridique de Grotius", *op. cit.*, ps. 91-101.

³²³ DGP, II, Cap. XI, II.

³²⁴ DGP, II, Cap. XI, III.

moral" ³²⁵, reclamando, para sua concreção jurídica, um outro nível de promessa. Esse terceiro momento, que é a promessa perfeita, realiza-se como uma declaração explícita que concede *um direito próprio a outra pessoa*, ou a uma associação de pessoas, enfim, "essa é uma promessa perfeita que tem o mesmo efeito da alienação da propriedade. Ela é um encaminhamento à alienação de uma coisa ou uma alienação de alguma parcela de nossa liberdade." ³²⁶

Com isso, temos que a conexão mais imediata entre promessa e obrigação é a vontade. A ela junta-se, claramente, e é preciso que o guardemos bem na mente, o uso da razão³²⁷, que, coligada à natureza e ao instinto de sociabilidade (e até certo ponto ao primeiro instinto, o de sobrevivência), permite a articulação entre as instâncias subjetivas e objetivas na formulação de uma obrigação que pode sempre ser jurídica – para além de moralmente normativa – logicamente antes de assentar-se a lei civil como regra de ação cuja força coercitiva vem do poder soberano, fruto de um pacto de homens livres agindo racional e voluntariamente.

Como salientamos há pouco, Espinosa faz de "entrada" do político uma acepção do direito que convém inteiramente com a ontologia do necessário, tal como esta é apresentada na primeira parte da *Ética*, desenvolvida na segunda como física-dinâmica dos corpos singulares e das mentes singulares (uma vez mais, empregamos o termo físico aos pensamentos no sentido defendido por Zourabchivilli), finalmente aplicando a partir da terceira parte os princípios mais fundamentais dessa ontologia no estudo das relações interhumanas (não apenas, mas enfaticamente, já que trata de uma ética), de onde conseguimos extrair os elementos mais primordiais que nos levam da individualidade à atuação já política da união regrada³²⁸ como

³²⁵ Matheron, *op. cit.*, p. 92.

³²⁶ DGP, II, Cap. XI, IV, 1. Recomendamos o artigo de Matheron, sobre o problema jurídico de Grócio e sua relação com Espinosa, para se conferir com mais detalhes como se constitui a formalidade das promessas e dos contratos que dão decorrem, principalmente quanto à questão do dolo, que não seria conveniente explicitar aqui, já que o principal, o elo entre natureza, razão e vontade na constituição dos direitos individuais e coletivos já está claro em sua vertente moralizante e, em certa medida, finalizante (papel a que se presta a força que tem o apetite de sociedade até na construção – primeiramente negativa – do conceito de justiça), enquanto por outro lado expomos os elementos que, de Grócio, passarão a Hobbes e depois a Espinosa.

³²⁷ DGP, II, Cap. XI, V, 1.

Enquanto singularidade complexa, o corpo político se define igualmente a partir de sua causa, tanto que sua constituição, seja regimental (monarquia, aristocracia e democracia), seja passional (em que pé a *multitudo* constituise mais ou menos por paixões comuns tristes e fracas ou alegres e fortes) correspondem a uma potência singular de atividade determinada, cujos componentes-constituintes são os próprios indivíduos que se tornam cidadãos. Nesse sentido, de essência singular em ato, a Cidade é regrada; em outro sentido, mas relacionado ao primeiro, entendemos regrado, aqui, como sujeitos a uma lei civil que se faz como expressão histórica, localmente determinada, de um agenciamento coletivo passional.

corpo político. São elementos que extraímos na tentativa de discernir mais claramente qual o raio de abrangência conceitual do "ato fundador" da política – ou melhor, para evitar mais ambiguidades, de um corpo político -, o qual envolve, em alguns momentos, um apelo às noções de contrato e de pacto. O que está por trás da reformulação espinosana dessas noções?

A resposta a essa questão nos fornecerá outra amplitude para todas as categorias políticas que hão de ser ainda trabalhadas aqui, com Espinosa, já nos sendo indicado, desde os momentos anteriores, que a política nasce no seio dos conflitos interindividuais que carecem de determinações objetivas naturais (no sentido de uma tendência natural à sociabilidade ou de leis naturais estabelecidas pela razão para a garantia de sobrevivência de cada um) para se solucionarem; com efeito, pela nossa perspectiva nem se poderia falar, com Espinosa, de solução dos conflitos, senão em sua moderação.

Gênese, na medida em que nos responde o porquê, o como, e o para quê, sem que seja necessário referir essas três perguntas a estágios diferentes da investigação; gênese na medida em que se trata de um processo – sem que início, meio e fim possam ser genericamente inscritos fora da imanência constitutiva de uma causalidade universalmente necessária, que, porém, se faz indivíduo, sempre, expressando uma parte certa e determinada da potência da substância, e nunca se modaliza diretamente como povo³²⁹, exigindo de nós, intérpretes, que nunca saiamos do campo imanente que, vimos, naturaliza toda espécie de causalidade, desde as determinações corpóreas até as determinações jurídicas e políticas, passando pela naturalização da alma humana, assim sendo compreendida como *mens*. Não se trata, sabemos, de uma tarefa fácil, por isso justifica-se o costume entre os intérpretes de Espinosa de trabalhar conjuntamente a ele autores seus contemporâneos que partilhavam de alguns pressupostos fundamentais para a compreensão do que constitui – se é que se pode esperar algo assim – um fundo comum para a filosofia jurídico-política do século XVII.

Porém, se para Espinosa não pode ser feita uma passagem direta que ligue a produção substancial e os corpos políticos (a natureza não cria povos, somente indivíduos), ocorre que toda a genética relativa às individualidades coletivas que constituem corpos políticos – se é que se pode levar a cabo a interpretação de que corpos políticos são coisas singulares e indivíduos – devem partir das modalidades humanas e suas propriedades em relação a suas essências e à interação constante dessas com outras essências e outras coisas, em uma investigação processual

³²⁹ **TTP...**

que não escapa, se pensamos em termos bem gerais, à dinâmica instaurada por Grócio na tentativa de compreender a fonte e a necessidade do direito nas diversas instâncias em que ele pode ser pensado: na natureza, e depois disso, na vida dos homens, tomados como unidades discretas em conjunto com a reflexão das causas e consequências da interação complexa entre eles. Da natureza ao homem, é o direito que constitui a ponte que determina até onde a liberdade individual se faz dentro e fora da política. O jurista holandês deixou suas marcas nas obras de Hobbes³³⁰ e de Espinosa, uma das principais sendo a formulação do direito como uma potência individual que independe da legislação civil para ser compreendida como liberdade, principalmente a forma pela qual essa lógica foi sintetizada na noção de direito natural.

