

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

Matheus Romero de Moraes

**Dos fundamentos do desejo à construção da servidão: um
estudo da filosofia política de Espinosa**
(VERSÃO CORRIGIDA)

São Paulo

2022

Matheus Romero de Moraes

Dos fundamentos do desejo à construção da servidão: um estudo da filosofia política de Espinosa

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Homero Silveira Santiago.

(VERSÃO CORRIGIDA)

São Paulo

2022

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

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

d827f de Moraes, Matheus
Dos fundamentos do desejo à construção da
servidão: um estudo da filosofia política de Espinosa
/ Matheus de Moraes; orientador Homero Santiago - São
Paulo, 2021.
137 f.

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

1. Filosofia. 2. Filosofia Moderna. 3. Filosofia
Política. 4. Espinosismo. I. Santiago, Homero,
orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Anuência do (a) orientador (a)****Nome do (a) aluno (a): Matheus Romero de Moraes****Data da defesa: 17/12/2021****Nome do Prof. (a) orientador (a): Homero Silveira Santiago**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 08/02/2021



(Assinatura do (a) orientador (a))

MORAIS, M. R. Dos fundamentos do desejo à construção da servidão: um estudo da filosofia política de Espinosa. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Para a colega.

Agradecimentos

Aos meus pais e à minha irmã, a quem devo mais do que cabe nestas folhas.

Ao meu orientador, professor Homero Silveira Santiago, leitor atento e cuidadoso dos meus trabalhos desde a graduação.

Aos amigos, grandes responsáveis pela manutenção da minha saúde psíquica ao longo dos últimos dois anos.

À Fapesp, pelo apoio financeiro para a produção deste trabalho (processo nº 2019/04326-4, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – Fapesp).

I paint landscapes, and I paint nudes

I contain multitudes

Bob Dylan

Resumo

Que Espinosa é um filósofo da liberdade, quanto a isso não há dúvidas. Todavia, a liberdade não é um dado natural, muito menos um destino preestabelecido da humanidade. É necessário, portanto, até mesmo para fortalecer um pensamento em prol da liberdade, estudar atentamente os caminhos pelos quais o desejo é conduzido a produzir servidão. Ou, como afirma Espinosa na proposição 17 da *Ética* IV, é necessário conhecer tanto a potência quanto a impotência do homem. Tendo em vista essa tarefa central para a filosofia espinosana, esta dissertação se propõe a uma investigação que vai da natureza humana, às afecções da cupiditas, à instituição da política. Em outras palavras, nosso percurso abordará como o desejo, movimento cujo horizonte é sempre a conservação do ser, produz a servidão.

Palavras-chave: Desejo, Servidão, Paixões, Tristeza, Impotência, Medo e Vontade.

Abstract

There is no doubt that Spinoza is a philosopher of freedom. Nonetheless, freedom is neither a given nor the preestablished fate of humankind. Thus, carefully studying the paths through which the desire is conducted in order to produce servitude is a necessary endeavour, one that also strengthens a thought mostly concerned with freedom. As Spinoza writes in the 17th proposition of the *Ethics* IV, it is necessary to know both human's potency and impotence. With this fundamental task in mind, this dissertation intends to undertake an investigation that goes from the concept of human nature, to the affections of the *cupiditas*, to institution of politics. In other words, our study will address the problem of how the desire, a movement whose horizon is always the conservation of the being, ends up producing servitude.

Key Words: Desire, Servitude, Passions, Sadness, Impotence, Fear and Will.

Sumário

Introdução	p. 10
I. Investigação política: uma questão de método	p. 12
II. O escopo do <i>Tratado Político</i> e o problema da condição comum dos homens	p. 31
III. Ciência dos afetos	p. 51
IV. O ocaso da vontade e a ascensão das paixões	p. 69
V. Medo, superstição e o paradoxo do desejo	p. 87
VI. Da estrutura do desejo à instituição da política	p. 111

Introdução

Ainda que não tenham sido escritos com Bento de Espinosa em mente, os versos que servem de epígrafe a este trabalho, ao se encontrarem com ouvidos espinosistas, despertam imediatamente a imagem do filósofo holandês. A associação imaginativa por semelhança pode se dar de diversas maneiras a depender de quem é por ela afetado, mas no caso desta dissertação ela se manifesta como metáfora de uma filosofia política. Desprovido de toda vestimenta, despido do que não lhe é essencial, o homem desnudado é pintado por Espinosa como *conatus-cupiditas*, como esforço e desejo; e construída a partir das determinações humanas, a situação coletiva dos homens é pintada como paisagem política. O quadro, todavia, é um só – a antropologia espinosana é imediatamente política, dirá um intérprete – e não há como dissociar a chamada condição comum dos homens de sua situação civil.

Abandonando a metáfora da pintura e voltando os olhos à filosofia, diremos que este trabalho se dedica ao estudo de uma certa relação política: a relação entre o desejo e a servidão. Na *Ética* aprendemos que a essência atual do homem, ou sua natureza, é o esforço que ele faz para perseverar em seu próprio ser e na existência por um tempo indefinido, esforço ao qual damos o nome de *conatus*. Dessa natureza determinada do homem seguem efeitos necessários, ou seja, o *conatus* é um impulso pelo qual o homem busca sua conservação – seja ele determinado por ações, seja por paixões. Ao *conatus*, enquanto determinado por uma afecção qualquer a fazer aquilo que serve à conservação do homem, damos o nome de *cupiditas*. A tese espinosana do *conatus-cupiditas* parece indicar uma propensão humana à liberação – tese defendida, como veremos, pela leitura de Antonio Negri.. Contudo, quando nos voltamos à reflexão política vemos que o caminho trilhado pelo desejo nem sempre conduz à liberação; a *cupiditas* pode, por algum motivo, conduzir o homem a caminhos completamente opostos ao de sua conservação, como, por exemplo, o da servidão. Essa problemática é evidenciada, de maneiras diferentes, tanto no *Tratado Teológico-Político* quanto no *Tratado Político*. No primeiro, Espinosa levanta a questão em termos semelhantes aos da questão laboetiana da servidão voluntária, ao perguntar como os homens podem combater por sua servidão acreditando que combatem por sua liberdade. Já na segunda obra, o filósofo holandês afirma que os homens nem sempre buscam seu útil próprio e, submetidos aos afetos, possuem uma disposição natural ao conflito. Isso ocorre, afirma Espinosa, porque todos desejam que o

seu próprio engenho seja o paradigma a partir do qual os outros conduzam suas vidas. Inscreve-se aí, nas próprias determinações do desejo, um problema.

Nosso intento neste trabalho é investigar a relação entre desejo e servidão, além de expor possíveis caminhos interpretativos para melhor compreender como a condição comum dos homens, que sempre busca sua conservação, pode originar manifestações políticas marcadas pela servidão. Abordaremos questões que envolvem a estrutura do desejo, sua determinação por afecções passivas – sobretudo pela tristeza – e seu papel fundamental na instituição do campo político.

I. Investigação política: uma questão de método.

Affectus, quibus conflictamur, concipiunt Philosophi veluti vitia, in quae homines sua culpa labuntur; quos propterea redere, flere, carpere, vel (qui sanctiores videri volunt) detestari folent. Sec ergo se rem divinam facere, et sapientiae culmen attingere credunt, quando humanam naturam, quae nullibi est, multis modis laudare, et eam, quae revera est, dictis lacessere norunt. Homines manque non ut funt, sed ut eosdem esse vellent, concipiunt : unde factum est, ut plerumque pro Ethica Satyram scripserint, et ut, nunquam Politicam conceperint, quae possit ad usum revocari, sed quae pro Chimaera haberetur, vel quae in Utopia, vel in illo Poetarum aureo seculo, ubi scilicet minime necesse erat, institui potuisset. Cum igitur omnium scientiarum, quae usum habent, tum máxime Politices Theoria ab ipsius Praxi discrepare creditur, et regendae Reipublicae nulli minus iodei aestimantur, quem Theoretici seu Philosophi.¹

Uma das primeiras coisas que aprendemos ao estudar latim é que a ordem das palavras na construção de uma frase difere muito daquela a que estamos acostumados. Em português, assim como na maioria das línguas românicas modernas, a posição de cada palavra é bastante rígida e qualquer inversão simples pode acarretar inversão do sentido da frase. Isso acontece porque em português o que determina a função de uma palavra na frase é sua posição. Em latim, por outro lado, o que nos revela o sujeito e o objeto de uma oração é o caso em que cada vocábulo se encontra, não o lugar que ocupa na frase. Por conseguinte, a ordem das palavras em uma sentença é consideravelmente mais livre em latim do que em português. Todavia, dizer que a escrita latina é mais flexível não significa dizer que o lugar que cada palavra ocupa na frase não tem importância alguma. Há uma ordem corriqueira de disposição dos vocábulos nas sentenças em latim e a alteração dessa

¹ TP, 1, §1. Usaremos a abreviação 'TP' para *Tratado Político*, seguida de número arábico indicando o capítulo e parágrafo ao qual a citação se refere.

ordem acarreta, por vezes, em diferentes efeitos discursivos. Um dos efeitos possíveis da alteração da ordem usual do latim é o de enfatizar um ou outro elemento da oração.²

A citação em latim do parágrafo inaugural do *Tratado Político* não é sem propósito. Compreender a língua na qual o texto foi originalmente escrito nos capacita a entender sutilezas que ocasionalmente se perdem nas traduções. Em português, a obra se inicia da seguinte maneira: “Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria.”³ A tradução é correta, mas por questões que dizem respeito à sintaxe da nossa língua a frase começa pelo sujeito ‘filósofos’, em vez do objeto ‘afetos’. Ora, também em latim o sujeito costuma preceder o objeto – ou o adjunto – na disposição comum das palavras em uma sentença. Quando há inversão desses dois elementos o resultado é um efeito de ênfase. É, portanto, significativo que Espinosa opte pela contraversão e inicie o texto do TP com o substantivo “*affectus*”, pois apesar da crítica feita no primeiro parágrafo se endereçar aos filósofos, o que fundamenta a crítica em si é uma certa concepção sobre a afetividade.

O tratado se abre com uma tomada de posição, Espinosa opõe-se aos filósofos. A argumentação utilizada é análoga à presente no início do prefácio da *Ética* III, de tal maneira que podemos sobrepor os dois textos a fim de reforçar a mesma questão. É certo que essa oposição não se dirige a todos os filósofos, mas àqueles que pertencem a tradições de pensamento que ignoram ou condenam uma dimensão fundamental da existência humana: a dimensão afetiva. Com efeito, Espinosa se opõe a quem considera os afetos “com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria” e confronta quem encara a afetividade como um desvio a ser ridicularizado, lamentado, censurado ou detestado.⁴ Tais posturas parecem decorrer do mesmo equívoco: a concepção de que os afetos se seguem não de leis comuns da natureza, “mas de coisas que estão fora da natureza”, e que o homem poderia ter potência absoluta sobre si mesmo,

² Por exemplo, na frase “*Caesar in Galliam contendit*” (César marchou para a Gália) temos uma amostra da disposição comum das palavras em uma sentença latina: o sujeito da frase se encontra na primeira posição; o adjunto de lugar na segunda posição; e o verbo por último. Todavia, se invertermos a ordem e colocarmos o adjunto antecedendo o sujeito da frase – *in Galliam Caesar contendit* – temos o que se pode chamar de uma disposição enfática. Ao posicionar “*in Galliam*” no início da oração o que se busca é destacar o local para onde César marchou (como se estivéssemos respondendo à pergunta “para onde César marchou?”). Este não é o único efeito discursivo que pode ser obtido através do rearranjo das palavras na oração latina, porém é o único que interessa a este texto, pois é a partir dele que começaremos nossa análise. Cf. *Aprendendo Latim*, p. 606.

³ TP, 1, §1.

⁴ Idem, *ibidem*.

não sendo determinado por nada que lhe seja externo. Os filósofos que prosseguem dessa maneira, isto é, atribuindo a causa da impotência humana a um vício de sua própria natureza, regozijam-se ao espezinhar os afetos e se consideram tão mais divinos quanto mais habilmente são capazes de repreender a vida afetiva. Em termos espinosanos, esse é um raciocínio que enxerga o homem como “um império num império”, ou seja, como um ser dotado de um arbítrio absoluto e que mais perturba do que segue a ordem da natureza.⁵ Haveria portanto uma ordem natural externa ao ser humano, uma espécie de modelo de perfeição com o qual o homem é comparado e a partir do qual ele é julgado e condenado devido à sua natureza afetiva, i.e., viciosa.

Depois de descrever a situação, o texto do TP prossegue com a crítica. Ora, quem pensa de tal maneira não concebe o homem tal qual ele efetivamente é, mas sim como gostaria que ele fosse. Desnaturalizar os afetos não é tanto uma atitude sábia quanto algo sem lastro no real, e pensar o homem a partir de um ideal ascético tem duas consequências imediatas, segundo o autor holandês. A primeira é a impossibilidade de se escrever uma ética, pois toda tentativa que tenha como alicerce um tipo de homem que não existe está fadada a se tornar sátira. Ou, como diz Marilena Chaui em termos mais precisos, a condenação da afetividade e a consideração da natureza humana como viciosa reduz a ética a uma “moralidade imperativa”, i.e., a “regras imperativas de virtudes impraticáveis para seres humanos reais.”⁶ A segunda é a impossibilidade de se conceber um pensamento político aplicável, pois toda tentativa que desconsidere a afetividade só pode produzir uma “política que é tida por quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas.”⁷ A figura do animal mitológico híbrido representa a irrealidade, e mesmo a impossibilidade, de se conceber uma política que prescindir dos afetos e que só poderia ser aplicada na ilha modelar de Thomas More ou no contexto do século de ouro dos poetas, ambos lugares onde ela não seria necessária.

Já o prefácio da *Ética* III procede de forma um pouco distinta, uma vez que seu principal objeto não é a política. Após o diagnóstico de que a maior parte dos que escreveram sobre os afetos o fizeram de maneira condenatória, como se a vida afetiva

⁵ *Ética* III, Prefácio. As citações da *Ética* serão acompanhadas de um número romano, indicando a parte à qual se referem. Utilizaremos as abreviações ‘P’ para proposição, ‘D’ para definição, ‘Ax’ para axioma e ‘L’ para lema. Os números arábicos serão destinados a especificar as proposições, definições, axiomas e lemas presentes na obra.

⁶ *Política em Espinosa*, p. 208.

⁷ TP, 1, §1.

fosse uma perturbação da ordem da natureza, Espinosa reconhece a existência de “homens eminentíssimos” que escreveram coisas brilhantes “acerca da reta maneira de viver”. Porém, segue o filósofo holandês, ninguém “determinou a natureza e as forças dos Afetos e o que, de sua parte, pode a Mente para moderá-los.”⁸ Há duas camadas na argumentação espinosana nesse ponto do texto, uma explícita e outra implícita. Ao expor essa lacuna do pensamento filosófico o autor está, ao mesmo tempo, declarando sua intenção de preenchê-la. Todavia, ainda que ninguém tenha conseguido até então atingir esse objetivo de maneira satisfatória, isso não significa que ninguém o tenha tentado. Nessa altura da argumentação menciona-se o nome de Descartes. A menção é breve, mas com uma dupla função fundamental para o raciocínio. Em primeiro lugar, Espinosa aponta para um acerto da teoria cartesiana que deve ser aproveitado: a explicação dos afetos humanos a partir de suas primeiras causas. Em segundo lugar, ele aponta para um erro cartesiano que deve ser posto de lado para que se possa prosseguir a investigação de maneira adequada. A saber, deve-se recusar a concepção de que a mente possui potência absoluta sobre os afetos.