Claro, talvez a mais relevante contribuição de Grócio para as principais teorias políticas do século XVII resida justamente naquilo em que foi "ultrapassado" por Hobbes: naquilo que fez do autor inglês o pai do "hedonismo político" e do "individualismo possessivo", no que essas concepções de Strauss e de Macpherson têm de mais comum, que seja, não tanto a inversão do paradigma lógico que fazia emergir os direitos individuais dos deveres (já) públicos ou políticos - já que, mostramos, Grócio foi nesse sentido para além de um mero ensaio -, mas em especial o pensamento de que a natureza e o indivíduo operam sem determinações de ordem primariamente moral e de que o indivíduo não "tende" à sociedade, exigindo uma reformulação notável da gênese do direito e contiguamente da maneira pela qual esse direito opera nas margens do indivíduo e da interação entre os indivíduos. Se, para Grócio, o dever cedeu ao direito a mediação entre a natureza e a política - mais especificamente o direito natural -, esse direito estrutura-se em dever logo que analisado a partir de suas fontes e de sua prática. Para Hobbes, esse devir do direito em dever apenas é concretizado numa esfera posterior à análise do direito natural de cada um (que, sim, é ineficaz no estado de natureza), e enquanto este constitui um poder individual, não pode ter como orientação nada mais do que o esforço necessário de perseverar na existência (sendo este esforço o único imperativo que perpassa todos os seres vivos e no qual, para os homens, são fundamentados os deveres morais entendidos como leis da natureza, que, aqui, à diferença de Grócio, não faz menção a qualquer pré-disposição social dos seres humanos).

³³⁰ Neste sentido, Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberte, Spinoza critique de Hobbes*, p. 103, também filia Hobbes a Grócio, salientando a seguinte influência: "Hobbes, on le sait, comprend le droit, à la suíte de Grotius, comme droit naturel 'subjectif' définissant pour l'individu um príncipe de liberte d'action en rapport avec la fin qui lui est nécessairement fixée par son effort Constant pour assurer as conservation". Ele prossegue anotando a grande similaridade do contexto teórico no qual nasce a lei natural como norma racionalmente formulada.

Quando estudamos as paixões humanas, assumindo como pré-suposição que os termos dinâmicos dos afetos humanos, através dos quais se realizam os movimentos de atração e de repulsa entre os homens (efeitos da experiência da semelhança), descreviam os homens independentemente de suas acomodações sociais, colhemos elementos que nos servem de apoio para a ponte que nos leva da natureza à formação política entre os homens. A partir daquelas proposições sobre a afetividade humana, aprendemos que as leis que determinam a prática de cada um são expressões de um *conatus* que é uma essência singular, porém aberta em relações com o mundo e entendida como parte de uma natureza infinitamente maior. As leis da natureza humana, ou mais ainda, as leis de cada natureza singular expressam uma "participação", enquanto cada um é parte da natureza, e, embora as leis da natureza, por essas razões mesmas, não possam ser estabelecidas pela razão como imperativos morais (senão como ditames racionais), perscrutar algumas de suas referências foi o que nos possibilitou alcançar um primeiro patamar no qual a filosofia política de Espinosa já se enceta de maneira diferente de todas as outras.

O primeiro aspecto que podemos destacar dessa reconstrução espinosana das relações entre natureza e fundação política nos faz retornar à quarta parte da *Ética*, onde, rapidamente, o filósofo nos lança alguns termos essenciais na compreensão da maneira pela qual, de uma instável configuração dos afetos humanos nascidos de considerações imaginativas a respeito da própria potência e da dos outros (estado de natureza, onde tal configuração é em geral danosa aos homens), chegamos à necessidade de um consenso comum (*communi consensu*) a propósito das determinações práticas dos homens. Louvor e vitupério, mérito e pecado, justo e injusto: afora os dois primeiros, analisados na EIII, afirma Espinosa, tais noções se apoiam sobre a definição do que é o direito – no que ele faz a ponte entre o "estado natural e o estado civil do homem". Na *Ética*, assim como nos tratados políticos, o direito é introduzido como um termo de atividade, primeiramente da atividade infinita da substância³³¹. Examinemos um trecho de EIVP37esc.2, no qual é desenvolvida essa relação causal da natureza com suas modificações na linguagem do direito natural:

³³¹ No TP, os oito primeiro parágrafos do segundo capítulo detalham essa dedução, que vai da potência infinita da substância ao direito natural de cada um. No TTP...

Cada um existe por sumo direito de natureza (summo naturae jure) e, consequentemente, por sumo direito de natureza faz (age) aquilo que segue da necessidade de sua natureza (ex suae naturae necessitate sequuntur); e por isso por sumo direito de natureza cada um julga o que é bom (bonum), o que é mau (malum), e cuida do que lhe tem utilidade conforme seu engenho (ex suo ingenio consulit), vinga-se e esforça-se para conservar o que ama e destruir o que odeia.

Note-se como são inextricáveis todos os termos envolvidos pelo direito de cada um: agir conforme a necessidade de sua natureza se concretiza no julgar o que é bom e o que é mau para a força de existência própria, no cuidar da utilidade própria conforme seu engenho, no vingar-se (mais especificamente, no direito de vingar-se), no esforço para manter presente o que se ama e excluir a presença do que se odeia. O direito da substância é sua existência mesma, enquanto é causa de si, por si concebida, sem nenhuma determinação que lhe seja exterior. O direito da natureza toda (*sive* da substância) exprime uma potência causal infinita que é sempre em ato, delimitando a realidade do direito a seu exercício, sentido a partir do qual se nota a mais clara contraposição ao entendimento do direito como qualificativo de ação (a *potentia*, realidade atual de um indivíduo, é fonte de valoração moral apenas no sentido trabalhado pelos exames das partes III e IV da *Ética*) e mesmo como faculdade de uma pessoa que tem *dominium* de seu corpo e de sua liberdade.

A passagem que realizamos pela quarta parte da Ética nos mostrou que a razão nada pode contra os afetos, a não ser que ela própria seja vivida como afeto. Essa premissa nos permitiu concluir que o campo político, para Espinosa, se assenta exclusivamente na dinâmica passional dos homens, da qual extraímos, anteriormente, as leis mais gerais que regulam a afetividade dos homens uns em relação aos outros. Concluímos com Espinosa que, embora essa mesma dinâmica passional, quando compreendida em sua necessidade, nos encaminhe às maneiras pelas quais os homens podem se unir e se ajudar, digamos, espontaneamente, quando relacionamos esses afetos entre si, considerando suas forças, suas modalidades, sua expansividade, pouco podemos esperar dessa "espontaneidade" no que se refere à acomodação de múltiplas potências individuais umas às outras. Sem algo mais, que vem a tomar contornos concretos numa conformação política, não se pode esperar que os indivíduos ajam conjuntamente. Ou seja, o agir conjuntamente equivale, em certo sentido, a uma atividade determinada, múltipla porém comum, fazendo-se atividade

política. Isso é introduzido, em parte, por Espinosa na imediata sequência da citação que acabamos de fazer. 332

Em outras palavras, não é a união política dos homens que serve de termo opositivo aos conflitos gerados pela complexa dinâmica passional que atravessa suas vidas, menos ainda a política e sua instituição não podem ser pensados como ferramentas de solução de conflitos senão como sua reconfiguração; sempre movente, qualquer atividade, seja coletiva seja individual, não se encerra em seus resultados nem na esperança deles, ainda que essa esperança opere – talvez mais do que qualquer outro termo – na vida política como uma espécie de glândula para os hormônios da piedade civil, para com o concidadão, e da obediência, para com o soberano. Assim como o medo, essa paixão perpassa quase todas as outras, definindo tramas que são tão singulares quanto qualquer modo singular da substância, definindo essências singulares de corpos coletivos, de potências multitudinárias que, sabemos, irão definir o direito natural da cidade.

Submetidos aos afetos significa, para o presente contexto da análise, serem movidos por causas externas. São os afetos a causa, ainda uma vez, das atividades realizadas por cada indivíduo e que irão, se centradas em alguma forma de comunidade, explicar para nós a gênese política como um ato natural fundado nos afetos comuns dos homens. À medida, porém, que compreendíamos que a conveniência opera na fundação política de uma maneira parcelar – pois se todos os homens agissem guiados pela razão em tudo conviriam em tudo e não seria necessária a política -, carecíamos ainda de um termo que nos garantisse a simultaneidade entre a operação de um indivíduo entendida como direito ou potência e o ato fundamental da união política. Ao fazer do direito, potência, e da liberdade, necessidade, Espinosa nos veta imediatamente referir esse ato à vontade livre; o ceder do direito natural, que funda o consenso comum, parace-nos escapar da lógica contratualista concebida por Grócio (seguido de Hobbes, neste caso) justo quando não admite o direito como faculdade, negando-se a pensar o indivíduo como pessoa. Essas interdições nos levam a pensar o ato de cessão do direito natural como um ato sempre atual, exatamente no mesmo sentido pelo qual entendemos que uma potência singular é sempre atual. A gênese dos corpos políticos escapa assim à contingência ligada à liberdade da

³³² EIVP37esc.2: "E se os homens vivessem sob a condução da razão, cada um possuiria este seu direito sem nenhum dano para o outro. Porém, como estão submetidos aos afetos, que de longe superam a potência e a virtude humana, por isso frequentemente são arrastados em direções diversas, e são contrários uns aos outros enquanto precisam de auxílio mútuo".

vontade, que funda o Estado como associação de homens livres — e livremente sujeitos à obediência — para resgatar uma definição que nos esclarece a simultaneidade entre as atividades individuais determinadas de modo necessário pelos afetos singulares de cada um e a ação comum causada pelos afetos comuns, que fundamenta a política: "Se vários indivíduos *concorrem* para uma única ação de maneira que todos sejam *simultaneamente* causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma coisa singular" ³³³. Uma ação plenamente natural, da qual nos resta procurar as principais causas e determinações. As determinações mais comuns para o concurso que funda o ato político são dadas por Espinosa na mesma EIVP37esc.2. Assim, o concurso político³³⁴ se funda nas EIVP7 e na EIIIP39.³³⁵

O direito-potência só pode ser exercício, atividade, não uma faculdade. A coisa singular não é efeito de um concurso, ela é o próprio ato do concurso (concurro), essa atividade determinada em processo contínuo de constituição. Enquanto convém e a partir do que convém nos homens (enquanto paixões singulares convêm entre si e podem chegar a convir com a razão, conforme a EIVP59), a união política se dá em uma atividade-concurso, não como efeito estático dessa atividade, constituindo-se como relação, não como estado, como imanência, nunca como transitividade entre causas e efeitos, a qual funda a transcendência do poder (político e teológico). Nesse sentido, o Estado não pode ser identificado a um estado de coisas, mas a um exercício determinado de poder (sua forma sempre remeterá a complexidades internas e externas, a conflitos, forma cuja coesão interna pode ser identificada a uma proporção específica). Serem

-

³³³ EIIDef. 7. Quòd si plura individua in unâ actione ità concurrant, ut omnia simul unius effectusa sint causa, eadem omnia eatenus, ut unam rem singularem, considero. Todos os destaques nossos. O direito da multitudo no TP, que surge dessas determinações, de fato, recorre à ontologia de Espinosa como um fundamento do que é original em sua obra. As palavras de Bove explicam isso bem melhor do que lograríamos nós mesmos, cf. Traité Politique, Trad. e Émile Saisset, LGF, 2002, Introduction, p.9: "La 'puissance de la multitude', c'est, en effet, , cet 'être infini' comme 'affirmation absolue de la existence d'une nature quelconque', que le Traité Politique place, pour la première fois, au coeur de la question de la politique et de l'histoire. Et cela par um déplacement radical du domaine juridique et moral (dans lequel la question politique est habituellement posée et ou, avec Grotius et Hobbes, l'on parle de contrat et de droit naturel), au domaine de l'ontologie selon lequel le 'droit' c'est la necessite de la puissance et l'effort naturel (et, avant tout, passionel) pour se conserver." A união de potências individuais na gênese de um campo político, se entendida como concurso, pode amenizar, em parte (pois é claro que a Ética ainda não utiliza a linguagem jurídico-política dos tratados políticos de Espinosa), a afirmação de Vidal Peña, em "Derecho y orden político, in Espinosa, ética e política, Econtro Hispano-português de Filosofía, org. Jesús Blanco-Echauri, Universidad de Santiago de Compostela, 1999, p. 494: "Así, es posible concebir El orden político como uma construcción arraigada en la Naturaleza (frente AL convencionalismo) sin hipotecar la autonomia de lo político (contra El jusnaturalismo). Spinoza, preocupado por ló segundo, no parece Haber hallado aún en la Ética um lenguaje diferente del contractualista para proporcionar uma explicación naturalista de la constituición del âmbito político."

³³⁴ Ou a maneira pela qual "pode ocorrer que os homens, que são necessariamente submetidos aos afetos, possam tornar seguros uns aos outros e ter confiança uns nos outros..."., EIVP37esc.2.
³³⁵ Ibidem.

causa de um único efeito faz dos indivíduos envolvidos nessa atividade constituintes de uma única coisa singular; para entender as causas do concurso, pensamos nas determinações comuns das partes, que é o estudo das determinações passionais que levam os homens a ceder parte de sua potência, ou seja, de seu direito natural. Como é pelo comum e pelo conveniente que os indivíduos concorrem, a razão pode ter uma ideia adequada dessa união.