A brevidade da menção a Descartes se justifica na medida em que ele não faz parte do grupo de filósofos com o qual o autor holandês quer rivalizar nessa altura do texto.⁹ O filósofo francês não está entre aqueles que “preferem amaldiçoar ou ridicularizar os Afetos e ações humanos em vez de entendê-los.”¹⁰ A volta a esse grupo de filósofos, os quais foram centrais no início do prefácio, ocorre para que Espinosa exponha, por meio de um forte contraste, o método com o qual prosseguirá em seus estudos. Aos que pertencem a esse grupo parecerá particularmente estranha a proposta espinosana de tratar geometricamente das ações e apetites humanos, ou seja, como se estas fossem “questão de linhas, planos ou corpos”.¹¹ A justificativa para esse procedimento é dada nos seguintes termos:

Nada acontece na natureza que possa ser atribuído a um vício dela; pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma em toda parte é sua virtude e potência de agir, isto é, as leis e regras da natureza, segundo as quais todas as coisas acontecem e mudam de uma forma em outra, são em toda parte e sempre as mesmas, e portanto

⁸ *Ética* III, Prefácio.

⁹ O embate contra a posição do filósofo francês ocorrerá, de maneira mais incisiva, no prefácio da *Ética* V.

¹⁰ *Ética* III, Prefácio.

¹¹ Idem, *Ibidem*.

uma só e mesma deve ser também a maneira de entender a natureza de qualquer coisa, a saber, por meio das leis e regras universais da natureza.¹²

A afetividade será tratada com o mesmo método pelo qual foram tratados Deus, na *Ética* I, o corpo e a mente, na *Ética* II. A justificativa espinosana, inclusive, nos faz recordar o que está escrito no apêndice do *De Deo*. Lá o filósofo demonstra que a gênese dos preconceitos sobre “bem e mal, mérito e pecado, louvor e vitupério, ordem e confusão, beleza e feiura, e outros desse gênero”¹³, está na aplicação do raciocínio finalista à natureza. Por pensar que as coisas naturais são produzidas a partir de causas finais, o homem considera que há coisas que sejam boas e coisas que sejam ruins por si mesmas, quando o único índice de produção da natureza é a necessidade absoluta de produção e autoprodução de Deus. Portanto, nenhuma coisa natural é produzida com vistas a um fim; a única causalidade que rege essa produção é a causalidade eficiente. Consequentemente, não há nada que seja em si mesmo bom ou ruim. Tais qualificações só podem ser utilizadas enquanto explicações acerca do que é útil ou nocivo ao homem.

O prefácio da *Ética* III também trabalha com essa necessidade causal da natureza à qual não pode ser atribuída nenhum vício. A natureza, suas leis e sua potência de agir são sempre uma só e a mesma. Por isso a existência de afetos como o ódio, a ira, a inveja etc. decorre da mesma necessidade da qual decorrem o amor, a benevolência e a misericórdia. Todos os afetos admitem causas e propriedades certas pelas quais podem ser entendidos e que são tão dignas de nosso conhecimento quanto qualquer outra coisa natural. Sendo assim, concordamos com Chaui quando a autora evidencia que há uma camada de continuidade entre a *Ética* e o *Tratado Político*. Tal continuidade não diz respeito apenas a certa coerência conceitual, mas é também, em alguma medida, uma continuidade de método. Partindo da distinção, proposta por Descartes nas *Respostas às segundas objeções*, entre as duas maneiras de demonstrar matemáticas – análise e síntese – Chaui mostra que a concepção de conhecimento que guia o TP é a mesma que guiou a *Ética*: conhecer é conhecer pela causa.¹⁴ Ora, vemos que a ordem geométrica é invocada

¹² Idem, *Ibidem*.

¹³ *Ética* I, Apêndice.

¹⁴ “Espinosa pode demonstrar sinteticamente a partir da causa de si porque em sua filosofia, diversamente do que acontece em Descartes (e nos filósofos judeus e cristãos), não há descontinuidade ou salto entre a causa primeira e seus efeitos porque a causa de si, isto é, Deus, não cria o mundo por um ato contingente de sua vontade. Em outras palavras, para uma metafísica que aceita a ideia de criação do mundo a partir do nada pela ação de uma vontade onipotente, há um abismo separando a causa e o efeito, e não se pode partir dela para construir uma ordem contínua e ininterrupta de coisas e ideias, em contrapartida, para uma ontologia da imanência, que demonstra o caráter imaginário da criação ex nihilo e afirma que a

por Espinosa ao longo de todo o capítulo I do *Tratado Político*, posto que o filósofo holandês afirma que pretende deduzir a política a partir natureza humana.¹⁵

Em termos gerais, não podemos afirmar que o método utilizado na exposição da *Ética* coincide integralmente com a maneira de demonstrar presente no texto político. Tendo isso em vista, ao comparar a estrutura das duas obras, Chaui destaca uma aparente diferença entre elas. A argumentação no TP, diz a autora brasileira, parece se apoiar mais em recursos retóricos do que geométricos – “aparentemente, a matemática seria invocada apenas por ser dotada de uma forma dedutiva impessoal e não valorativa.”

Vimos, porém, que a referência à matemática tem como alvo assegurar a apodicidade do discurso fundado no estudo da natureza humana e, como logo a seguir será dito por Espinosa, que a política não seja deduzida dos ‘ensinamentos da razão’, mas de um único fundamento, qual seja ‘a condição natural dos homens’.¹⁶

A exposição do TP, portanto, pode não prosseguir da mesma maneira que a da *Ética*, porém é notório que existem argumentos suficientemente fortes para defender a tese de que a ideia de conhecimento que guia as duas obras espinosanas é a mesma e que a demonstração do TP é fundamentalmente geométrica, uma vez que ela segue da causa ao efeito.¹⁷ Sendo assim, podemos então voltar à abertura do *Tratado Político* e levantar a hipótese de que a escolha de Espinosa em subverter a ordem comum das sentenças latinas reforça a importância dos afetos na chamada ‘condição natural dos homens’. Além disso, a articulação entre o texto do TP e a parte III da *Ética* demonstra que, para Espinosa, não há como sustentar reflexões sobre política e ética renunciando a uma investigação séria sobre a dinâmica afetiva. Consequentemente, o veredito do primeiro parágrafo do TP é taxativo: o discurso do filósofo é o que há de mais alheio a uma política real e aplicável.

Natureza é um efeito imanente da ação da causa de si, a síntese geométrica é perfeitamente adequada e mantém firmemente o adágio ‘conhecer é conhecer pela causa’. É exatamente essa concepção do conhecimento que guia o *Tratado Político*. Neste, a matemática é invocada desde o início em termos que lembram o prefácio da Parte III da *Ética*, pois aqui, como lá, trata-se de deduzir a causa das relações entre os homens a partir do ‘estudo da natureza humana’.” *Política em Espinosa*, p. 208.

¹⁵ “A ordem consiste apenas em que as coisas propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes, e que as seguintes devem ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem.” *Respostas às segundas objeções*, In: Os Pensadores, p. 176.

¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 217.

¹⁷ *Política em Espinosa*, p. 207.

Assim sendo, Espinosa passa para outra polêmica no segundo parágrafo. Dessa vez seus olhos se voltam para a figura do político que, ao contrário do filósofo, teoriza a política a partir da experiência. Essa maneira de proceder faz com que eles sejam considerados mais habilidosos do que propriamente sábios. “A experiência, na verdade, ensinou-lhes que, enquanto houver homens, haverá vícios”; o que por sua vez levou-os a se precaver da malícia humana mais pela astúcia do que pela piedade que é tão cara aos teólogos.¹⁸ Espinosa admite, entretanto, que por terem a experiência como mestra os políticos inquestionavelmente escreveram sobre as questões da política de maneira muito mais feliz do que os filósofos, visto que não se afastaram nunca da prática em direção à irreabilidade utópica.

Essas polêmicas metodológicas¹⁹ estabelecidas nos dois primeiros parágrafos possuem alvos históricos concretos. Os historiadores da filosofia do século XVII parecem concordar que a figura dos chamados ‘filósofos’ representa sobretudo a tradição escolástica. Sobretudo, mas não somente. O primeiro parágrafo do TP, afirma Chauí, se destina diretamente à crítica da tradição escolástica de pensar a política enquanto “ciência prática articulada às virtudes principescas do ‘bom governante’”²⁰, mas também condensa uma crítica ao senso comum, à metafísica e à teologia que “se colocam de pleno acordo para a condenação dos afetos”²¹. Antonio Negri, intérprete italiano, concorda que a polêmica se dirige de maneira direta aos escolásticos, mas afirma para além disso que ela se coloca contra a filosofia de modo geral, “contra a ciência dos transcendentais, contra todos os que não consideram as paixões como a única realidade efetiva a partir da qual se faça uma análise do concreto”²², ou ainda, “contra toda filosofia que não considere o tecido das paixões humanas como a única realidade efetiva a partir da qual a análise política pode movimentar-se.”²³ Já o comentador francês Étienne Balibar afirma que o pensamento denunciado por Espinosa como utópico diz respeito aos filósofos platônicos “que buscam deduzir a constituição ideal da cidade a partir da ideia do Bem e da hipótese de uma natureza humana racional colocando as falhas das constituições reais na conta dos seus vícios ou perversões.”²⁴ As análises dos três intérpretes contemporâneos convergem

¹⁸ TP, 1, §1.

¹⁹ *A Anomalia Selvagem*, p. 322.

²⁰ *Política em Espinosa*, p. 210.

²¹ *Política em Espinosa*, p. 208.

²² *A Anomalia Selvagem*, p. 322.

²³ *Espinosa Subversivo*, p. 31.

²⁴ *Spinoza et la politique*, p. 67.

não só ao demonstrar a importância de se contextualizar historicamente a quem se endereça a crítica espinosana, mas também na medida em que indicam a impossibilidade de reduzir tal crítica a um único adversário.

A figura do político surge em oposição à do filósofo. Ela é caracterizada por um realismo baseado na experiência que o qualifica como alguém mais capaz de produzir um pensamento político. Ora, se por filósofo devemos entender sobretudo os pensadores escolásticos, o político, por sua vez, faz referência a uma certa imagem do príncipe maquiavélico.²⁵ Os adjetivos descrevem alguém com habilidade prática e a comparação entre as imagens do filósofo e do político demonstram que para Espinosa há uma superioridade analítica clara de quem trabalha a partir da experiência sobre quem teoriza com base em modelos prévios. De fato, a sátira e a política utópica produzidas pelos filósofos têm em comum “a suposição de que existe um saber normativo anterior e exterior à prática, fundado numa certa imagem da natureza humana virtuosa tal que a liberdade se confunde com obediência a preceitos que antecedem e determinam a ação.”²⁶ Por outro lado, o realismo do político se fundamenta em manifestações terrenas, na prática cotidiana, em atitudes e hábitos correntes. De maneira resumida, a oposição que se estabelece entre o filósofo e o político ocorre no registro do contraste entre o que deve ser e o que efetivamente é.

As duas polêmicas iniciais abrem caminho para a exposição do projeto espinosano propriamente dito. Ao evidenciar a superioridade dos políticos por terem a experiência como mestra, ao passo que os filósofos não pensam os homens como são, mas como gostariam que fossem, o filósofo holandês deixa claro qual via pretende seguir. Espinosa não planeja trazer à baila nenhuma novidade, nem sugerir um modelo ideal de conduta humana e comunidade política que seja racionalmente pré-concebido. A experiência é mestra e já mostrou todos os gêneros de cidades possíveis, bem como os meios de se dirigir a multidão, ou contê-la dentro de certos limites. Não há nada que a pura especulação possa trazer de novo no que diz respeito a esses tópicos. Também acerca do direito comum e dos assuntos públicos, afirma Espinosa, não é provável que haja algo de inédito a se conceber. Homens agudíssimos, sejam eles astutos ou hábeis, já trataram

²⁵ Balibar (*Spinoza et la politique*, p. 67) sugere que a figura do político é baseada em Maquiavel, no entanto nos parece mais preciso dizer, como o faz Chauí (*Política em Espinosa*, p. 156 e 210), que ela se baseia em uma certa imagem, fundada na teologia, do príncipe maquiavélico enquanto aquele que age para a perdição dos demais.

²⁶ *Política em Espinosa*, p. 210.

anteriormente desses temas, de tal maneira que é difícil crer que “a ocasião ou o acaso” não tenham ainda mostrado a tais homens tudo o que se tenha a saber acerca desses assuntos.

De início pode parecer que Espinosa se alinha aos políticos ao dizer que não há nada que a experiência não os tenha ainda mostrado. Mas a própria descrição espinosana, em conjunto com seus escritos anteriores, indica que o leitor deve se precaver de fazer uma associação tão imediata. O fato do político ser qualificado como hábil e astuto, jamais como sábio, bem como a perspectiva de que seu aprendizado veio através da ocasião e do acaso acendem uma luz amarela de atenção. Torna-se necessário, portanto, fazer uma pergunta antes de prosseguir: “Pode a experiência dos políticos ser um guia seguro?”²⁷ É evidente que não se questiona aqui a segurança da experiência em termos cartesianos - não há dúvida de que o corpo exista tal como o sentimos.²⁸ Todavia, demonstra Espinosa em sua *Ética*, a experiência pode comportar problemas para o conhecimento humano.²⁹

Ao explicar como se originam as noções chamadas de Universais – Homem, Cavalos, Cães etc. – Espinosa deixa evidente em que medida podemos desconfiar do conhecimento baseado unicamente na experiência. Uma noção universal surge porque o corpo humano é limitado e, portanto, capaz de formar em si apenas uma quantidade finita de imagens que representam os corpos externos.³⁰ Uma vez que esse limite é ultrapassado, as imagens passam a se misturar cada vez mais, até o ponto em que “todas se confundirão por completo entre si.” Ora, na medida em que um homem se depara com uma quantidade grande de outros homens, seu corpo acaba por formar uma quantidade de imagens que supera sua própria força de imaginar. A mente, por conseguinte, não é mais capaz de representar pequenas diferenças singulares entre os homens “e ela imagina distintamente apenas aquilo em que todos convêm enquanto o corpo é por eles afetado.” O que o corpo percebe convir em todos os singulares que o afetam é aquilo que o afeta com mais frequência e intensidade; e é a isso, que a mente predica de todos os corpos humanos singulares, que damos o nome de Homem. O problema, mostra Espinosa, é que essas

²⁷ *Política em Espinosa*, p. 210.

²⁸ *Ética II*, P13, Corolário.

²⁹ *Ética II*, P40, Escólio II e P41.

³⁰ “Ademais, para empregarmos as palavras usuais, chamaremos imagens das coisas as afecções do Corpo humano cujas ideias representam os Corpos externos como que presentes a nós. Ainda que não reproduzam as figuras das coisas. E quando a Mente contempla os corpos desta maneira, diremos que imagina.” *Ética II*, P17, Escólio.

noções universais abstratas são formadas por cada um de uma maneira. Elas variam conforme varia o que mais frequentemente afetou o corpo de um determinado indivíduo. Isto é, alguém pode entender por Homem um “animal de postura ereta”, outro pode concebê-lo como “animal racional”, um terceiro como “animal sem penas” e assim por diante. É possível dizer, portanto, que uma noção universal abstrata retrata o universo de representações de um único indivíduo, não sendo compartilhada por todos da mesma maneira. “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.”³¹

De tudo que foi dito acima transparece claramente que percebemos muitas coisas e formamos noções universais: Iº a partir de singulares, que nos são representados pelos sentidos de maneira mutilada, confusa e sem ordem para o intelecto (*ver Corol. da Prop. 29 desta parte*), por esse motivo costumei chamar essas percepções de conhecimento por experiência vaga. IIº A partir de signos, por exemplo, de que, ouvidas ou lidas certas palavras, nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas (*ver Esc. da Prop. 18 desta parte*). Chamarei daqui por diante uma e outra maneira de contemplar as coisas de conhecimento do primeiro gênero, opinião ou imaginação. IIIº Finalmente, porque temos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas (*ver Corol. da Prop. 38 e Prop. 39 com seu Corol. e Prop. 40 desta parte*); e a isto chamarei de razão e conhecimento do segundo gênero.³²

Ao analisar esse escólio, Pierre Macherey sublinha que a primeira maneira que temos de abordar a realidade é através da percepção sensível. Contudo, como demonstra o corolário da *Ética II*, P29, as ideias que a mente produz a partir da percepção das coisas na “ordem comum da natureza”³³ não podem ser adequadas. Conhecer por experiência vaga é ter ideias mutiladas e confusas, ideias desordenadas e em estado bruto, é a maneira de representar a realidade praticada espontaneamente pelos homens, “sem sequer pensar”.³⁴ Já a segunda maneira de formar noções universais insere um elemento intermediário entre a realidade e o homem. O signo introduz uma nova camada entre mente e mundo, uma vez que a palavra ouvida já é uma interpretação do real. Sendo

³¹ *Ética II*, P40, Escólio I.