Se o concurso das potências individuais nos fornece realmente um critério outro para a gênese do político, sem menções a vontades livres e determinações racionais de tipo normativas, essa atividade, que devém política a partir de suas determinações singulares definidas por certas proporções entre paixões e entre os direitos individuais e o direito instituído da soberania, não se pode fazer deste um elemento separado de todo o resto do corpo político, mesmo se ainda estamos isentos de pensar em seus efeitos devastadores do ponto de vista político, mas levando em consideração que não é possível cindir a coisa singular em duas potências distintas (a da *multitudo* e a da soberania política) sem desfazer sua forma. Em outras palavras, o direito instituído de soberania, "que se firma pelas leis e pelo poder de se conservar" ³³⁶, que é o direito natural da Cidade e implica "o poder de prescrever uma regra comum de vida" ³³⁷, deverá sempre ser compreendido de maneira imanente à atividade comum de todos os indivíduos que concorrem na produção de uma coisa singular, neste caso, a complexa singularidade que é a *Civitas*.

Por isso, desde os primeiros instantes nos quais são pensadas as determinações concretas da específica e complexa atividade singular que é a *Civitas*, pela mediação da lógica prático-causal do concurso, é vetada qualquer referência ao poder como transcendência, como separado de todas as condições materiais e coletivas que não apenas fundam, mas conservam a existência do corpo político. A questão de Espinosa não se distancia radicalmente das formuladas pela tradição idealista da política, e nem das de Grócio nem das de Hobbes: não poderia, pois o **expor das matérias** não é o que determina a originalidade de Espinosa, já que ele está sempre vinculado essencialmente a uma dinâmica formal (ou formalidade dinâmica) que é forjada desde os primeiros princípios da *Ética*, e que nos permite ultrapassar a distinção aristotélico-escolástica entre forma e matéria. Com essa chave, conseguimos avançar na política de Espinosa já deixando para trás o pensamento de que a cessão dos direitos naturais de cada um, a qual é relativa a uma

336 Ibidem.

³³⁷ Ibidem.

atividade dos indivíduos, se refira ao direito do soberano unicamente como uma potestas – poder vinculado à contingência de seu exercício e à divisão entre os poderes comuns do povo e do governante – para fazer dele uma potentia, em todos os sentidos traçados até aqui, ou seja, como uma atividade atual cuja dinâmica (como passagens, contexto no qual o uso de transire ganha sentido imanente) define a força singular de todo o corpo político, pois que em sua própria gênese, desse ponto de vista ontológico, é constituída como causalidade comum, cujas determinações são os afetos comuns dos homens. Sendo assim, a questão do poder político, em Espinosa, elimina todos os elementos que envolvem uma transcendência dos princípios de ação em relação a seus efeitos, tornando-a uma questão de proporcionalidade.

É preciso, afirma Espinosa, que os homens cedam seus direitos naturais para que seja efetivada a segurança de que os indivíduos nada farão de prejudicial uns aos outros. Em outras palavras, é necessário que os homens abram mão de parte de sua potência para garantir a segurança mútua, que não é senão a expressão afetiva, em cada indivíduo, de uma configuração passional comum "interiorizada" nos moldes já vistos quando das análises sobre os efeitos práticos da experiência da semelhança. É, pois, pelos afetos – e nunca pela força dos ditames racionais – que os indivíduos são levados a ceder parte de seu direito em prol da Civitas, e ainda pelos quais se pode asseverar do concurso sua faceta consensual: Espinosa desloca todos os problemas constitutivos dos direitos naturais subjetivos e objetivos afirmando que "não pode ser concebido o pecado no estado natural (in statu naturali peccatum concipi nequit), mas certamente no estado Civil, onde o que é bom ou mau (quid bonum, quidve malum sit) é discernido pelo consenso comum (communi consensu)", o que por si já afirma a inexistência de determinações morais na natureza (consequentemente no direito natural³³⁸), mas prossegue afirmando, "e cada um tem de obedecer à Cidade (unusquisque Civitati obtemperare tenetur)". 339 Por essa via devemos entender a cessão dos direitos individuais naturais como a atividade contínua de um concurso constitutivo, que se sustentaria mais pelo fato do que pelo direito, se não fosse esse deslocamento espinosano ter operado a equivalência entre direito natural e fato. Essa equivalência, veremos, não apenas fundamenta a obediência à Civitas, mas a própria permanência do direito natural no estado civil, e ainda a precariedade desse mesmo direito (a

Essa é uma das maiores dificuldades da teoria política de Hobbes, que extrai de uma natureza igualmente amoral determinações morais que garantem (ou têm que garantir) o cumprimento dos pactos e dos contratos. Aprofundaremos essa diálogo mais à frente. ³³⁹ EIVP37esc.2.

abstração de suas determinações) no estado natural – sem a qual não deveríamos encontrar nenhuma necessidade propriamente humana para a formação do civil.

Também não para a obediência. Se a cessão dos direitos equivale, quando realizada conjuntamente, a um concurso, a uma atividade coletiva e simultânea produtora de um único efeito, que é singular, a cessão dos direitos naturais de cada um se fundamenta na mesma dinâmica afetiva que aprofundaremos daqui a pouco e que envolve notadamente os afetos de medo e de esperança, sem nenhuma necessidade de atribuir à razão uma constatação que é imanente ao esforço de cada um como uma unidade de força e existência, qual seja, a de que todos precisam do auxílio mútuo (mutuo auxilio) e a consequente de que apenas sob uma soberania se pode lograr uma paz e uma segurança adequadas ao bem viver de cada um. Não se trata, obviamente, de que o conatus necessariamente desenvolva a consciência dessa constatação, o que queremos dizer é que essa constatação (que a razão para Espinosa entende em sua plena necessidade) é uma expressão afetiva do nexo necessário que, como vimos anteriormente, liga os homens aos outros de maneira organizada³⁴⁰. Da mesma maneira, a desobediência civil se funda em dinâmicas afetivas, pela interrupção ou mesmo negação dos indivíduos no que concerne à contínua cessão dos direitos naturais para a Cidade. Como já afirma a Ética, a firmeza das leis civis - que estabilizam as obrigações de cada um - se satisfaz com ameaças, não racionalmente³⁴¹. O TP desenvolve esse tema, mostrando como as paixões (principalmente o medo e a esperança) fundam proporções passionais que nos indicam a forma de um Estado (seu regime e sua dinâmica) e embasam a formulação espinosana de regimes particulares cujas elaborações, nunca finalizadas por ideais, se orientam justamente por aspectos envolvidos nessas proporcionalidades.

Antes de aprofundarmos tais elementos, assinalar o vínculo entre o ato constitutivo de um concurso e a cessão continuada dos direitos de cada um dos indivíduos constituintes do corpo político significa afirmar que, retiradas as causas determinantes do concurso, e no caso do indivíduo, cessando ou enfraquecendo a causalidade permanente que lhe determina a abrir mão de seu direito natural, não há obrigação contratual que dê conta da obediência de todos.

A partir dessa lógica, podemos contrapor à obediência baseada na livre vontade e no caráter racional da decisão fundadora do político uma obediência baseada na intensidade dos

³⁴⁰ Com estrutura bem semelhante, esse nexo é designado por Bove, na *Introduction au Traité Politique*, p. 16, como um "*príncipe d'alliance*". E tal como ele, remetemos rapidamente ao TP, II, 15.

afetos enquanto causas das operações individuais que possibilitam e efetivam o concurso político; contudo, mais importante do que extrapolar as contraposições locais que cada tema exige de nós, implícita ou explicitamente, é compreender que a força de uma Civitas está em sua potência coletiva e na proporção que constitui a forma do poder político em sua singularidade. E essa potência coletiva, vimos a partir da noção de concurso, há de ser um esforço para afastar, excluir, tudo aquilo que ameaça sua existência. O maior perigo para a existência de uma sociedade, tomada em sua singularidade, e sem levar em conta ainda a fortuna potestatem, está exatamente na fraqueza das determinações afetivas que concretizam a cada instante o concurso. Aquele que não age simultaneamente a todos os outros indivíduos na produção de um único efeito está, formalmente (na medida em que não se pode dizer que este indivíduo seja constituinte dessa coisa singular) fora da Civitas, torna-se inclusive seu inimigo. O maior perigo para uma sociedade está, assim, em seu interior, localizado na fraqueza que certas determinações afetivas (e mesmo a EIVP37esc. 2, que não aprofunda detalhes que apenas serão objetos dos tratados políticos, como o direito de resistência) revelam quando se trata de manter o controle sobre todos os cidadãos. Para que um indivíduo não pactue com a sociedade, basta que não a obedeça, e vice-versa, o indivíduo deixa de ser obediente às leis da cidade a partir do momento em que deixa de pactuar com o resto da sociedade; enfim, ceder os direitos para a coletividade se faz por uma operação prática permanente: por não ser racional, não poder ser momentânea ou pontual – a força da operação racional e voluntária está na constituição de um momento fundador cujas determinações pretendem garantir a obediência por regras morais baseadas em uma contraposição entre direito natural e direito civil, em que o segundo seria uma limitação do primeiro, tal qual as leis naturais especificam as normas válidas para a conservação da vida individual e coletiva, caso em que podemos incluir tanto Grócio como Hobbes.

Pensar, contudo, que abandonar a conformidade civil se resume a uma ação voluntária (estilo: sou contra a sociedade e pronto!) seria erro similar àquele que pretende fundamentar a atividade que explica a gênese do civil por um ato voluntário livre. Pelas paixões se funda o civil, pelas paixões se o mantém, e não teria outro modo de se tornar alheio à sociedade senão por uma trama igualmente complexa que envolve também proporcionalidades passionais, nas quais, mais uma vez, medo e esperança são os principais atores - principalmente enquanto atravessam dezenas de outras paixões ligadas à vida civil em sua gênese e conservação.

Não se pode admitir, se concluímos com as propostas acima que a atividade fundadora da Cidade (que alternadamente a partir de agora chamaremos de Estado ou de sociedade, a depender do contexto) é a base de uma trama constitutiva relativa à singularidade de um corpo (político), que Espinosa por algum momento tenha compartilhado dos fundamentos ou das consequências das teorias do contrato. Nem mesmo na Ética, cuja força política está latente a maior parte do tempo, podemos referir a gênese da sociedade a um estatuto contratual realizado voluntária e racionalmente pelos indivíduos. Se retomamos a gradual definição de direito dada por Grócio, e que em grande parte guia as reflexões (não tanto as soluções a essas reflexões) de Hobbes, tornase mais evidente o caráter artificial que imbui o ato contratual entre os indivíduos.³⁴² Para a imanência espinosana, uma atividade racional que funda a política é indissoluvelmente paradoxal, na medida em que pela razão os homens conhecem de que maneira fazer suas utilidades convergirem, com o acréscimo de que esse conhecimento corresponde à própria essência da mente humana, e isso foi demonstrado por Espinosa em EIV. Em outras palavras, em termos de direito, se todos agissem racionalmente, todos poderiam usufruir plenamente de seus direitos naturais sem que uns fossem prejudicados pelo exercício de outrem. O que explicita Espinosa no segundo corolário de EIVP37 é "de que maneira pode ocorrer que os homens, que são necessariamente submetidos aos afetos inconstantes e variáveis, possam tornar seguros uns aos outros (possint se invicem securos reddere) e ter confiança uns nos outros (fidem invicem *habere*)". Unicamente pela dinâmica complexa dos afetos.

As terceira e quarta partes da *Ética*, como é sabido, nos expõem toda a dinâmica necessária para a compreensão dos dois fatores que estão envolvidos pela passagem acima, um deles sintetizado em EIIIP39, o outro em EIVP7; mas se analisamos rapidamente, tomando apoio em todo o trajeto até aqui percorrido por nós, veremos que trata-se de uma única constatação formulada de duas formas diferentes, respeitando a essa diferença os estágios da exposição de Espinosa: a EIIIP39, sozinha, implica a EIVP7, mas sem as primeiras proposições da quarta parte, as quais analisamos com o intento de fundamentar a exclusividade passional da fundação política (ao mesmo tempo em que pudemos demonstrar que a unidade do *conatus* é uma unidade real – a realidade do indivíduo é o conceito pelo qual se exclui qualquer atividade dual no corpo ou na mente humanos, gerando um campo de conveniência *real* entre experiência e

-

³⁴² Cf. EHPF, p. 491.

racionalidade), ainda quedaria obscura a novidade que Espinosa traz na concepção da gênese do social. Foi preciso mostrar, antes de tudo, que as ideias racionais compõem a prática atual de um indivíduo apenas enquanto afetos, nunca pela simples qualidade extrínseca do que é verdadeiro. Assim, talvez exagerando um pouco o alcance desta interpretação, faz todo o sentido que Espinosa tenha colocado a referência à EIVP7 antes da referência à EIIIP39, já que, se retornamos à segunda já tendo estabelecido a pertinência da primeira, sua relevância adquire de fato o status de fundamento da gênese política. Com a EIV7 em mente, podemos ir rapidamente à EIIIP39, aproveitando a ocasião para iniciar a discussão a propósito do que devemos entender quando afirmamos que, pela lógica naturalista do concurso, a política devém uma questão que envolve substancialmente a proporcionalidade.