³² *Ética II*, P40, Escólio II.

³³ Espinosa distingue duas ordens de conhecimento, a ordem comum da natureza e a ordem necessária da natureza que é concebida pelo intelecto. Para um estudo mais detalhado sobre as duas ordens Cf. *A Produção da ordem comum da natureza através da imaginação* (2020).

³⁴ *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La deuxième partie, la réalité mentale*, pp. 312-313.

assim, o dado bruto oferecido de maneira desordenada pela experiência vaga parece, segundo Macherey, receber algum tipo de ordenação através do hábito e da tradição. A cadeia de transmissão de informações se torna mais longa e complexa com o acréscimo dos signos e das palavras como mediadores. Sendo assim, poderíamos pensar inicialmente que esse é um conhecimento mais sofisticado do que aquele por experiência vaga, mas essa aparência não se sustenta por muito tempo. Recorrendo ao escólio da proposição 18 da *Ética II*, Macherey demonstra que não há nenhuma diferença fundamental entre essas duas maneiras de formar universais.

Mas o escólio da proposição 18, que explicou como se estabelece esse dispositivo imaginário com o qual as ideias, em vez de se darem em uma sucessão de instantes independentes uns dos outros, se desenvolvem em um cenário de repetição ao longo de séries temporais contínuas onde elas parecem interligadas, mostrou também que esses conhecimentos, muito mais elaborados e sofisticados do que aqueles que são fornecidos pela experiência bruta, e que dependem de um aprendizado longo e complexo, entretanto não diferem no fundo daqueles que nos são dados de imediato sem passar por esses retransmissores interpretativos, pois os dispositivos que os produzem trabalham sobre as representações imaginárias, materiais brutos elaborados pela percepção, sem lhes retirar seu caráter accidental próprio às ideias inadequadas. A observação foi feita quando se comentou o escólio da proposição 18: para a percepção e suas representações imaginárias não há nada além dos signos e dos signos de signos, sem que nada venha interromper essa cadeia de significações, de maneira a fixá-la distintamente sobre uma só coisa precisamente determinada pelas condições de sua própria natureza; no mundo da imaginação há lugar somente para as interpretações mais ou menos trabalhadas e elaboradas. Isto quer dizer que, não mais que no caso precedente, nós não lidamos com as representações obedecendo a uma ordem indo no sentido do intelecto.³⁵

Esse substrato de representações imaginárias e inadequadas que é compartilhado pela experiência vaga e pelos signos faz com que Espinosa classifique ambos como conhecimentos do primeiro gênero, i.e., opinião ou imaginação. Mas ainda que esse gênero seja o único que dá origem à falsidade³⁶, não há como excluí-lo da realidade humana. Os homens são seres sensíveis e, portanto, vão sempre necessariamente produzir imagens das coisas. Há, contudo, dois outros gêneros de conhecimento que permitem

³⁵ Idem, *ibidem*, p.313.

³⁶ Para melhor compreender o que Espinosa quer dizer com falsidade cf. *Ética II*, P17, escólio e P35, escólio.

distinguir o verdadeiro do falso. O primeiro dentre eles, e o único que nos interessa neste momento, é formado a partir de “noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas” e é chamado por Espinosa de razão, ou conhecimento do segundo gênero.

No conhecimento imaginativo, adverte Chauí, a mente percebe a si mesma e ao corpo como entidades isoladas das demais coisas – como um império num império. Essa percepção inadequada do corpo e da mente impede que se veja a ordem e conexão necessária entre as coisas – algo que fora demonstrado ao longo da *Ética I*.³⁷ O conhecimento imaginativo é o conhecimento da ordem comum da natureza, ou seja, é um conhecimento fragmentado e descontínuo, um conhecimento das concatenações fortuitas, um conhecimento que introduz o contingente na ordem da natureza. “Assim, a primeira tarefa da dedução da adequação consistirá em encontrar vínculos pelos quais o corpo e a mente possam ser percebidos como partes de um todo em simultâneo com outras partes.”³⁸ Somente dessa maneira, através do conhecimento das propriedades comuns, é possível se afastar da abstração imaginativa e ir em direção à compreensão da ordem necessária da natureza. Quem executa essa tarefa é a razão, visto que ela é o conhecimento adequado do que há em comum entre as partes e o todo, ou, nas palavras de Chauí, ela é o conhecimento adequado do universal fundado ontologicamente nas propriedades comuns às coisas.³⁹

Tanto o conhecimento de primeiro, quanto o de segundo gênero seguem necessariamente da natureza do homem. Todavia, imaginação e razão são fundamentalmente diferentes. Sob a perspectiva da formação de universais, é possível afirmar, como faz Chauí, que tal diferença não é de objeto, uma vez que os universais abstratos formados pela imaginação e as noções comuns inteligidas pela razão têm por objeto as relações entre as afecções corporais.⁴⁰ Nesse sentido, a diferença entre um conhecimento e outro diz respeito à gênese de cada um:

³⁷ Como demonstra Espinosa na *Ética I*, P33, escólio: “por nenhum outro motivo uma coisa é dita contingente senão com relação a um de feito de nosso conhecimento.”

³⁸ *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, p.234.

³⁹ “Dessa maneira, podemos determinar a diferença entre a percepção da parte pela imaginação e pela razão: a primeira a percebe como independente e separada de outras, tomando-a abstratamente como *pars partialis*, isolada das demais, e busca unificá-las em imagens universais; a razão apanha a parte como conexão necessária com outras de mesmas propriedades ou como *pars communis*.” Idem, *Ibidem*, p. 237-238.

⁴⁰ Sob outra perspectiva é possível sim falar em uma diferença de objeto, visto que o conhecimento do primeiro gênero se funda, ainda que inadequadamente, em ideias de singulares, enquanto a razão é o conhecimento adequado das noções comuns.

Enquanto os universais abstratos se originam necessariamente da mente externamente determinada, submetida passivamente à multiplicidade confusa das ideias das afecções corporais, as noções comuns necessariamente dependem de que ela esteja internamente disposta, e, por sua atividade interna, conheça a causa das concordâncias e diferenças entre as coisas.⁴¹

Essa pequena digressão pela *Ética* II nos permite voltar à reflexão política e abordar a pergunta que fizemos anteriormente com mais subsídios conceituais. Pois bem, pode a experiência dos políticos ser um guia seguro? A resposta de Espinosa é negativa. Ainda que tenham escrito sobre política de maneira mais feliz que os filósofos, é notável que na descrição espinosana o conhecimento dos políticos provém da ocasião e do acaso, dando a entender que ele seria um conhecimento do primeiro gênero, não do segundo. Os políticos são descritos como produtores de um conhecimento passivo, externamente determinado, que parte de ideias confusas, mutiladas e desordenadas. A experiência é sem dúvida condição necessária para a reflexão política. Porém, como aponta Negri, a observação e descrição da práxis humana não é suficiente, ela deve vir acompanhada de um método “certo e incontestável”; só assim a investigação filosófica poderá prosseguir com segurança.⁴² Tal método, como já sabemos, é semelhante ao que fora utilizado por Espinosa na sua *Ética*, isto é, o método da geometria.

Quando, por conseguinte, apliquei o ânimo à política, não pretendi demonstrar com razões certas e indubitáveis, ou deduzir da própria condição da natureza humana, algo que seja novo ou jamais ouvido, mas só aquilo que mais de acordo está com a prática. E para investigar aquilo que respeita a esta ciência com a mesma liberdade de ânimo que é costume nas coisas matemáticas, procurei escrupulosamente não rir, não chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las.⁴³

A experiência serve de baliza e não se deve buscar nada que não esteja de acordo com ela – eis o erro dos filósofos, produzir um modelo humano ideal que não encontra lastro algum na experiência real. Mas considerada em si mesma, a experiência é o reino do acaso, da fortuna, da contingência e do acúmulo desordenado de imagens. Por conseguinte, o conhecimento baseado na só experiência é um conhecimento que erra, em ambos os sentidos que a palavra sugere. Erra porque é passível de conter falsidade, uma

⁴¹ *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, p. 240.

⁴² *Espinosa Subversivo*, p. 31.

⁴³ TP, 1, §4.

vez que é um conhecimento que se funda em ideias inadequadas; mas também erra porque não enxerga o nexos causal necessário entre as coisas da natureza e, portanto, vaga indiscriminadamente de uma ideia para outra, ao acaso e sem caminho certo, estabelecendo vínculos imaginários entre as ideias produzidas na mente.

Entretanto, temos de fazer uma ressalva antes de prosseguir. Como demonstra Chauí, nem toda experiência é errante na obra de Espinosa. Há também a experiência que ensina – denominada pela autora como *experientia docens*, em contraposição à *experientia vaga*. A diferença entre as duas não é de objeto, afirma a comentadora, mas de *modus operandi*. Enquanto a experiência vaga constrói universais abstratos de forma errática para se livrar das singularidades, a *experientia docens* “suscita a necessidade de alcançar certas essências das coisas a partir das existências de certas coisas singulares.” Os exemplos utilizados para explicar esse segundo tipo de experiência são dois: 1) a percepção do sol como sendo menor do que a terra, bem como a da alteração de tamanho das coisas quando são vistas de longe ou de perto, suscitam na mente a busca da essência da visão; 2) a percepção da existência de cidades e das diferentes formas de repúblicas nos levanta questionamentos acerca de suas causas. Assim sendo, podemos compreender melhor “qual o lugar, a função e o limite da experiência” no percurso argumentativo do TP.⁴⁴

O que o *Tratado Político* explicita logo de início, em conjunto com o que fora escrito na *Ética*, é que para produzir um conhecimento e um discurso seguros a respeito da política é necessário articular, metodicamente, experiência e razão. Dessa forma, ainda que Espinosa rejeite diversas vezes a intenção de deduzir algo inédito sobre a condição humana, é possível sugerir, como faz Chauí, que seu discurso é completamente novo.⁴⁵ Não porque desvela algo jamais visto acerca da natureza do homem, mas porque introduz ordem na experiência sensível através da articulação entre os conhecimentos do primeiro e segundo gêneros.

⁴⁴ “Lugar: conhecimento de singularidades mutáveis existentes na duração cuja essência não envolve existência necessária ou dedutível de sua simples definição, uma vez que para aquelas coisas cuja essência envolve existência o intelecto é suficiente para sozinho conhecê-las. Função: incitar o intelecto a investigar algo determinado cujas causas é preciso buscar. Limite: não é capaz de oferecer provas do verdadeiro nem do falso e não pode convencer o intelecto de que é falso aquilo que ele conhece clara e distintamente. Essas determinações da experiência são exatamente as que encontramos no decorrer do *Tratado Político*.” *Política em Espinosa*, p. 221.

⁴⁵ *Política em Espinosa*, p. 161.

Há ainda outro fator da maneira espinosana de abordar a política que vale ser mencionado. Como nós mostramos no início deste texto, através do exemplo da inversão sintática latina, os afetos ocupam uma posição de destaque no *Tratado Político*. Essa posição é manifestamente verificável pelo teor da crítica feita aos filósofos no primeiro parágrafo. A saber, a vida humana comporta necessariamente uma dimensão afetiva e ignorar, ou rejeitar, tal dimensão impede a concepção de um pensamento político aplicável. No quarto parágrafo, no entanto, é acrescentada uma nova camada ao tema da afetividade, aumentando assim sua espessura. Após anunciar que se guiará apenas pelo que está mais de acordo com a prática, Espinosa demonstra a intenção de investigar as questões referentes à política “com a mesma liberdade do ânimo que é costume nas coisas matemáticas”. Posteriormente, no parágrafo sexto desse mesmo capítulo, o filósofo equipara a liberdade do ânimo à fortaleza (*fortitudo*). Essa equiparação indica que há um elemento afetivo que orienta a própria análise espinosana, pois se nos voltamos à *Ética* III, vemos que a fortaleza é o afeto próprio à razão.⁴⁶ Sendo assim, os afetos não ocupariam apenas uma posição central enquanto objeto de estudo, mas acompanhariam a própria análise. A abordagem espinosana não pode de maneira alguma ser passional, mas ela não se furta à afetividade própria da “Mente enquanto entende”.

Ora, do que vimos até agora segue-se necessariamente que uma investigação sobre a política fundada conjuntamente na experiência e na razão não pode, diante das ações e dos afetos humanos, pôr-se a rir, a chorar, ou a considerá-los como detestáveis; a única atitude coerente nesse caso é a de procurar entendê-los. A experiência afirma a existência e amplitude da vida afetiva, que comporta tanto afetos alegres, quanto afetos tristes. Espinosa evidencia isso ao declarar que encarará o amor e a glória da mesma maneira que o ódio, a ira e a inveja. Já a razão, ao fazer-nos conhecer a ordem necessária da natureza, implica que nenhum afeto seja considerado como um vício, mas sim como uma propriedade pertencente à natureza humana.

Esse último ponto nos permite fazer outra observação acerca das figuras que abrem o tratado. Inicialmente afirmamos que o político é introduzido no texto em

⁴⁶ “Todas as ações que seguem dos afetos referidos à Mente enquanto entende eu refiro à Fortaleza, que distingo em Firmeza e Generosidade. Pois por Firmeza entendo o Desejo pelo qual cada um se esforça para conservar seu ser pelo só ditame da razão. Por Generosidade entendo o Desejo pelo qual cada um se esforça para favorecer os outros homens e uni-los a si por amizade pelo só ditame da razão. Assim, as ações que visam só ao útil do agente refiro à Firmeza, e as que visam também ao útil do outro, à Generosidade.” *Ética* III, P59, Escólio.

oposição ao filósofo, e que essa oposição se dá através do contraste entre o que efetivamente é e o que deve ser. O argumento da experiência demonstra, portanto, em que medida filósofo e político se distanciam em seus respectivos métodos de abordagem do fenômeno político. Há, contudo, um elemento em comum entre os dois: ambos trabalham com a categoria de vícios. Os filósofos concebem os afetos como vícios, afirma Espinosa. Já os políticos, a experiência os ensinou que enquanto houver homens haverá vícios. Ora, o método espinosano, que se funda conjuntamente na experiência e na razão, impede que se considere características próprias ao homem como desvios de natureza, isto é, como vícios. Os primeiros parágrafos do tratado trabalham, portanto, com duas oposições. Uma oposição se dá entre filósofos e políticos, a outra se dá entre essas duas figuras e o próprio projeto espinosano.

Isso posto, podemos agora compreender o escopo do projeto espinosano no *Tratado Político*. Desde o *Tratado da Emenda do Intelecto* Espinosa afirma que conhecer verdadeiramente é conhecer as coisas por suas causas primeiras.⁴⁷ Essa máxima, como vimos anteriormente, orienta também o percurso expositivo do TP. O objeto da política, portanto, é a sua gênese – como podemos ver através das análises tanto de Chaui quanto de Negri. Para a intérprete brasileira o “discurso político inteiramente novo” de Espinosa começa por demarcar seu objeto: a “gênese da experiência política” ou, o que é o mesmo, “o movimento de constituição do sujeito político e da instituição do *imperium* ou poder político.”⁴⁸ Já o autor italiano joga a ênfase diretamente para a questão afetiva ao escrever sobre esse mesmo procedimento genético; para ele o objeto da política é descrito como “a relação entre o desenvolvimento das *cupiditates* individuais e o constituir-se da *multitudo*.”⁴⁹ A bem da verdade, sobre essa questão os dois comentadores mais concordam do que tem divergências. O que Chaui chama de sujeito político é a própria *multitudo*⁵⁰, cuja gênese deve ser buscada não na razão “e sim no *conatus-cupiditas*, seja ele racional ou passional.”⁵¹ Tendo isso em vista, não é de espantar que Espinosa recorra prontamente à sua *Ética* para dar início à exposição desse processo de gênese do político.

⁴⁷ *Tratado da Emenda do Intelecto*, §70.

⁴⁸ *Política em Espinosa*, p. 161.

⁴⁹ *Espinosa Subversivo*, p. 31.

⁵⁰ *Política em Espinosa*, p. 164.

⁵¹ A autora demonstra que a razão não pode ser retirada da equação, pois ainda que Espinosa deixe claro que a política não é instituída pela razão, nem por isso afirma que ela é instituída contra a razão. Cf. *Política em Espinosa*, p. 160-161.

É, pois, certo – e na nossa *Ética* demonstramos ser verdadeiro – que os homens estão necessariamente sujeitos aos afetos e são constituídos de tal maneira que se compadecem de quem está mal e invejam quem está bem; são mais propensos à vingança que ao perdão; e, além disso, cada um deseja que os outros vivam segundo o engenho dele, aprovelem o que ele próprio aprova e repudiem o que ele próprio repudia.⁵²

Essa propensão afetiva parece denotar uma disposição particularmente problemática para o processo de sociabilização. Os homens, por conta de sua natureza passional, aparentam tender ao dissenso e à desavença. O resultado desse desejo de ser “o primeiro”, ou seja, de viver conforme seu próprio engenho e fazer com que os outros também o vivam, coloca os homens em uma situação conflituosa e de oposição recíproca. Tendo em vista tal situação, Balibar lança mão de uma questão interpretativa pertinente, ainda que controversa. Estaria Espinosa retomando, em seus próprios termos, “o pessimismo antropológico que a tradição reteve de Maquiavel?”⁵³ O intérprete francês não responde à pergunta logo que a faz, pois seu percurso argumentativo o obriga a seguir outros caminhos.⁵⁴ Contudo, independente da resposta, a questão central levantada pelo filósofo holandês nessa altura do texto não se coloca em termos de pessimismo. O recurso à *Ética* demonstra que o problema da sociabilidade está diretamente relacionado com a ontologia do necessário. Em outras palavras, não há juízo de valor moral subjacente à constatação da propensão humana ao conflito.

Ora, mesmo sem juízo de valor, a natureza passional evidencia um obstáculo à vida em conjunto. Tendo isso em vista, Espinosa então cita duas contramedidas que aspiram à moderação dos afetos. A primeira se dá através da religião, que ao pregar o amor ao próximo e o direito do outro como sendo igual ao seu próprio tenta fazer frente a essa inclinação ao conflito. No entanto, segundo o filósofo, a religião pouco pode perante os afetos humanos – especialmente no espaço público. A segunda contramedida é aquela feita pela razão, a qual já tinha sido demonstrada na *Ética* como sendo capaz de moderar e refrear os afetos. Todavia, também em sua *Ética*, Espinosa já havia constatado que o caminho para se atingir tal moderação é extremamente árduo. A metafísica

⁵² TP, 1, §5.

⁵³ *Spinoza et la politique*, p. 68.

⁵⁴ Balibar responde negativamente a essa questão em outro texto: “Quando Espinosa declarou ser a *cupiditas* a “própria essência do homem” (e equacionou-a com a *virtus*) ele não teve intenção de sustentar visões antropológicas pessimistas sobre o egoísmo individual, nem teve a intenção de contrastá-las com visões puramente de moral altruísta.” *Spinoza: from individuality to Transindividuality*, p. 34.

espinosana demonstra a irrealidade de toda e qualquer tentativa de anular a afetividade humana e seus efeitos. “Nem ordem teológica, nem ordem racional, a política é o exercício da ordenação da vida social segundo exigências imanentes ao próprio social e sem jamais perder de vista os conflitos que invariavelmente atravessam esse social.”⁵⁵ Assim sendo, o autor holandês então conclui o inevitável: se não é possível suprimir a afetividade no indivíduo, por conseguinte também não é possível suprimi-la em nível coletivo e, portanto, quem acredita poder induzir a multidão a viver exclusivamente segundo a razão acredita em uma fábula.

Como consequência dessa impossibilidade de uma existência completamente racional, torna-se necessário que o estado (*imperium*)⁵⁶ se organize de uma maneira tal que impossibilite que aqueles que cuidam da coisa pública possam agir desonestamente, independente de se conduzirem pela razão ou pelo afeto. Relegar a manutenção e a estabilidade da *res publica* a uma virtude privada – por exemplo à lealdade – é uma atitude temerária. Os afetos aos quais os homens estão submetidos são flutuantes e portanto não podem ser fonte de estabilidade para o *imperium*. A solução é o ordenamento da coisa pública de tal forma que ela possa preterir tanto as virtudes quanto os vícios individuais. Não importa “para a segurança do estado, com que ânimos os homens são induzidos a administrar corretamente as coisas, contanto que as coisas sejam corretamente administradas. A liberdade do ânimo, ou fortaleza, é com efeito uma virtude privada, ao passo que a segurança é a virtude do estado.”⁵⁷

Após demonstrar essa discrepância entre as virtudes individuais e as coletivas, Espinosa encerra o capítulo I do TP verbalizando o objeto da política. A experiência ensina que “todos os homens, sejam bárbaros ou cultos, onde quer que se juntem formam costumes e um estado civil.”⁵⁸ A conjunção desse ensinamento com a noção de que o conhecimento verdadeiro é aquele a respeito das causas primeiras suscita no filósofo a pergunta acerca da origem de tal situação. Ora, “as causas e fundamentos naturais do

⁵⁵ *Entre Servidão e Liberdade*, p. 418.

⁵⁶ Há uma série de discussões a respeito da tradução de *imperium* por ‘estado’. Por enquanto não abordaremos a questão mais a fundo, isto é, não discutiremos nenhuma interpretação específica do conceito espinosano de *imperium*. Porém, como a versão em português que utilizamos opta por traduzir assim a palavra, nessa altura do texto consideraremos as duas como equivalentes. Cf. Nota de rodapé nº 4 da *Carta do autor a um amigo, que poderá muito bem antepor-se e servir de prefácio a este Tratado Político*.

⁵⁷ TP, 1, §5.

⁵⁸ Considera-se aqui que estado civil é um sinônimo de situação civil. É importante notar também que no texto original utiliza-se *status* nessa passagem, não *imperium*.

estado” como vimos anteriormente, não podem ser buscadas na simples razão. Dizer, como dissemos, que o conhecimento de segundo gênero desempenha um papel importante na construção de um pensamento político seguro não significa que se deve procurar a gênese da política na própria razão: “de modo algum a cidade é uma associação racional”, diria Deleuze.⁵⁹ Os homens estão necessariamente sujeitos a afetos, portanto, a dedução das “causas e fundamentos naturais do estado (*imperium*)” deve ser feita a partir da “natureza ou condição comum dos homens”. O capítulo I do TP funciona como uma espécie de “introdução metódica”⁶⁰, nele são apresentados conceitos fundamentais que servirão de parâmetros para o desenvolvimento da obra. É, contudo, a partir do capítulo II que ocorre a construção propriamente dita do núcleo do pensamento político espinosano, isto é, que a exposição das causas primeiras da política e de seus efeitos.

⁵⁹ *Espinosa e o problema da expressão*, p. 295.

⁶⁰ *Espinosa Subversivo*, p. 31.

II. O escopo do *Tratado Político* e o problema da condição comum dos homens.

Em termos gerais, é razoavelmente difundida entre os comentadores a ideia de que o *Tratado Político* pode ser dividido em duas partes – a primeira abarcando os capítulos I a V e a segunda indo do capítulo VI ao XI, onde o texto se interrompe repentinamente por conta da morte do autor. Apesar de haver relativa concordância quanto a essa divisão interna da obra, as descrições do que seria central a cada parte são distintas em cada comentador, uma vez que tais descrições refletem sobretudo a perspectiva analítica própria de quem as faz. Para Balibar, por exemplo, o primeiro grupo de capítulos exerce três funções: 1) qualificar o método de uma ciência política; 2) definir as noções políticas fundamentais; 3) e, por fim, colocar o “problema geral” sobre o qual recai o pensamento de Espinosa, “o [problema] da conservação dos regimes políticos.” Já o segundo grupo de capítulos se ocupa da maneira pela qual esse “problema geral” pode ser resolvido por cada um dos três tipos de regimes existentes: monarquia, aristocracia e democracia. Foquemos apenas na primeira parte por enquanto, ou seja, na que gira em torno da chamada ciência política. Podemos afirmar, com relação à leitura de Balibar, que as três questões apontadas como centrais aos primeiros capítulos do TP são profundamente interligadas. No que diz respeito ao método o intérprete francês sugere uma leitura diferente da que havíamos exposto anteriormente, leitura que nos suscita um novo problema. Pois se considerarmos que as noções apresentadas no início do texto – sobretudo a partir do capítulo II – são, como havíamos dito, causas primeiras, isto é, se considerarmos que a ideia de conhecimento que guia o TP é a que parte das causas em direção aos efeitos necessários, então pouco importa o fato do texto espinosano se interromper logo no início da exposição acerca da democracia. O fundamental já fora exposto. Bastaria agora reconstruir metodicamente o raciocínio para deduzir das causas primeiras a teoria do regime democrático. Balibar rejeita a possibilidade de tal procedimento a partir da recusa da ideia de que o texto se constrói amparado por uma espécie de ‘síntese geométrica’. Em vez disso ele afirma que a intenção de prosseguir dedutivamente, expressa por Espinosa ao fim do capítulo I, não se concretiza ao longo do TP.

A intenção de Espinosa foi talvez de proceder assim, dedutivamente. Quando nós entramos na matéria do TP, nos convencemos, me parece, que não se dá exatamente o mesmo na prática. O TP, também, é uma pesquisa, cujo sucesso final não é certo a priori. Sem dúvida, ele necessita de noções gerais. Mas para Espinosa as noções gerais não são o conhecimento efetivo, que só pode ter por objeto as realidades singulares. E, no limite, só um Estado histórico é uma realidade singular: os tipos de regime são apenas um instrumento teórico para analisar essa singularidade. É preciso então subverter o princípio de leitura: as noções gerais não resolvem nada antecipadamente, elas servem para colocar um problema.⁶¹

O diagnóstico de Balibar é portanto preciso. A política tem uma finalidade evidente: a salvaguarda e manutenção do Estado (o que não significa que possamos recorrer a argumentos finalistas para discuti-la).⁶² Tal finalidade é explicitada sob dois pontos de vista. A manutenção do corpo político opera tanto sobre a “forma” das instituições do Estado quanto sobre a “matéria” do Estado. Em outras palavras, a política busca a conservação tanto do regime político – em sua forma monárquica, aristocrática ou democrática – quanto de um “certo sistema de relações estáveis entre os movimentos dos indivíduos”⁶³ Ora, o que é essa descrição da matéria do Estado senão o conceito de indivíduo composto desenvolvido na *Ética*?⁶⁴ Assim sendo, afirma Balibar, o fim da política é exatamente a conservação da “individualidade própria do Estado.”⁶⁵

A leitura do intérprete francês acerca da metodologia que orienta Espinosa no *Tratado Político* desemboca em uma concepção de que a questão central da obra diz respeito à conservação do corpo político. Há, contudo, outras maneiras de ler o TP que, de certo modo, fazem frente a essa. A interpretação feita por Chauí, por exemplo,

⁶¹ *Spinoza et la politique*, p. 70.

⁶² “Que a política seja a ciência (teórica e aplicada) da conservação dos Estados, é isso que disse Espinosa de uma ponta à outra do TP. A política tem então um fim (o que não quer dizer, compreende-se bem, que ela possa recorrer a argumentos finalistas, que representam sobretudo sua própria ‘superstição’).” *Idem*, *ibidem*, p.78.

⁶³ *Idem*, *ibidem*.

⁶⁴ “Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são constringidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros, ou se se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa, dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou Indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos.” *Ética II*, Definição posterior à P13.

⁶⁵ *Spinoza et la politique*, p. 70.

considera que a geometria está profundamente presente no discurso político espinosano e que ela é determinante na compreensão da obra.⁶⁶

Se a geometria é a forma necessária ou mais adequada para a exposição do discurso sobre a política, forma exigida pela natureza de seu objeto que, como experiência política, pede um saber de si, no *Tratado Político*, trilhando-se um caminho semelhante ao da *Ética*, a cada passo vai-se do mais universal ao mais particular.⁶⁷

Sob esse ponto de vista, a divisão interna da obra comporta outras características. Segundo a intérprete, após expor o caráter original de seu pensamento ao longo do primeiro capítulo, Espinosa passa à dedução das “condições universais da experiência política na gênese das diferentes formas de Estado”⁶⁸, o que ocorre entre os capítulos II e V. O método geométrico implica aqui um procedimento dedutivo e enfatiza que o objeto da política é a sua gênese. Antes de falar sobre formas de organização política específicas e mesmo sobre a conservação de um corpo político já constituído, é necessário compreender os processos de associação, sociabilização e politização do homem. Apenas depois de finalizada essa parte da argumentação Espinosa pode passar a trabalhar com regimes particulares.

Num primeiro momento, afirma Chauí, o filósofo holandês deduz o poder monárquico e as formas de evitar que tal regime recaia em tirania (caps. VI e VII). O mesmo procedimento ocorre ao longo dos capítulos VIII, IX e X, dessa vez com relação à aristocracia. Enfim, no capítulo XI, temos o início da inacabada dedução do regime democrático. No entanto, se Balibar defendia uma leitura acerca da metodologia do TP que impossibilitava a dedução da democracia, Chauí, por sua vez, ao defender a posição de que a geometria é estruturante do discurso político, busca refletir acerca de como seria a concepção espinosana dessa forma de governo.⁶⁹ Evidente que essa reflexão não equivale à pretensão de escrever o capítulo que Espinosa não teria escrito, mas é apenas

⁶⁶ “A geometria não se encontra apenas como paradigma do conhecimento adequado e verdadeiro, mas sua presença é interna ao discurso político espinosano, pois é ela que permitirá a Espinosa demonstrar que o poder político se diferencia em várias formas políticas não segundo o número dos governantes nem segundo valores (a honra, na monarquia, a virtude, na aristocracia, a igualdade, na democracia, como ensinara Aristóteles), mas segundo a *proporção* (ou a *ratio geometrica*) entre potência soberana e as potências individuais dos cidadãos, instituída em cada uma delas.” *Política em Espinosa*, pp. 217-218.

⁶⁷ *Política em Espinosa*, pp. 217-218.

⁶⁸ Idem, *ibidem*, p. 234.

⁶⁹ Cf. *Política em Espinosa*, pp. 234-254.

a tentativa de investigar, a partir das causas primeiras, os possíveis desenhos de uma teoria democrática espinosana.

A leitura de Chauí está em consonância com o que Espinosa afirmara ao final do primeiro capítulo do TP: a gênese do político deve ser investigada a partir de um processo dedutivo. Tal processo, afirma a autora, se inicia com determinações universais, ainda que não no sentido de universais abstratos produzidos pela imaginação ou pela experiência vaga. O dado universal que desencadeia a dedução já nos foi apresentado, qual seja, a natureza ou condição comum dos homens. Ora, já sabemos que o homem não é um ser inteiramente racional, mas está inevitavelmente sujeito também a afetos. Portanto, amparada pelo que está escrito na *Ética*, Chauí declara que a condição comum dos homens da qual se origina a política é o chamado “*conatus-cupiditas*, seja ele racional ou passional”, e que partindo desse dado Espinosa se dedica nos primeiros capítulos do TP a deduzir o movimento de constituição do sujeito político e a instituição do *imperium*.⁷⁰ É importante notar que a comentadora não exclui a razão da equação, pois ainda que a política não possa ser integralmente fundada na racionalidade, nem por isso ela pode ser dita contrária à razão.