Apenas um afeto mais forte e contrário tem a força para excluir da existência o ímpeto (*impetu*) que determina uma certa prática em um certo indivíduo. Concretamente, a acomodação necessária dos direitos naturais dos indivíduos uns aos outros, que passa pela cessão desse direito à sociedade como um corpo coletivo, constituído pelo concurso de cada um desses componentesconstituintes na gênese e conservação deste corpo, se apoia numa trama afetiva cuja ciência tem como base a teoria da imitação dos afetos, com a qual trabalhamos acima, e na imanência de toda a potência humana — entenda-se, potência imaginativa, racional ou intuitiva, além da potência própria do corpo — à realidade atual do indivíduo, operando a identificação entre essa realidade e a potência. Essa identificação relaciona-se com a imanência na medida em que as passagens realizadas no/pelo *conatus* de cada um, enquanto são afetos, exprimem nada mais nada menos do que a realidade atual de cada um, nos esclarecendo por que todos são atualmente perfeitos tanto quanto poderiam por suas afecções atuais.

Por que, mais uma vez, alguém cederia parte dessa potência a uma instância superior? A EIIIP39 o responde, ou melhor, sintetiza um movimento que estará presente tanto no TTP como no TP: os homens apenas se abstêm de cometer algum mal ou realizar algum bem por medo de que daí advenha um mal maior. Claro, se mesmo os cálculos realizados pela razão hobbesiana não erradicam as incertezas em relação ao futuro e à conservação individuais, as paixões espinosanas, definitivamente pertencentes a um gênero inadequado de conhecimento, não tem a força de fazê-lo. Nada de estranho se nos lembramos que na parte III da Ética está em jogo justamente uma esperança e um medo fundamentais: sob a capa primeira do medo da morte e da esperança de vida (que não podem ser reduzidos um ao outro), a conservação do ser de cada um

exige a renovação constante de suas potências – esse sentido, que é imanente e não é senão a definição mesma do *conatus*, impulsiona os homens na direção da ambição de domínio³⁴³ e sua principal consequência, do ponto de vista político, é que o ódio tende a se generalizar nas relações humanas e, caso não haja uma maneira pela qual travar esse sentimento, esse afeto se exprime em práticas, evidentemente perniciosas para a concórdia possível ou existente entre os homens, que, como vimos, incluem a destruição daquele a quem se odeia. É o que nos ensinou a EIIIP28³⁴⁴, a qual demonstra que são os afetos que fundam a prática humana. Odiar alguém, lembremos, implica um esforço na direção de destruir a coisa odiada – ao passo que, não esqueçamos, amar alguém implica no esforço de manter presente a coisa amada.

Assim, apenas por um afeto contrário e mais forte do que o desejo de destruir a quem se odeia podemos, nós homens, acomodar nossa potência à continuação da existência da coisa odiada, cuja lembrança já causa ódio. Essa afeto é o medo. Mais especificamente, conforme os termos de Espinosa em EIIIP39, o temor, que se define como "o medo, enquanto o homem fica disposto por ele a evitar um mal que julga vindouro, mediante um mal menor". Porque o direito natural de destruir a existência do outro apenas se anula se não existe potência suficiente para tal (em estado de natureza é difícil conceber uma desigualdade tão grande a ponto de não podermos destruir uns aos outros seja quem for) ou se o indivíduo que odeia cesse de desejar sua destruição (o que implicaria deixar de odiar, uma outra via pela qual a concórdia pode surgir, caso em que o amor vence o ódio, mas que não abrange a extensão toda da necessidade que terá a política nesta mediação, pois podemos amar sem estar sob jugo da lei civil) ou se esse desejo impetuoso de destruição é barrado por outro afeto que vai em sentido contrário; este último ponto - exposto propositivamente em EIVP7, daí sua importância vital nessa nova concepção de gênese política – define o direito natural, na medida em que o determina.

Uma consequência direta para nossa avaliação é que o direito natural não pode ser discernido das leis naturais que determinam cada indivíduo a agir. ³⁴⁶ Ou seja, a potência de agir (o direito natural) não se separa em momento algum da determinação necessária desse agir (lei

³⁴³ Os detalhes dessa lógica dos afetos é o objeto de nossa análise da experiência da semelhança, por isso podemos resumir bastante, aqui, seu conjunto, pulando algumas etapas.

Essa proposição é a que põe, para Bove, o que ele denomina de "princípio de prazer". Cf. *La stratégie du conatus, p....* e a nota 19 ao primeiro capítulo do TP, tradução de Émile Saisset, p. 118.

345 Reproduzir toda a definição em latim.

Aproveitamos e citamos a definição de lei que aparece no início do TTP, III: "A palavra lei, tomada em sentido absoluto, significa aquilo que faz um indivíduo, ou todos, ou alguns de uma mesma espécie, agir sempre de uma certa e determinada maneira." **Latim.**

natural, que para Grócio e Hobbes são determinações racionais que obrigam pelo cruzamento entre vontade³⁴⁷ e prescrição racional)³⁴⁸. É o que Espinosa demonstra em EIIIP39, se tomamos esta proposição e a aplicamos já ao contexto da formação civil como nos indica o segundo escólio de EIVP37. O filósofo demonstra que, devido ao ódio, um indivíduo se esforça por afastar o outro ou destruí-lo, e só não o faz se ele próprio, o indivíduo, considera (**crê**) que, não o fazendo, poderá evitar um mal maior do que a tristeza que sente através do ódio, *desejando* então abster-se de cometer algo encaminhado para o mal do outro. O direito de abster-se desse ato – causar o mal a quem se odeia – se funda na intensidade, ou seja, potência com que se esforça por evitar de cometer esse mal. A realidade individual é a própria legislação natural que envolve o indivíduo na procura daquilo que sempre lhe é mais útil, o direito que permite é a lei que determina; a demonstração é universal, apenas um afeto comum aos homens – ou a um grupo específico de homens – pode fundar a concórdia como um elemento necessário para a segurança de todos e de cada um, até porque, para esse grupo, a segurança de todos se funda na segurança de cada um.

O medo cumpre, afinal, este papel, pois talvez seja a paixão mais bem distribuída entre os homens. O medo quase nunca é um afeto absoluto, quer dizer, raramente o medo não está envolvido na constituição de uma mente orientada pela ambição (quem quer ser amado teme não ser amado) e principalmente pela ambição de dominação (quem domina teme perder o domínio). Não apenas, o medo se apresenta conjuntamente à saudade (medo de que uma alegria determinada quede no passado sem chances de reviver no presente), à inveja (o invejoso no mínimo teme o sucesso dos outros, sem contar com a permanente dúvida sobre sua própria capacidade), à soberba (que tanto teme que sua impotência seja real e mais, seja percebida mais claramente por todos), etc.

Deve-se notar igualmente que não se trata apenas de amenizar a intensidade do ódio pela presença de outro afeto, o medo referente às consequências de um ato: a parcialidade, entenda-se inadequação, que do ponto de vista da coligação entre a EIIIP39 e a gênese da política exige que o medo seja travado por outro afeto, aplica-se também ao amor. Superficialmente, poder-se-ia entender que a sociedade surge para a contenção dos ódios recíprocos que, sem os freios de uma coação externa, expressa jurídica e politicamente pela lei civil, mas a complexidade da dinâmica

³⁴⁷ Claro, não a mesma vontade para os dois autores; Grócio defende a existência do livre-arbítrio, para Hobbes a vontade é a última volição de uma cadeia deliberativa.