Por fim, gostaríamos de abordar a interpretação feita por Negri, a qual procede, em certa medida, de maneira semelhante à de Chauí. Dizemos isso porque ele também enfatiza a centralidade do conceito de *cupiditas* na natureza humana e realça o processo de constituição do corpo político, não sua manutenção. Como podemos ver no ensaio *O Tratado político, ou da fundação da democracia moderna*, o autor italiano afirma que o texto espinosano se abre com cinco capítulos que “definem o objeto da política no quadro metafísico geral”⁷¹, e se encerra com capítulos dedicados à análise das formas de governo monárquico, aristocrático e democrático. Ora, já sabemos que o texto se interrompe repentinamente no início da discussão acerca da democracia. Contudo, para Negri, a segunda parte da obra além de estar inconclusa está também incompleta.

Enquanto os cinco primeiros capítulos, malgrado algumas confusões internas, não usuais nas outras obras de Espinosa, estão substancialmente completos, os capítulos sucessivos, do sexto ao décimo, estão abarrotados de ambiguidades e incertezas.⁷²

⁷⁰ Idem, *ibidem*, p. 161.

⁷¹ *Espinosa Subversivo e outros escritos*, p. 31.

⁷² Idem, *ibidem*, p.37.

A avaliação de que os capítulos acerca dos regimes políticos estão confusos e inacabados é bastante interessante. No entanto, para os fins buscados no presente trabalho, é mais interessante ainda o parecer de conclusão e completude dado aos primeiros cinco capítulos. De fato, a leitura negriana da obra política de Espinosa se debruça principalmente sobre os temas levantados pela parte inicial do TP e sobre o tema da democracia – ambos umbilicalmente interligados.

N^a *Anomalia Selvagem*, Negri descreve o primeiro capítulo do *Tratado Político* como uma “introdução metodológica à constituição do real.”⁷³ Ora, vimos que tanto Balibar quanto Chauvi ressaltam os aspectos introdutórios e metodológicos desenvolvidos na parte inicial da obra, ainda que o façam de maneiras diferentes. Nesse aspecto, a interpretação do italiano se alinha mais à da brasileira. Negri afirma a matematicidade do método e o raciocínio que vai da causa ao efeito. Todavia, a ênfase dada à geometria e à dedução é consideravelmente menor no pensamento do italiano. A interpretação negriana enfatiza sobretudo a ideia de constituição política – não no sentido de carta magna, lei fundamental de um Estado ou regime político, mas no sentido de um processo que leva as singularidades individuais a formar um campo comum e coletivo.

Por seu caráter introdutório e metodológico, o capítulo I do TP já comporta, ainda que sutilmente, temas que serão centrais para o desenvolvimento do resto da obra. Nele Negri anuncia a existência de duas questões fundamentais para o espinosismo. A primeira delas é a do objeto da política, definido pelo comentador italiano como “a relação entre o desenvolvimento das *cupiditates* individuais e o constituir-se da *multitudo*.” A remissão à *Ética*, implícita nessa última citação, mas explícita ao longo do primeiro capítulo do TP, demonstra a conexão íntima entre ontologia e política no pensamento do filósofo holandês. Podemos perceber, desde o início do tratado, reflexões que consideram a existência necessária da vida afetiva e a dinâmica inconstante dos afetos nos indivíduos, ambos temas desenvolvidos de maneira detalhada na *Ética*. Podemos notar também que há um processo inexorável de sociabilização humana, pois, como vimos anteriormente, os homens são constituídos de tal maneira que não podem viver sem algum direito comum. A *cupiditas*, ou desejo, é a condição comum dos homens da qual se deduz seu processo de associação e a formação da coisa pública. Há que se entender, portanto, quais

⁷³ *A Anomalia Selvagem*, p. 322.

as determinações do desejo individual e como se dá o processo de construção do coletivo. Ademais, acrescenta Negri, além de objeto esse é também o sujeito da política.

É através de uma dinâmica autônoma que a *conditio* humana torna-se *constitutio* política, e essa passagem implica, do ponto de vista dos valores, um consolidar-se da *libertas* em *securitas*, do ponto de vista das dinâmicas do agir, uma mediação entre *multitudo* e *prudentia*, ou seja, uma forma de governo.⁷⁴

Negri enfatiza a autonomia que conduz a condição humana individual à constituição de uma esfera coletiva. Os pares ‘liberdade’ e ‘segurança’ fazem referência à mudança na caracterização do fim da república que ocorre entre o *Tratado Teológico-Político* e o *Tratado Político*. No primeiro, Espinosa afirmava que o verdadeiro fim do Estado (*Reipublicae*) é a liberdade.⁷⁵ Contudo, como vimos anteriormente, no TP a liberdade é uma virtude privada, enquanto a virtude do estado (*imperium*) é a segurança. Na leitura de Negri não há nenhum tipo de incoerência nessa aparente mudança.⁷⁶ O TTP representa um momento intermediário no percurso intelectual de Espinosa, ao passo que no TP encontramos o seu pensamento mais consolidado. Contudo, devemos aqui fazer uma ressalva antes de prosseguir. Poderia parecer, a princípio, que o intérprete italiano afirma que tal mudança na escrita demonstra que é a liberdade dos indivíduos singulares que deve construir a segurança do todo. Entretanto não se trata de maneira alguma de um projeto individual, mas sim coletivo.⁷⁷

Outro aspecto importante da interpretação feita por Negri é a característica material do processo de constituição do político. Baseando-se no que diz Espinosa no capítulo I do TP, Negri afirma que “a lei constitutiva da associação política é absolutamente material, e irreduzível à moral e à razão.”⁷⁸ A condição comum dos homens, a *cupiditas*, a necessária sujeição às paixões, todos esses fatores demonstram a impossibilidade de identificar os fundamentos naturais do estado tanto em um pensamento moralista que prescindia da vida afetiva quanto em uma racionalidade utópica. O primeiro capítulo se encerra, portanto, “insistindo na complexidade do

⁷⁴ Espinosa *Subversivo*, p. 32.

⁷⁵ *Tratado Teológico-Político*, XX, p.302.

⁷⁶ “O conceito de ‘segurança’ não nega o de ‘liberdade’. Espinosa poderia, como o fará dentro de pouco, repetir o adágio do *Tratado teológico-político*: ‘*Finis reverá Reipublicae libertas est*’. Se ele prefere aqui o conceito de segurança, é para exprimir o caráter coletivo da liberdade civil.” *A Anomalia Selvagem*, p. 325.

⁷⁷ “A autonomia do político só pode ser constituída a partir da autonomia de um sujeito coletivo.” *Espinosa Subversivo*, p. 32.

⁷⁸ *A Anomalia Selvagem*, p. 325.

processo constitutivo” e nesse aspecto o olhar de Negri se volta para a concepção espinosana de liberdade enquanto livre necessidade:

A livre necessidade é então a fundação da política espinosista. É este o cerne de seu método de trabalho. Experiência ou então prática: o que é fundador é a inerência constitutiva da prática à experiência, ao dado modal. “Ou então” é sinal de implicação. E isto é válido também para os outros pares aparentemente antinômicos: a inerência da “*libertas*” à “*securitas*”, da “*prudentia*” à “*multitudo*” é igualmente envolvente. Mas isso é válido principalmente para o par “condição humana” – “constituição da liberdade”: aqui, o realismo político é conquistado (à la Maquiavel e portanto em forma não maquiavélica) como elemento e perspectiva dinâmica de liberdade.⁷⁹

Partindo da ideia de que a livre necessidade é elemento fundante da política espinosista, o filósofo italiano chega, como vimos anteriormente, à inerência da liberdade à segurança e da prudência à *multitudo*. O dado novo que nos chama atenção nesse momento é a implicação da condição humana na constituição da liberdade. A formulação causa certo estranhamento e a ênfase na liberdade parece, em alguma medida, excessiva. Não que o tema não seja central na filosofia de Espinosa, mas ele costuma apresentar mais dificuldades. Como já sabemos, o filósofo holandês considera que o homem é mais propenso à vingança do que ao perdão e aspira a que seu engenho individual seja a norma de conduta de todos os outros. Nos deparamos nesse ponto com uma dificuldade da leitura negriana, mas ainda carecemos de alguns elementos para discutir o assunto de maneira mais profunda. Sendo assim, retomaremos essa questão mais adiante no texto.

Temos, assim, uma aparente aproximação entre as interpretações de Negri e Chauí, ao passo que afastamos ambos, em certa medida, da leitura de Balibar. Há, porém, que se precisar em que medida ocorre esse afastamento, pois ele pode aparentar ser maior do que efetivamente é. Ao dizermos que Balibar descreve o problema geral da filosofia política espinosana como sendo o problema da conservação da individualidade do Estado, poderíamos pensar que se trata aqui de uma interpretação conservadora. Tal leitura estaria completamente equivocada. No centro da discussão feita por Balibar acerca da conservação do Estado está a própria ideia de multidão como “um sinônimo de trocas” e de “livre comunicação entre singularidades irreduzíveis”.⁸⁰ Sendo assim, há no cerne do

⁷⁹ Idem, *ibidem*, 327-328.

⁸⁰ Vale a pena citar aqui outra passagem da obra para ressaltar a centralidade atribuída à multidão na análise da Balibar: “A multidão como tal, não somente no sentido quantitativo (o grande número de

pensamento do intérprete uma tensão permanente e dinâmica que é constituinte do social e irreduzível a qualquer perspectiva de conservação que seja imóvel ou inercial. “Na medida em que o corpo político – indivíduo de indivíduos – desenvolve sua própria potência, a complexidade real-imaginária da relação social, tal qual concebe Espinosa, aparece ao contrário como princípio de um movimento.”⁸¹

A conservação da qual fala Balibar, portanto, não ocorre pela supressão da multiplicidade – como seria o caso por exemplo em Hobbes –, mas através da própria multiplicidade. Esse papel central e dinâmico da multidão abre caminho para uma perspectiva fundamentalmente democrática de análise da obra espinosana.⁸² De tal maneira que é possível encontrar na relevância da multidão e na questão da democracia dois pontos de convergência entre os três intérpretes da obra de Espinosa. Ademais, a ideia de conservação enquadrada nesses termos implica que o problema da constituição do corpo político está intimamente relacionado ao que Balibar chama de problema geral da política espinosana.

Tendo recuado um pouco na distância que inicialmente parecia estar estabelecida entre Balibar, de um lado, e Chaui e Negri, de outro, devemos agora evidenciar em que medida julgamos que eles divergem efetivamente. A princípio a diferença fundamental parece ser de ênfase. Enquanto Balibar afirma que o *Tratado Político* tem como elemento determinante a questão da conservação do Estado, Negri e Chaui frisam a importância da constituição do campo (e do corpo) político. Essa é uma diferença de abordagem que nos parece relevante. Contudo, não acreditamos que nesse ponto específico as duas perspectivas sejam efetivamente excludentes. Pelo contrário, nos parece plausível assumir que a conservação e a constituição, nos termos trabalhados aqui, são conceitos indissociáveis. A conservação, ou não, de um corpo político é efeito de sua constituição.

O que nos parece mais difícil de conciliar é a reflexão acerca do método utilizado no TP. Como vimos anteriormente, Balibar afirma que Espinosa não procede dedutivamente em seu tratado, ainda que a intenção inicial possa ter sido essa. Desse ponto de vista, os conceitos iniciais do texto, sobretudo do capítulo 2 ao 5, são apenas

cidadãos), mas no sentido qualitativo (o comportamento coletivo dos indivíduos em grande número) se tornou o conceito determinante na análise do Estado.” *Spinoza et la politique*, p. 84.

⁸¹ “Aqui se manifesta claramente o erro que cometeríamos se interpretássemos a noção espinosista de ‘conservação’ do corpo político em um sentido...conservador!” *Spinoza et la politique*, p. 115.

⁸² A saber, para Balibar mesmo a aristocracia e a monarquia seriam regimes que, ao tenderem para sua própria perfeição, abririam uma via em direção à democracia. *Spinoza et la politique*, p. 90.

noções gerais que orientam o pensamento e não causas primeiras das quais são retirados efeitos necessários. Ora, isso vai nitidamente de encontro ao que diz Chauí, para quem o método de investigação do *Tratado Político* é de fato geométrico, ou seja, Espinosa prossegue dedutivamente na construção do objeto da política. Além disso, a posição de Balibar também é conflitante com o que afirma Negri. Pois se os cinco primeiros capítulos do TP estão substancialmente completos, como o intérprete italiano afirma, então não nos parece razoável assumir que a proposta espinosana de prosseguir dedutivamente, feita ao fim do capítulo um, fora abandonada na sequência do texto. A posição de Balibar é arriscada, ela vai na contramão do que está explicitamente dito no texto e se sustenta a partir do não dito. Não é nossa intenção aqui afirmar peremptoriamente se tal posição é correta ou não, mas para que ela seja aceita seria necessária a apresentação de elementos suficientes na continuação do texto que sustentem tal tese. Eis, portanto, três leituras diferentes da introdução metodológica presente no capítulo I do *Tratado Político*, bem como alguns dos desdobramentos de cada uma delas. Mas antes de prosseguir na reflexão política propriamente dita é imprescindível compreender um pouco melhor seus fundamentos ontológicos.

A condição comum dos homens, como vimos a partir das análises de Chauí e Negri, é determinada por dois componentes explicitados na *Ética III*: o *conatus* e a *cupiditas*. Essas duas palavras do vocabulário latino representam dois conceitos espinosanos fundamentais e intimamente interligados. A teoria do *conatus* é exposta sobretudo ao longo das proposições 6, 7 e 8 do *De Affectibus*. De início, Espinosa afirma que “cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se (*conatur*) para perseverar em seu ser.”⁸³ A demonstração prossegue fazendo referência à *Ética I*. Toda coisa singular é um modo, ou seja, uma expressão certa e determinada da potência de Deus. Além disso, coisa alguma possui em si mesma algo pelo qual possa ser destruída, uma vez que “a definição de uma coisa qualquer afirma, e não nega, a essência da própria coisa.”⁸⁴ Pelo contrário, toda coisa singular opõe-se àquilo que pode tirar sua existência, ou seja, esforça-se para perseverar em seu próprio ser. Ora, o *conatus* é exatamente esse esforço pelo qual cada ser singular luta para continuar existindo, i.e., para perdurar.

⁸³ *Ética III*, P6.

⁸⁴ *Ética III*, P4.

A exposição avança, na proposição 7, demonstrando que o *conatus* “não é nada além da essência atual da própria coisa” que se esforça para perseverar em seu ser.⁸⁵ Mas o que quer dizer ser essência atual de algo? Para Macherey o primeiro traço característico que nos ajudaria a responder essa questão se encontra logo no início da demonstração, mais especificamente na expressão “essência dada de uma coisa” (*data rei essentia*). O fato de a essência ser “dada”, diz o intérprete, nos remete imediatamente aos limites de uma coisa qualquer enquanto expressão necessária, mas determinada, da potência de Deus. Podemos compreender melhor esse ponto nos recordando brevemente da *Ética I*, em especial da diferenciação entre o que é causa de si⁸⁶ – o ser absolutamente infinito – e o que é causado por outro, pelo qual é determinado “a existir e operar de maneira certa e determinada.”⁸⁷ Dessa maneira, podemos dizer que a essência dada de uma coisa é a essência dos modos.⁸⁸ Assim sendo, perseverar no seu ser é então, de certa maneira, perseverar na existência.

a essência atual da coisa é aquilo que faz com que ela ‘exista de uma tal maneira’ (*talis existit*); de forma, precisamente, que sua existência seja conforme à sua essência dada: dessa conformidade de sua existência à sua essência deriva a força de perseverar no seu ser que constitui seu *conatus*.⁸⁹

Desse ponto de vista, prossegue Macherey, podemos dizer também que a essência atual de uma coisa não se restringe ao seu caráter dado, ou seja, não se reduz à determinação externa. Ela pode também ser pensada, sob certo aspecto, como independente. A essência atual é também essência ativa, uma força interna que impele a coisa a uma existência “indefinidamente contínua”, ou seja, de maneira “completamente independente das causas exteriores que a fizeram vir a existir e que, a todo momento, podem também fazê-la cessar [de existir].” A demonstração da proposição 7 enfatiza sobretudo essa característica ativa do *conatus* ao dizer que a essência atual de uma coisa qualquer é a potência pela qual ela se esforça para fazer algo e perseverar em seu próprio

⁸⁵ “Demonstração: Da essência dada de uma coisa qualquer seguem necessariamente [efeitos] (pela Prop. 36 da parte I); e as coisas não podem nada outro a não ser o que segue necessariamente de sua natureza determinada (pela Prop. 29 da parte I); por isso, a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, ou sozinha ou com outras, ela faz [age] ou esforça-se para fazer algo, isto é (pela Prop. 6 desta parte), a potência, ou seja, o esforço pelo qual se esforça para perseverar em seu ser, não é nada além da essência dada da coisa, ou seja, sua essência atual. C.Q.D.” *Ética III*, P7.

⁸⁶ *Ética I*, D1.

⁸⁷ *Ética I*, D7.

⁸⁸ *Ética I*, D5.

⁸⁹ *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*, p. 86.

ser. Conclui-se portanto que tal potência é, ao mesmo tempo, potência de existir e de agir. Em outras palavras, o *conatus*, enquanto essência atual, impele a coisa não só a perseverar em seu próprio ser, mas também a produzir os efeitos que seguem necessariamente de sua natureza.

Macherey chama atenção também para outro ponto da demonstração, que se mostra crucial em termos políticos, qual seja, a introdução da possível convergência entre as potências das coisas. O *conatus* é “a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, ou sozinha ou com outras, ela faz [age] ou esforça-se para fazer algo.” Ou sozinha, ou com outras, afirma Espinosa abrindo caminho para a composição que será exposta no *de Servitute* e no *Tratado Político* a partir do capítulo II. Agir conforme sua natureza não implica o fechamento de uma coisa em si mesma, mas abre a “perspectiva de uma ação coletiva, realizada em associação ‘com outras’ (*cum aliis*); contanto que, evidentemente, essas outras coisas concordem com ela em natureza.”⁹⁰ A adição dessas duas palavras (*cum aliis*) na descrição tem uma implicação teórica enorme. Se o *conatus* de um modo singular é uma expressão determinada da potência absoluta da natureza, ou seja, se a potência de cada coisa participa da potência infinitamente infinita de Deus, então, afirma Macherey, “a limitação imposta a essa participação não se dá em um sentido restritivo ou negativo, mas cumpre um papel constitutivo o qual, por essa razão, cria as condições de uma união da coisa em questão com outras e tendencialmente com a natureza inteira.” Isto posto, podemos dizer que o intérprete francês identifica na exposição da teoria do *conatus* um primeiro fundamento da associação humana. Há um traço elementar do esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser que a impulsiona à união com coisas externas. “É precisamente em direção à realização de uma tal união que tenderá o projeto ético de liberação.” Voltaremos a essa questão mais à frente, por enquanto fiquemos com o diagnóstico de que o *conatus* comporta uma propensão à liberação

Partindo de um viés mais político, Chaui também busca apontar os traços característicos do que significa definir o *conatus* como essência atual. Sua explicação se divide em quatro tópicos. Em primeiro lugar, do ponto de vista do ser humano, significa dizer que um indivíduo não é a “realização particular de uma essência universal”, isto é, não há uma forma Homem universal que se particulariza em cada homem individual. O

⁹⁰ Idem, *ibidem*, p. 88.

conatus é antiplatônico e cada humano é uma “singularidade por sua própria essência”. Em segundo lugar, o caráter atual da essência implica que ela não pode ser considerada como uma inclinação, “uma tendência virtual ou potencial”, mas somente como uma força sempre em ato. Portanto, a tese do *conatus* também recusa a distinção aristotélica da potência como virtualidade e do ato como efetivação. O terceiro aspecto, segue a intérprete, é uma consequência dos dois primeiros. Definir o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser como essência atual da própria coisa significa dizer que a “essência de um ser singular é sua atividade, ou seja, as operações e ações que realiza para manter-se na existência”. Por fim, e acima de tudo, a afirmação do *conatus* como essência atual significa que os desejos e apetites humanos não podem ser encarados como potencialidades que se atualizam “ao encontrar uma finalidade de realização”. A atualidade afirma o desejo enquanto causa eficiente da ação humana, e não como virtualidade que opera “em vista de fins”.⁹¹ Essa última questão, acerca do desejo, será mais bem compreendida na sequência deste texto com a análise das proposições 8 e 9 da *Ética III*.

Continuemos com Espinosa: “o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas indefinido.”⁹² Essa característica do *conatus*, exposta na proposição 8, já nos foi sugerida anteriormente a partir das análises de Macherey. Agora, porém, ela é exposta de maneira mais clara através de uma demonstração pelo absurdo. De fato, evidencia Espinosa, envolver um tempo finito denotaria que a potência pela qual algo persevera em seu ser carrega, ao mesmo tempo, o limite da permanência dessa coisa na existência. Isso, pela proposição 4 da *Ética III*, seria absurdo. A noção de *conatus* é unicamente positiva. O esforço de perseverar no ser não comporta em si mesmo o seu fim. Ele se prolonga indeterminadamente até que uma causa externa lhe oponha uma força contrária. “Se não for destruída por uma causa externa, (a coisa) prosseguirá sempre no existir pela mesma potência pela qual agora existe”, lê-se na demonstração. Por conseguinte, o *conatus*, enquanto força interna que impele à existência e à ação, não envolve limites temporais, e sim o oposto, ele envolve um tempo indeterminado de duração da coisa. Com isso Espinosa finaliza a definição do *conatus* de maneira geral e passa, na sequência, para a aplicação de sua teoria à realidade mental.

⁹¹ *Política em Espinosa*, p. 211.

⁹² *Ética III*, P8.

A Mente, tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas, esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e é cônica deste seu esforço.⁹³

Com o corolário da proposição 11 da *Ética* II aprendemos que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus. Ora, enquanto parte é naturalmente impossível que ela produza somente ideias adequadas. Na mente de um modo singular “ideias inadequadas e confusas se sucedem com a mesma necessidade que ideias adequadas, ou seja, claras e distintas.”⁹⁴ Tal fato se traduz, na primeira proposição do *De Affectibus*, na afirmação de que nossa mente age em algumas coisas e padece em outras – age, necessariamente, enquanto tem ideias adequadas e padece, necessariamente, na medida em que as tem inadequadas.⁹⁵ Ora, a essência da mente, mostra a proposição 3 da *Ética* III⁹⁶, é constituída tanto por ideias adequadas quanto inadequadas e por isso “tanto enquanto tem umas como enquanto tem outras, [a mente] esforça-se para perseverar em seu ser”.⁹⁷ No mais, como demonstrou Espinosa na *Ética* II⁹⁸, a mente humana, ideia de uma coisa singular existente em ato, tem a particularidade de ser consciente de si. Portanto, e de acordo com a teoria do *conatus*, a mente também é cônica de seu esforço para perseverar no ser por tempo indefinido.

É importante ressaltar que essa consciência não é uma condição que precede as manifestações mentais do *conatus*, e sim o contrário. O esforço para perseverar no próprio ser é um impulso espontâneo, não uma intenção guiada pelo conhecimento prévio de um objetivo para a ação. “É o impulso espontâneo do *conatus* que explica a consciência, não o inverso.”⁹⁹ Em outras palavras, Espinosa não fala nessa proposição sobre uma espécie de consciência reflexiva que orienta a ação com vistas a determinados fins. É imprescindível entender que a crítica espinosana se dá justamente na direção oposta, isto é, como um ataque ao imaginário finalista. Nesse sentido, cabe aqui notar as semelhanças com uma tese apresentada no apêndice do *De Deo*, a de que “todos os homens nascem

⁹³ *Ética* III, P9.

⁹⁴ *Ética* II, P36.

⁹⁵ “Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é (pela Def. preced.), quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial.” *Ética* III, D2.

⁹⁶ “As ações da Mente se originam apenas das ideias adequadas; já as paixões dependem apenas das inadequadas.”

⁹⁷ *Ética* III, P9.

⁹⁸ *Ética* II, 23.

⁹⁹ *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*, p. 96.

ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo cômicos disto.” É justamente a partir do apetite - que os homens têm de buscar aquilo que eles estimam ser-lhes útil - que se dá na mente algum tipo de consciência acerca do *conatus*. Macherey chega a falar em termos de consciência “imediate e irrefletida”, “semiconsciência” ou mesmo “falsa consciência”, na medida em que ela coincide com certa ignorância. Essa relação entre consciência dos seus atos e ignorância das causas é o que leva os homens à crença de sua liberdade – pois ser livre, nesse sentido imaginário, é ter livre arbítrio e agir contingentemente. Ora, o escólio que segue à proposição 9 da *Ética* III apresenta justamente aquilo que é a causa eficiente das ações humanas. Causa essa que, como vimos no TP, é o segundo elemento determinante da condição comum dos homens da qual se deve deduzir a política.

Este esforço, quando referido à só Mente, chama-se Vontade; mas quando é referido simultaneamente à Mente e ao Corpo chama-se Apetite, que portanto não é nada outro que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente segue aquilo que serve à sua conservação; e por isso o homem é determinado a fazê-lo. Em seguida, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença senão que o desejo é geralmente referido aos homens enquanto são cômicos de seu apetite, e por isso pode ser assim definido: *o Desejo é o apetite quando dele se tem consciência*. De tudo isso, constata-se então que não nos esforçamos, queremos, apeteçamos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apeteçamos e desejamos.¹⁰⁰

Para explicar o percurso desse escólio, Chaui faz referência à última proposição da *Ética* II, onde nega-se a vontade enquanto faculdade mental e afirma-se a realidade da volição singular - a qual é prontamente identificada com a “própria ideia como ato cognitivo”. Para a autora, é graças à exposição presente na parte II que Espinosa pode desenvolver o percurso desse escólio na *Ética* III. A saber, o texto do escólio se inicia com a figura da vontade; e isso ocorre pois a mente, tanto na medida em que tem ideias adequadas quanto na medida em que tem ideias inadequadas, é consciente de seu esforço para perseverar na existência. Em outras palavras, “o primeiro nome desse esforço é exatamente a identidade entre ideia e volição e por isso recebe o nome de vontade.”¹⁰¹ Já o segundo nome dado ao *conatus* faz referência à união do corpo e da mente, nesse caso o chamamos de apetite. Esse esforço de perseverar no seu ser referido concomitantemente

¹⁰⁰ *Ética* III, P9, Escólio.

¹⁰¹ *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, p. 319.

à realidade corporal e mental é a própria essência do homem, afirma o filósofo holandês. Ademais, como vimos anteriormente, o *conatus* tem uma característica ativa, isto é, de sua natureza seguem-se efeitos necessários. Vemos agora que esses efeitos são exatamente aquilo que serve à conservação do homem e que “por isso o homem é determinado a fazê-lo”. Enfim, o escólio caracteriza o desejo, ou *cupiditas*, como o apetite acompanhado da consciência de si. Ora, visto que a mente é consciente do que acontece no corpo e em si, apetite e desejo são, no fim das contas, o mesmo. Demonstrar essa identidade é o ponto central do escólio.¹⁰²

Por fim, o encerramento do escólio evidencia que o desejo não é suscitado com vistas a causas finais. Como demonstra Espinosa, não há um julgamento acerca do valor das coisas que antecede e orienta o movimento do desejo. Nada é bom antes de ser desejado, pois é o desejo, enquanto causa eficiente, que determina o juízo qualitativo que fazemos das coisas. A dedução dos conceitos de *conatus* e desejo demonstra a intensidade com a qual a filosofia espinosana vai de encontro a certa tradição de pensamento, a saber, aquela representada pela figura do filósofo no primeiro parágrafo do *Tratado Político* e no prefácio da *Ética* III.¹⁰³

No entanto, não é apenas no referido escólio que Espinosa define a noção de *cupiditas*. Ao final da terceira parte da *Ética* o filósofo holandês abre a seção denominada “Definições dos Afetos” com a exposição do conceito de desejo acompanhada de extensa explicação. “O Desejo é a própria essência do homem enquanto concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção qualquer.”¹⁰⁴ A proposição mantém características já conhecidas e adiciona novas informações decisivas para a compreensão da condição comum dos homens. Como vimos há pouco, Espinosa já havia afirmado que a *cupiditas* é a própria essência do homem quando expôs a identidade entre desejo e apetite. Essa identificação é reafirmada na explicação detalhada da *cupiditas*, com o acréscimo de uma justificativa. Anteriormente o desejo havia sido descrito como o apetite acompanhado da consciência de si. Agora o filósofo holandês declara que, “seja o homem

¹⁰² “O ponto central do escólio é a identidade entre apetite e desejo. Definidos como ‘a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente segue aquilo que serve à sua conservação, e por isso o homem é determinado a fazê-lo’, apetite e desejo, expressões determinadas do *conatus*, estão ontologicamente fundados na potência atual de autoperseverança na existência presente em todos os modos finitos da substância, que como explicado na Parte II, são todos animados em graus diversos.” Idem, *ibidem*.

¹⁰³ “Desfeita a distinção entre apetite, desejo e vontade e desfeito o laço que os enlaçava a uma finalidade externa, a tradição de filosofia moral acaba de perder seu centro.” Idem, *ibidem*, p. 320.

¹⁰⁴ *Ética* III, Definição dos Afetos 1.

côncio ou não de seu apetite, o apetite permanece um só e o mesmo.” Desejo ou apetite, enquanto causa eficiente do agir humano, são uma só coisa quer haja consciência de si ou não. No mais, acrescenta Espinosa, “para não parecer que cometia uma tautologia, não quis explicar o Desejo pelo apetite, mas tentei defini-lo de tal maneira que compreendesse de uma só vez todos os esforços da natureza humana que designamos pelos nomes de apetite, vontade, desejo ou ímpeto.” O desejo, ou *cupiditas*, representa a conjunção de todos os diferentes nomes pelos quais nos referimos às diferentes formas e impulsos do *conatus*.

A novidade que a definição do desejo nos traz com relação ao escólio da proposição 9 diz respeito ao seu caráter determinado. O desejo é a própria essência do homem na medida em que concebida como determinada a fazer algo por uma afecção qualquer. “Com efeito, devemos distinguir o que nos determina e ao que somos determinados”, diz Deleuze.¹⁰⁵ Nesse sentido, há uma cadeia de determinações que se conectam umas às outras até chegar na ação humana; e nela *conatus* e *cupiditas* são ambas causas eficientes. “Em outras palavras, apetite e desejo, determinados a fazer algo pela causalidade eficiente do *conatus*, são eles próprios causas eficientes.”¹⁰⁶ Desejo é o *conatus* determinado, por uma afecção qualquer, a fazer algo que serve à conservação do homem. No mais, as afecções humanas enquanto condicionantes da *cupiditas* nos demonstram também a possibilidade da mente ser cônica de seus apetites – pela proposição 23 da parte II.