³⁴⁸ O direito é liberdade. Para essa identificação no TTP, XVI.

afetiva que estudamos na terceira parte da Ética nos mostrou não somente que a flutuação de ânimo, estado no qual afetos contrários coexistem e lutam no mesmo indivíduo, é a marca mais notável do estado natural dos homens, mas que um mesmo indivíduo é capaz de ser afetado de múltiplas maneiras simultaneamente. O amor há de ser contido também. Não precisamos prolongar a explicação disso, pois nossa passagem pela experiência da semelhança foi o suficiente para desfazer qualquer dualidade afetiva que pudesse ser deduzida da dupla alegria/tristeza. Essas paixões primitivas seriam dicotômicas se, e somente se, o desejo, essência do homem e o outro afeto primitivo, não fosse já uma atividade de perseverança no ser. Uma afirmação. 349 Mostramos como é o amor, a princípio o amor-próprio, mas também o amor por outra coisa ou pessoa, que funda os conflitos, que devém ódio a depender das frustrações vividas e que, mais relevante, focaliza o olhar do indivíduo e sua benevolência aos que são amados. A experiência da semelhança, que explica a benevolência, explica também o ciúme, a inveja, e mesmo o ódio que pode nascer contra aqueles que fazem mal a quem amo. Resumidamente, o medo freia não só o ódio, mas o amor, cuja parcialidade pode ser extremamente prejudicial a alguns indivíduos e à vida coletiva. De certa forma, a lei civil vem estender a todos (abrigados sob a mesma lei) a segurança que a natureza nos induz a cultivar apenas com quem amamos. 350

Porém resta uma pergunta, feita por Marilena Chauí: como uma paixão ontologicamente fraca, como o medo, pode ser a causa de uma atividade conjunta como o concurso que devém político com a cessão dos direitos naturais de cada um a uma potência soberana, da qual o indivíduo é parte constituinte?³⁵¹ Tal paradoxo serve de entrada para a discussão da intérprete com um outro texto, de autoria de Paolo Cristofolini, o qual aventa a mesma questão, sempre relacionada à formação e à conservação de um corpo político.³⁵²

³⁴⁹ Por isso Bove coloca a EIIIP28 como um princípio básico do *conatus*, pois dele se pode deduzir o sentido da existência humana como afirmação e resistência.

³⁵⁰ **Deleuze e Hume.**

A interrogação é feita nos seguintes termos, cf. Chaui, "Segurança e liberdade:Espinosa e a construção da paz", in Discurso, revista do departamento de filosofia da USP, 35, São Paulo, Discurso editorial, 2005, p.143-144: "Somente na Cidade vivemos uma vida propriamente humana, escreve Espinosa no *Tratado Político*. (...) O paradoxo deixado por Espinosa encontra-se na posição do medo (paixão triste e, portanto, ontologicamente fraca) na origem da vida política, levando-nos a indagar como uma paixão triste poderia produzir uma vida propriamente humana, isto é, um efeito ontologicamente forte. Mas não só isso. Espinosa afirma que o temor inspirado pela lei é decisivo para a conservação da Cidade, de sorte que o medo não se encontra apenas no momento de sua instituição, mas também permanece para assegurar sua preservação."

³⁵² Cf. Paolo Cristofolini, "La peur de la solitude", *in Quel avenir pour Spinoza*, sous la diréction de Lorenzo Vinciguerra, Paris, Éd. Kimé, 2001, p. 88: "Voici donc notre premier problème: la politique en tant que domaine

As teorias políticas de Espinosa não escapam a problemas de interpretação – o que é essencial a qualquer teoria complexa o suficiente para pôr em xeque não apenas os pressupostos arraigados nas mentalidades de uma tradição, mas também as bases das filosofias que têm como escopo uma nova mentalidade que rompe, ou busca romper, com os pressupostos dessa tradição. Em outras palavras, aos leitores de Espinosa nunca faltaram motivos de controvérsia, e se o caso do autor da Ética pode ser destacado dos demais em razão da história da leitura de seu pensamento (a ponto de a Teologia alemã do século XVIII fazer de sua refutação uma exigência para a formação dos novos teólogos) não cabe a nós julgar a extensão deste destaque de maneira objetiva, principalmente porque este trabalho já, desde suas primeiras páginas, é motivado por um sentimento de que Espinosa consegue o que outros não conseguem, que chega aonde outros não chegam. De fato, estamos longe de aspirar uma demarcação objetiva de Espinosa em relação à história da filosofia e em especial da filosofia política, o que fazemos é assumir desde sempre que é esta teoria, a de Espinosa, que nos interessa, simultaneamente a convicção de que, tal qual um indivíduo na natureza, sua filosofia não existe hermética, de que ela precisa se alimentar das coisas exteriores para crescer e tomar forma. Uma consequência implicada nessa abertura é, sem paradoxo algum, a própria demarcação da filosofia de Espinosa, agora não porque o busquemos aflitamente como um signo de superioridade (signos são sempre inadequados), mas porque a força de sua filosofia logra nos mostrar, juntamente à construção página por página de sua grandeza, a grandeza de alguns outros pensadores sem os quais não poderia ser desenvolvida uma política da total imanência baseada numa dinâmica teórica que traz à superfície dos questionamentos filosóficos e políticos o conceito de indivíduo. Grócio e Hobbes ganham destaque nessa parte do nosso trabalho, por sua proximidade no tempo e na doutrina, porém mais especificamente porque estes autores não se contentaram com várias das premissas tradicionais a respeito da anterioridade lógica da sociedade em relação ao indivíduo e da submissão inquestionável deste às lógicas moralistas guiadas pela ideia de finalidade natural.

Acompanhamos até aqui algumas das controvérsias envolvendo Espinosa e seus contemporâneos, ou ainda Espinosa e alguns detentores da tradição. Cremos que Espinosa nos dá uma nova concepção de ciência política desde a Ética, e a gênese da política se faz, assim, em

positif de la vie sociale et rationnelle a-t-elle as source première dans la peur? Et si la peur est, ainsi que le montre la description analytique des affects donnée dans la troisième partir de l'Éthique, une passion relevant de la tristesse, comment se fait-il qu'elle puisse avoir des effets positives?"

um processo que envolve antes de tudo uma nova concepção de natureza humana. Foi essa nova concepção que nos orientou na tentativa de compreender a formação de um campo político a partir de uma atividade plenamente natural – o concurso de vários indivíduos na produção de um único efeito, a qual pode ser definida como coisa singular -, sem finalidades e, além disso, sem diretrizes morais e racionais que escapem à lógica da passionalidade humana (ou seja, sem diretrizes morais, e pondo a relevância da razão em sua potência, não em seu suposto ofício normatizante).