Tendo em vista o que foi dito, essa condição natural dos homens - o *conatus-cupiditas* - que dá origem ao corpo político e social parece expressar uma propensão humana de caráter exclusivamente positivo. O *conatus* é o esforço de perseverar no próprio ser e o desejo é exatamente esse esforço enquanto determinado por uma afecção qualquer a fazer algo que sirva à sua conservação. Essa perspectiva de intensa positividade do ser é corroborada, como vimos, pela leitura negriana da obra de Espinosa. Partindo da ideia de que a mente tem consciência do seu *conatus*, Negri declara que “a *cupiditas* se apresenta como paixão parcialmente, mas radicalmente, racional.”¹⁰⁷ Essa característica intrínseca do desejo suscita no intérprete a seguinte indagação: seria essa parcialidade evidência de algum elemento negativo na *cupiditas*, i.e., alguma

¹⁰⁵ Espinosa e o problema da expressão, p. 255.

¹⁰⁶ A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa, p.319.

¹⁰⁷ A Anomalia Selvagem, p. 276.

“insuficiência ontológica e ética”? A resposta do italiano se inicia com uma análise que aponta para a emergência do caráter material deduzido da teoria espinosana das paixões, o qual é necessariamente acompanhado de certa racionalidade. “Não se dá, portanto, definição da racionalidade que possa ser destacada da síntese orgânica e material que ela determina com a corporeidade.” Essa imbricação de racionalidade e corporeidade é levada às últimas consequências n’As Definições dos Afetos da *Ética* III, afirma Negri. Nessa altura da argumentação, a realidade se apresenta com um horizonte materialista e “pleno”. A plenitude entra no raciocínio em oposição à ideia de vazio – não apenas no sentido físico, mas também no sentido de uma metafísica materialista. Mas não há vazio, a marca distintiva do ser é a plenitude: “o processo constitutivo é um processo de enchimento do pleno, de construção de uma plena gradualidade do ser.” O horizonte, e o limite, da totalidade é a plenitude.

Não há alternativa entre o pleno e o vazio, como não há em Espinosa alternância entre ser e não ser: não há nem mesmo – por fim, e isto é determinante – uma simples concepção do possível, como mediação do positivo e do negativo. Há somente a plenitude construtiva do ser diante da inconcebibilidade metafísica e ética do vazio, do não ser e do próprio possível. A perturbação e o espanto filosófico que o pensamento humano sofre no limite do ser se revertem em Espinosa no ser construtivo, em sua infinita potência: não tem necessidade dos afagos da ignorância, ao contrário, vivem do saber e da força construtiva da essência humana. Estamos agora então em condições de entender o conceito de *cupiditas* e de excluir em qualquer caso uma definição negativa dele. Em que sentido se poderia dar, a este respeito, negatividade? Não se dá possibilidade alguma: com efeito, diante da potência constitutiva só existe a tensão da essência dinâmica, não a vertigem de uma exterioridade, qualquer que seja. A *cupiditas* não é uma relação, não é uma possibilidade, não é um implícito: é uma potência, sua tensão é explícita, seu ser pleno, real, dado. O crescimento, em ato, da essência humana é então colocado como lei de contração e expansão do ser na tensão da espontaneidade a se definir como sujeito.¹⁰⁸

O horizonte do ser é construtivo, constitutivo e fundamentalmente positivo. Não há, para Negri, a menor possibilidade de negatividade nessa altura da obra espinosana. A *cupiditas* é pura potência constitutiva, interna ao sujeito, espontânea, explícita, real, plena e dada. A direção é única e qualquer exterioridade exerce um papel reduzido nessa

¹⁰⁸ Idem, *ibidem*, p. 277.

equação. A interpretação do italiano é intrincada, mas seu sentido é consideravelmente nítido. Ainda que um traço de tensão permaneça, a potência constitutiva tende à liberação humana. Liberação, não liberdade, pelo menos por enquanto. “Liberação, porque o mundo se nos apresenta como horizonte construído pelo homem, mas é um mundo de escravidão e imperfeição.”¹⁰⁹ Liberação, afirma Negri, pode ser lida como sinônimo de perfeição.¹¹⁰ A discussão sobre a perfeição marca a passagem da análise da *Ética III* para a *Ética IV*. E o que o autor italiano usa como elemento propulsor desse novo movimento analítico são os conceitos de *conatus*, apetite e *cupiditas* enquanto causas eficientes através das quais se “irradia a tensão da essência para a existência”. Ora, se a essência do homem é exclusivamente positiva, se ela se coloca como uma potência cujo único sentido é o da liberação do homem e o desejo é a própria essência do homem enquanto determinada a fazer aquilo que serve à sua conservação, então, afirma Negri, “a *cupiditas* é mecanismo de liberação.”¹¹¹

No entanto, a definição de desejo comporta ainda outra dimensão. Como havíamos dito, o desejo é a própria essência do homem na medida em que concebida como determinada a fazer algo por uma afecção qualquer. Ora, afirma Espinosa, “por afecção da essência humana entendemos uma constituição qualquer desta mesma essência”, seja ela concebida pelo atributo pensamento, pelo atributo extensão, ou por ambos simultaneamente. Por conseguinte, devemos entender por desejo todos os esforços, vontades, apetites e ímpetos humanos “que, segundo a variável constituição do mesmo homem, são variáveis e não raro tão opostos uns aos outros que ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se”.¹¹² A definição do desejo se encerra demonstrando que a condição comum dos homens é fundada em uma constituição variável do corpo e da mente humanos. Retomaremos esse ponto em breve, agora gostaríamos apenas de destacar que o conceito de desejo comporta confusão, engano e dúvida. Consequentemente, ainda que a *cupiditas* seja a essência do homem determinada a fazer algo que serve à sua conservação, as afecções do corpo e da mente aparentemente

¹⁰⁹ Idem, *ibidem*, p. 278.

¹¹⁰ “Enfim, por perfeição, no terreno da adequação real. Entenderemos ‘a essência de qualquer coisa enquanto existe e opera de uma certa maneira’ (*Ética IV*, prefácio), portanto entenderemos perfeição como liberação da essência.” Idem, *ibidem*, p. 279.

¹¹¹ Idem, *ibidem*.

¹¹² *Ética III*, Definição dos Afetos 1.

podem causar uma torção no desejo, conduzindo esse desígnio de conservação por uma via torta.

Nos vemos novamente frente a frente com o impasse que a interpretação negriana nos havia suscitado anteriormente neste mesmo texto. Agora, porém, temos elementos teóricos suficientes para enfrentá-lo. A leitura negriana, excepcional em muitos sentidos, parece dar pouca importância para os possíveis aspectos negativos considerados pela teoria espinosana. Se o desejo, condição comum dos homens da qual se origina a política, tende à liberação, como explicar a existência de processos políticos de assujeitamento? A propensão afetiva descrita por Espinosa no primeiro capítulo do TP anuncia uma tendência contrária à da liberação. A princípio, é possível até mesmo sugerir que ela parece suscitar a concepção de um horizonte de guerra. Além disso, como explicar a afirmação, presente no TTP, de que há ocasiões em que os homens combatem “pela servidão como se fosse pela salvação”?¹¹³ Essas duas perguntas levantam suspeitas de que a condição comum dos homens possa carregar em si algum traço negativo.

Esse imbróglio ao qual nos leva a leitura de Negri já foi devidamente evidenciado por alguns de seus interlocutores. Em *Entre Servidão e Liberdade*, Santiago resume a distância entre o intérprete italiano e o filósofo holandês “afirmando que o primeiro põe uma ênfase na liberdade que é estranha ao segundo.” Pois ainda que a liberdade seja um grande tema dentro da filosofia espinosana, a *Ética* nos deixa claro que ela é algo bastante raro de ser atingido. “Já Negri parte da liberdade, por vezes fica a impressão de que estamos como que destinados à liberdade, é ela que movimenta tudo, que faz o mundo andar.” Dessa maneira, a leitura negriana relega o tema da servidão a um lugar menor, quase insignificante. O homem político negriano, afirma Santiago, parece “não ser atravessado por tensões como são os homens espinosanos.”¹¹⁴

A crítica de Stefano Visentin segue nessa mesma linha. Em artigo publicado no ano de 2018, o professor italiano, após fazer uma revisão da ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri, aponta o que ele considera como as principais fragilidades interpretativas de seu conterrâneo. Partindo do tema das singularidades, Visentin indica a existência de uma “torsão biopolítica” na interpretação negriana que

¹¹³ *Tratado Teológico-Político*, Prefácio, p. 8.

¹¹⁴ *Entre Servidão e Liberdade*, p. 124-125.

deixa de apreender, ou evidenciar, a impossibilidade de uma convergência total das coisas singulares na constituição da *multitudo*.

Negri deixa de apreender – ou de evidenciar – a parcialidade dessa convergência, assim como de tematizar a presença e o influxo na multidão de paixões opostas ao amor, como o medo, o ódio, a inimizade: os traços de impotência e passividade ao agir multitudinário, que os velhos e novos fascismos levaram à ribalta nesses míseros últimos tempos, no raciocínio de Negri parece sempre residual, sempre superável por uma sorte de otimismo da razão que, a meu ver, enxerta-se numa perspectiva teleológica (mesmo se de uma teleologia materialista) jamais completamente superada.¹¹⁵

A crítica de Visentin está um pouco à frente do que vimos até o momento, porém ela aponta, conjuntamente à de Santiago, para aquilo com que temos de nos defrontar agora neste trabalho. As teses espinosanas do *conatus* e da *cupiditas* demonstram uma propensão fundamentalmente positiva, uma vez que indicam um impulso essencial humano de conservação. Como então essa condição comum dos homens, uma inclinação fundamentalmente positiva, pode desembocar em relações políticas de servidão, dominação e heteronomia? Para melhor entendermos esse aspecto tão importante do pensamento espinosano o próximo passo é investigar o que nos parece ser o ponto central da caracterização do desejo: as afecções que o determinam. Pois, considerando que a *cupiditas* é o elemento da condição comum dos homens do qual se deve deduzir a política, precisamos entender as características das afecções que determinam o desejo. Feito isso, seguiremos com nossa investigação política buscando compreender a articulação dos conceitos de desejo e servidão.

¹¹⁵ A ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri, pp. 167-168.

III. Ciência dos afetos

Como demonstramos anteriormente através de análises sintáticas e conceituais, o primeiro capítulo do *Tratado Político* tem como um de seus elementos centrais a temática da afetividade. Sendo assim, não há de parecer estranho que ao longo do percurso deste texto nós tenhamos feito incursões – ora pontuais, ora mais prolongadas – pela terceira parte da *Ética*, cujo nome é *De origine & natura affectuum*. De fato, é na *Ética* III que Espinosa define a condição comum dos homens a partir da qual se deve deduzir a política: o par *conatus-cupiditas*. Nós já apresentamos, em certa medida, algumas características desses dois conceitos fundamentais do pensamento espinosano. Contudo, é necessário aprofundar o assunto e acrescentar novos elementos à condição comum dos homens para que possamos compreender suas determinações e seus efeitos.

O prefácio do *De Affectibus*, como vimos, se inicia com uma crítica semelhante à do *Tratado Político*. Nele, porém, o foco recai somente sobre a figura dos filósofos e não se expande, de maneira expressa, para o campo político. Como já fizemos anteriormente uma análise detalhada da crítica espinosana aos filósofos que consideram os afetos não como algo que participa da ordem comum da natureza, mas como algo que está fora da natureza, não nos prolongaremos nessa parte.¹¹⁶ Vale ressaltar, no entanto, que a apresentação do projeto espinosano na *Ética* III é feita mediante uma contraposição, assim como acontece no primeiro capítulo do TP. Se de um lado há quem prefira maldizer e caçoar dos afetos humanos, do outro lado há Espinosa, que procura compreendê-los. O pensador holandês quer fazer o que ninguém fez antes dele: determinar “a natureza e a força dos afetos e o que, de sua parte, pode a Mente para moderá-los.”¹¹⁷ Ou seja, ele

¹¹⁶ Sobre esse ponto específico, para além das análises feitas anteriormente neste trabalho, vale a pena consultar ainda a leitura de Pierre Macherey. Ele nos mostra que essa maneira específica de tratar os afetos, que é própria aos moralistas, conduz ao tratamento das “qualidades excepcionais reconhecidas na natureza dos homens simultaneamente como a expressão de uma excelência e de um defeito”. Macherey demonstra como essa posição dos filósofos leva à concepção do homem sempre como desmedida. Ao fazer do homem uma exceção, os filósofos o tratam de “duas maneiras simétricas complementares”, ora sob a perspectiva do excesso, ora sob a da falta, mas jamais como um produto necessário e natural. Cf. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*, pp. 6-10.

¹¹⁷ *Ética* III, Prefácio.

investigará o campo da afetividade como uma parte necessária da natureza em vez de confrontá-lo a normas morais imaginárias pré-estabelecidas.

Tal empreitada implica a permanência do método geométrico – o mesmo utilizado nas partes I e II da obra. O objetivo de Espinosa é demonstrar “com uma razão certa” aquilo que os chamados filósofos reiteradamente proclamaram ser “contrário à razão, vão, absurdo e horrendo”. O antagonismo se faz nítido e Espinosa admite que seu projeto pode ser visto com espanto, admiração, ou surpresa (*mirum uidebitur*) pelos censores da vida afetiva. Contudo, sua justificativa é simples, “nada acontece na natureza que possa ser atribuído a um vício dela”.¹¹⁸ De fato, consonante ao que afirmou nas *Éticas I e II*, Espinosa reforça que as leis e regras da natureza são sempre, e por toda parte, as mesmas. Segue-se disso que há apenas uma maneira de entender “a natureza de qualquer coisa, a saber, por meio das leis e regras universais da natureza.” Eis o que Macherey fica tentado a chamar de hipótese de partida de Espinosa:

Essa hipótese consiste em afirmar a completa integração da afetividade à ordem comum das coisas, visto que ela [a afetividade] está necessariamente submetida às suas [da ordem comum das coisas] leis, assim como todos os outros fenômenos da natureza. Esse tipo de manifestação do nosso regime mental, que em razão de sua instabilidade e do medo instintivo que ele desencadeia naqueles que tentam apreendê-lo, parece o mais inapreensível de todos, não sendo acessível ao conhecimento, e suscetível de ser efetivamente regulado, a não ser que seja desdramatizado e de alguma maneira desencantado.¹¹⁹

Ora, isso que Macherey chama de hipótese inicial não é nada outro que o desenlace necessário do princípio de causalidade, exposto no *De Deo*, “que deve ser aplicado a todos os domínios da realidade sem exceção.”¹²⁰ Em outras palavras, as *Éticas I e II* construíram as bases teóricas sobre as quais o projeto espinosano de estudo da realidade afetiva se apoia. A afirmação de que os afetos, quaisquer que sejam, decorrem da mesma necessidade da natureza que todas as demais coisas singulares, isto é, que eles devem ser entendidos a partir das leis e regras universais da natureza, reafirma a ontologia do

¹¹⁸ Tal afirmação é, segundo Macherey, a retomada, em outras palavras, da sexta definição da *Ética II*: “Dessas explicações prévias que já foram dadas de maneira completa pela via da demonstração resulta que ‘nada acontece na natureza que possa ser atribuído a um vício dela’ (*nihil in natura fit quod ipsius vitio possit tribui*), o que é uma outra maneira de dizer que por realidade e perfeição é preciso entender uma só e a mesma coisa.” *Introduction à l’Éthique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*, p. 11.

¹¹⁹ Idem, *ibidem*.

¹²⁰ Idem, *ibidem*.

necessário em oposição aos filósofos que veem o homem como exceção e a vida afetiva como desvio. A ‘desdramatização’ e o ‘desencantamento’ se manifestam na recusa de atribuir um caráter extraordinário à afetividade e, de maneira oposta, assumi-la como fundamentalmente ordinária, isto é, como completamente integrada à ordem comum das coisas.