Referências bibliográficas

I.Obras de Espinosa

ESPINOSA, B. Spino Universistätsbuchhandlung	za Opera. Ed. Carl Gebhardt, 4 vol. Heidelberg: Carl Winters g. 1924.
	Ética, demonstrada em ordem geométrica. Trad. Grupo de Estudos
	denação de Marilena Chauí. Em preparação.
	Pensamentos Metafísicos, Trad. Marilena de Souza Chauí; São Paulo:
Ed. Nova Cultural, 1997.	
Paulo: Ed Nova Cultural,	Tratado da Correção do Intelecto , Trad. Carlos Lopes de Matos. São 1997.
	Ética, Demonstrada à Maneira dos Geômetras, Trad. Joaquim de a Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1997.
_	Ética, demonstrada segundo a ordem geométrica. Trad. de Tomaz
Cultural, 1997.	Tratado Político, Trad. Manuel de Castro. São Paulo: Ed. Nova
Nova Cultural, 1997.	Correspondência, Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Ed.
	Tratado Teológico-Político, Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo Ed.
	Breve Tratado. Trad. Atilano Dominguez. Madri: Alianza Editorial,
	Correspondence. In: Espinosa, Oeuvres Complètes. Trad. Roberto 1954.
Francês. Paris: Gallimard,	Court Traité. In: Espinosa, Oeuvres Complètes. Trad. Madeleine 1954.
	Correspondencia Completa. Trad., introdução, notas e índices de fadri: Hiperion, sem ano.

Spinoza. Korte Verhandeling/Breve Trattato. Trad. F. Mignini. L'Aquila, Japadre Ed., 1986.
Oeuvres. Trad. Charles Apphun. Paris: Garnier, 1965.
Ethique démontré selon l'ordre géometrique et divisée en cinq parties. Ed. bilíngue, trad. :Bernard Pautrat. Paris: Ed. du Seuil, 1988.
II. Comentadores da obra de Espinosa
BALIBAR, E. Spinoza et la Politique. 2a. Ed. Paris: PUF, 1990.
BENNETT, J. A study of Spinoza's Ethics. Indianapolis: Hackett,1984.
BOUTROUX, E. Exposição da Doutrina de Spinoza Sobre a Liberdade. Trad. Jean-Marie Breton. In: FRAGOSO, E. A. R. (Org.). Spinoza: Cinco ensaios por Renan, Delbos, Chartier, Brunschvicg, Boutroux. Londrina: Eduel, 2004.
BOVE, L. La Stratégie du Conatus, Affirmation et Résistence chez Spinoza. Paris: J. Vrin, 1996.
CHAUÍ, M. A Nervura do Real, Imanência e Liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
Da Realidade sem Mistérios ao Mistério do Mundo. Espinosa, Voltaire e Merleau-Ponty. São Paulo: Brasiliense, 1981.
Espinosa e a Essência Singular. Cadernos Espinosanos, VIII, p. 9-41, 2002.
Espinosa, uma Filosofia da Liberdade . São Paulo: Moderna, 1995 (Coleção Logos)
Política em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
CORSI, M. Politica e Saggeza in Spinoza. Napoli: Guida, 1978.
DEJARDIN,B. Pouvoir et impuissance. Philosophie et politique chez Spinoza. Paris: L'Harmattan,2003.
DELBOS, V. Le spinozisme. Paris: J.Vrin, 1926.

O Problema Moral na Filosofia de Espinosa. Trad. Jean-Marie Breton. In: FRAGOSO, E. A. R. (Org.). Spinoza: Cinco Ensaios por Renan, Delbos, Chartier,
Brunschvicg, Boutroux. Londrina: Eduel, 2004.
DELEUZE, G. Espinosa, Filosofia Prática , Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
Spinoza et le Problème de L'expression. Paris: Ed. Minuit, 1968.
FERREIRA, M. L. R. Considerações sobre o Deus de Spinoza: o Itinerário da Substância a Deus. In: AAV, Ao Encontro da Palavra. Homenagem a Manuel Antunes. Lisboa: Faculdade de Letras, 1986.
GLEIZER,M. Verdade e Certeza em Espinosa. Porto Alegre: L & PM, 1999.
GUÉROULT, M. Spinoza, I, Dieu. Paris: Aubier Montaigne, 1968.
Spinoza, II, L'âme. Paris: Aubier Montaigne, 1974.
GUILLEMEAU, E. Spinoza et Cinq Critères du Panthéisme. Bulletin de la Association des Amis de Spinoza. Fontanay, n 35, 1997.
JACQUET,C. L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza. Paris:Quadrige/PUF,2004.
JORDÃO, F. V. História, Salvação e Comunidade em Espinosa. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1990
LAUX, H. Imaginations et Réligion chez Spinoza. Paris: J. Vrin, 1993.
O Autômato Espiritual, a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa. Porto Alegre: L&PM, 1998.
MACHEREY, P. Introduction à L'Éthique de Spinoza. Paris: PUF, 2ª. Ed, 1998.
MATHERON, A. Individu et Communauté chez Spinoza. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.
Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza. Paris: Ed. Minuit,1971.
NOGUEIRA, A. O Método Racionalista-Histórico em Spinoza. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1976.
RIZK, H. Compreender Spinoza. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis – RJ: Ed. Vozes, 2006.
SANTIAGO, H. Do Cartesianismo ao Espinosismo: Estudo de um Axioma. Cadernos Espinosanos , IX, São Paulo, p. 109-121, 2002.

TEIXEIRA, L. A Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito de Abstração na Filosofia de Spinoza. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.

_____. "Da Servidão Humana" na "Ética" de Espinosa. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, X, p. 147-155, 2003.

WIENPAHL, Paul. **Por um Spinoza Radical**, Trad. Oscar Rohar. México: Fondo de Cultura Econômica, 1990.

III. Obras de outros filósofos

BAYLE, P. Écrits sur Spinoza. Paris: Berg International Éditeurs, 1983.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**, Trad. Alberto Ferreira. Lisboa: Guimarães Editores, sem ano.

______. **Meditações.** Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. **Objeções e Respostas.** Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr.. São Paulo:Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. **As Paixões da Alma.** Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo:Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

GRÓCIO,H. **Del derecho de la guerra y de la paz.** Trad. Jaime Torrubiano Ripoll. Madrid: Bibliopolis, 1925.

HEGEL. Leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 6 – La philosophie moderne. Trad. Pierre Garniron. Paris: J. Vrin,1985.

HOBBES, T. Leviatã, ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LEIBNIZ, G.W. **Discours de Métaphysique et Correspondence avec Arnauld.** 2 ed. Paris: J. Vrin, 1966.

MCPHERSON, C.B.. A teoria política do individualismo possessivo, de Hobbes até Locke. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.