Para além da economia interna do sistema espinosano, é interessante ver como essa ideia weberiana do desencantamento do mundo se manifesta em um contexto histórico e intelectual mais amplo no período da modernidade. Tal percurso é feito por Chauí ao longo do primeiro ensaio de *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. Nesse texto a filósofa argumenta que uma característica fundamental do saber moderno é a concepção de que a realidade não encerra mistérios, isto é, ela pode ser plenamente conhecida pelo sujeito cognoscente, de tal modo que o pensamento moderno afirma a vitória da razão sobre o irracional. É claro que há diversas nuances importantes a serem consideradas a respeito dessa tese, todavia, assim é caracterizada, em linhas gerais, a ideia do desencantamento do mundo, uma expressão que condensa aquilo que nós conhecemos por modernidade, i. e., o conjunto de “ideias e práticas desenvolvidas na Europa a partir do século XVII, sob os imperativos da racionalização de todas as esferas do real determinada, de um lado, pela nova *Philosophia Naturalis*, sistema de representações que interpreta a realidade física e humana com os conceitos da mecânica clássica e, de outro, pela nova metafísica, que introduz a distinção substancial entre a extensão e o pensamento.”¹²¹

Para explicar o advento desse mundo desencantado, a noção escolhida por Chauí é precisamente a de desejo. O arco temporal abarcado pelo ensaio é enorme, saindo de Aristóteles, passando pelos estoicos e pelos filósofos cristãos, até chegar à modernidade nas vozes de Bacon, Descartes, Hobbes e Espinosa. Assim sendo, não faremos a reconstrução completa da argumentação, o que seria despropositado, mas nos restringiremos aos aspectos mais relevantes para nossa discussão.

Partindo da distinção aristotélica entre o que é objeto de ciência e o que não o é, Chauí demonstra uma mudança fundamental sofrida pela noção de desejo na modernidade. A saber, para Aristóteles somente o necessário é objeto de ciência, pois o conhecimento apodítico exige a estabilidade do objeto. Aquilo que muda de maneira

¹²¹ *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, p. 11.

imprevisível, o que tanto pode acontecer quanto não acontecer, o que poderia ser de outra maneira, em suma, o contingente, é incompatível com a ciência aristotélica. Desta forma, podemos constatar então que o necessário está vinculado à estabilidade, enquanto o movimento é sinal de contingência. Segue-se disso que “o movimento não pode ser objeto de ciência, pois não há um saber necessário para o que não cessa de mudar.” Temos, no entanto, que acrescentar uma nuance ao raciocínio, pois em certos casos é possível contemporizar essa impossibilidade – a exemplo do que ocorre com a figura do frequente, que é o movimento regular sobre o qual é possível alguma ciência física. À exceção de figuras como essa, há contingências que são irreduzíveis à regularidade e nas quais a impossibilidade é insuperável, para estas resta “a dialética, o discurso sobre o possível, o provável e o verossímil, sobre o que pode tornar-se contrário e oposto a si mesmo.”¹²²

Tendo isso em vista, a autora então lança mão, a título de exemplo, de um tipo particular de contingência irregular a respeito da qual não é possível se obter ciência: o *páthos*, ou paixão, que pode ser caracterizado como uma “disposição passageira e extremamente móvel que afeta o corpo e a alma do homem.” Sobre o *páthos*, enquanto manifestação temporária e acidental do desejo, não pode haver ciência, mas apenas “opinião certa e intervenção certa. Passamos, assim, da ciência a discursos e práticas sobre o desejo humano.” Ora, dentre os discursos apropriados para lidar com essas disposições acidentais está justamente a ética. Pois se por *páthos* compreende-se uma disposição momentânea e passageira, o *éthos* por outro lado é aquilo que há de constante, é a disposição natural de cada pessoa que consagrou-se chamar de caráter, índole ou temperamento. “Como sujeito da proposição, o *éthos* recebe o *páthos* como um de seus predicados possíveis.”

Somos desejo natural – é nosso *éthos* sermos desejantes e desejosos como tudo o que existe no mundo sublunar ou no mundo do movimento –, mas também temos desejos acidentais, sofremos passivamente a contingência, os acidentes de nossas vidas e por isso somos seres naturalmente submetidos aos acidentes passionais. O *páthos* é um predicado variável de nosso *éthos*, um movimento não deliberado, um acontecimento imprevisível, que nos faz ora tristes, ora alegres, ora benevolentes, ora vingativos, ora generosos, ora avarentos, ora perdulários, ora sensuais, ora

¹²² Idem, *ibidem*, p. 26.

frígidos. Nossa índole natural pode tornar-se desejo contrário a si mesmo, sob o impacto das paixões.¹²³

A paixão é passividade e remete ao campo da contingência, do acidente, da recorrência irregular sobre a qual não se pode ter conhecimento apodítico, demonstrável e necessário. Ela acomete os seres humanos de maneira fortuita, imprevisível e não deliberada, ocasionando a variação de um *éthos* cuja característica é certa constância. Sob a influência do páthos os homens são frequentemente jogados de um lado para o outro, tornando-se mesmo contrários a si próprios. Eis a dinâmica passional tal qual Chauí expõe com relação aos antigos, sobretudo a Aristóteles. Disso segue que a ética é, portanto, “o discurso para a educação do *éthos* como *práxis*, para que realize sua finalidade natural”, a saber, o Bem.

As concepções acerca do desejo e da paixão reaparecem sob várias roupagens ao longo da história, porém sempre mantendo a ideia central do aristotelismo, isto é, o caráter contingente dessas noções e a impossibilidade da sua apreensão como um objeto de ciência.¹²⁴ É apenas na modernidade que o pensamento filosófico rompe de vez com a tese aristotélica. Essa drástica mudança de perspectiva tem como fator determinante, como aponta Chauí, o conjunto de ideias e “representações da nova mecânica” que vieram a se tornar parâmetro para o “estudo do movimento corporal e anímico.”¹²⁵ Com efeito, a concepção de movimento é radicalmente alterada no século XVI, passando de um processo qualitativo de mudanças em direção a um fim para um processo quantitativo e mensurável dos corpos.¹²⁶

Essa revolução no pensamento teve efeitos consideráveis no conceito de desejo, dentre os quais Chauí enfatiza três. Primeiramente, com o estabelecimento da distinção real entre corpo e alma, conjuntamente à determinação física de que o movimento diz respeito à realidade corpórea, “torna-se problemático falar em movimento da alma.” No entanto, como afirma a filósofa, o corpo continua a apetecer e a alma a desejar. O segundo efeito segue na esteira do primeiro, pois se corpo e alma são realmente distintos, há que se perguntar como se dá a relação entre os dois. Faz-se necessário então saber se “os movimentos do corpo podem causar efeitos na alma, problema que o desejo põe de

¹²³ Idem, *ibidem*, p. 27.

¹²⁴ Chauí demonstra isso de maneira detalhada ao longo de seu ensaio, passando pelas concepções estoicas, cristãs e renascentistas.

¹²⁵ Idem, *ibidem*, p. 48.

¹²⁶ Idem, *ibidem*, pp. 46-47.

maneira inexorável a todos os modernos.” Com relação a essas duas problemáticas que dizem respeito à conciliação das novas leis mecânicas com a concepção da distinção real entre corpo e mente, Chaui nos mostra que cada um dos filósofos modernos desenvolve sua própria teoria para servir de resposta.¹²⁷ Contudo, há um elemento que é comum entre todas as teorias desenvolvidas: “o laço que prende o desejo à imaginação”. Ora, ao inserir o desejo em uma teoria da imaginação o que os primeiros modernos fazem, afirma Chaui, é naturalizá-lo. Prender o desejo à imaginação é prendê-lo diretamente ao corpo, ou seja, às afecções e ao movimento do corpo.¹²⁸ Desta maneira chegamos ao terceiro efeito, a convicção compartilhada pelos filósofos modernos de que seria possível a elaboração de uma “ciência do *páthos*, rigorosa, demonstrativa, de preferência de estilo matemático.” A modernidade inaugura um tipo de pensamento fundamentalmente novo, pois pela primeira vez rompe-se com a ideia aristotélica de que as paixões e o desejo são “contingências inalcançáveis pelo saber.” Em suma, podemos dizer que o pensamento moderno desmistifica o desejo.

O que Chaui busca demonstrar através de uma via histórica é o mesmo que Macherey enfatizou no interior do sistema espinosano.

O desencantamento do mundo é a convicção de que o desejo, e todo *páthos*, pode elevar-se à condição de objeto de um saber matemático dedutivo, tornar-se ideia clara e distinta (para nós, ainda que permaneça obscuro em si), demonstrado por ciências fundadas na evidência racional (seja partindo de intuições intelectuais evidentes, seja chegando a elas pelo caminho da gênese geométrica do objeto) e que tais conhecimentos não são apenas especulativos, mas práticos, destinados, no caso de Descartes, a fazer do homem “senhor e possuidor da Natureza” e, no caso de Hobbes e Espinosa, a fundar uma nova política, que permita passar da barbárie à vida civil (em Hobbes, pela limitação que o direito civil impõe ao *conatus*, definido como desejo crescente de mais poder; em Espinosa, pela capacidade do direito civil para concretizar o *conatus* ou o desejo natural de governar e não ser governado). Nos

¹²⁷ Chaui faz uma pequena descrição de como é concebida a separação real entre corpo e alma e quais foram as soluções propostas por Descartes, Leibniz, Hobbes e Espinosa para os problemas apresentados. Idem, *ibidem*, pp. 48-49.

¹²⁸ “Dizer que os filósofos naturalizam o desejo não é dizer que constatam empiricamente o fato bruto de que a natureza humana é desejosa e desejanse. A naturalidade do desejo é metafísica: decorre necessariamente da demonstração de que ele é efeito determinado de causas determinadas que o produzem em conformidade com as leis universais e a ordem necessária da Natureza. Ao inseri-lo numa teoria da imaginação, os primeiros modernos o situavam numa teoria geral dos movimentos corporais, isto é, da sensibilidade corpórea em suas relações determinadas com a afetividade anímica, também dotada de leis próprias.” Idem, *ibidem*, p. 51.

três casos, ciências que garantam ao homem ampliar o campo das coisas que estão em seu poder e limitar o senhorio da Fortuna, mesmo porque esta já não se encontra escrita e inscrita nos astros, mas nas circunstâncias que nós mesmos criamos ou naquelas que podemos conhecer inteiramente, aprendendo a ler a escrita matemática do grande livro da Natureza.¹²⁹

Compreendemos assim que o projeto espinosano se inscreve em um contexto mais amplo e partilha de alguns dos anseios próprios à modernidade filosófica, ainda que não possa ser reduzido a qualquer generalização que busque caracterizar o pensamento dos séculos XVI e XVII como um bloco monolítico. Como se fosse questão de linhas, planos ou corpos, é assim que Espinosa tratará da natureza e das forças dos afetos na *Ética* III. Eis então o intuito do prefácio do *De Affectibus*: opondo-se a uma tradição de pensamento que veio de Aristóteles até a renascença, Espinosa inaugura nesse texto a ciência dos afetos.

Terminado o prefácio, o filósofo holandês prossegue da mesma maneira que havia feito nas partes I e II. A exemplo de Euclides, cada parte da *Ética* também se inicia com a exposição de uma série de teses que podem ser compreendidas por si próprias, isto é, dispensam demonstrações - no caso da *Ética* III essas teses são expostas em três definições e dois postulados. Mas não apenas isso, o método da geometria adotado por Espinosa também implica uma certa ordem de exposição. A ideia de conhecimento que guia o texto da *Ética*, como vimos anteriormente, é a de que conhecer verdadeiramente é conhecer pela causa e o método adotado para a construção do texto é o da síntese geométrica. Tendo isso em vista, não é de surpreender que o ponto de partida das definições do *De Affectibus* seja a determinação da causalidade afetiva, i.e., a distinção entre o que é causa adequada e o que é causa inadequada.¹³⁰

Essa primeira definição aplica à causalidade uma distinção já exposta no *de Natura e Origine Mentis* a propósito do conhecimento – a dicotomia ideias adequadas e ideias inadequadas. É causa adequada aquela cujo efeito pode ser clara e distintamente percebido por ela mesma e é causa inadequada aquela cujo efeito não pode ser entendido somente por ela; ou seja, o que distingue os dois conceitos é a noção de ‘parcialidade’, a causa inadequada é chamada também de causa parcial.

¹²⁹ Idem, *ibidem*, pp. 51-52.

¹³⁰ *Ética* III, D1.

Como podemos ver através da escolha dos termos da definição, tal distinção opera em registro duplo. Ela é uma distinção ontológica, pois trata das relações produtivas da causalidade eficiente, e é também uma distinção lógica, pois diz respeito à possibilidade de conhecimento de um efeito a partir de sua causa.¹³¹ A opção por descrever a segunda dimensão dessa definição como sendo uma dimensão lógica, e não gnosiológica ou epistemológica, nos parece razoável pelo fato de que ela não trabalha com a ideia de uma teoria do conhecimento humano propriamente dita. Como afirma Macherey, essa definição tem “caráter completamente geral” e apresenta as noções de causa adequada e inadequada “sem as relacionar a qualquer coisa em particular”.¹³²

Em contraste com a impessoalidade da primeira, a segunda definição do *De Affectibus* utiliza o pronome ‘nós’ em seu texto:

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

A utilização do pronome, no entanto, não implica que haja uma dimensão subjetiva na definição, afirma Macherey. Para o intérprete a oposição entre as condições de atividade e passividade de nossa natureza continuam sendo trabalhadas, nessa altura do texto espinosano, exclusivamente sob o aspecto da causalidade.¹³³ De fato, o índice que diferencia agir de padecer é causal, ou, nas palavras de Chauí, “da distinção entre as duas formas de causalidade resulta a diferença intrínseca entre ação e paixão.”¹³⁴ Agir é, fundamentalmente, ser causa adequada de um efeito, enquanto padecer é ser causa inadequada.

¹³¹ A descrição desse duplo registro no qual opera a definição 1 da *Ética* III através dos termos ‘ontológico’ e ‘lógico’ é feita por Chauí (Cf. *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, p.295). Contudo, Macherey aponta para o mesmo fenômeno ao dizer que o uso dos verbos perceber (*percipio*) e entender (*intelligo*), seja adequada ou inadequadamente, nos remete às manifestações mentais das relações de causalidade, ou seja, à questão das ideias adequadas e inadequadas (Cf. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*, p. 35).

¹³² *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*, p. 37.

¹³³ “Se nós somos ativos é porque, objetivamente, alguma coisa ocorre, em nós ou fora de nós, mas de alguma maneira ‘sem nós’, isto é, sem que nós mesmo intervenhamos no desenrolar dessa ‘ação’ como sujeitos intencionais”. Idem, *ibidem*, p. 38.

¹³⁴ *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, p.295

As duas primeiras definições preparam o terreno para a definição daquilo que dá nome à *Ética* III: os afetos. A escolha terminológica feita por Espinosa é mais um dos sinais de oposição à filosofia moral. A saber, quando fizemos nosso pequeno excuro histórico sobre a noção de desejo a fim de mostrar as inovações propostas na modernidade, vimos que os conceitos de ‘desejo’ e ‘paixão’ eram considerados, no mais das vezes, como intercambiáveis. A paixão parecia mesmo abarcar a totalidade da vida afetiva em alguns momentos. Entretanto, a precisão conceitual da ciência afetiva no pensamento espinosano exclui essa possibilidade, bem como denuncia o caráter secundário do *páthos* em relação ao afeto – é exatamente isso que a divisão em duas partes da terceira definição da *Ética* III nos deixa claro.¹³⁵

Por afeto entendo as afecções do corpo pelas quais a potência de agir do próprio corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções.

Assim, se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por afeto entendo ação; caso contrário, paixão.¹³⁶

A definição de afeto, ainda que curta, comporta diversos elementos conceituais que exigem do leitor uma análise bastante atenta. Primeiro, por afeto cabe entender as afecções do corpo simultaneamente (*simul*) às ideias dessas afecções. Como dissemos anteriormente, a modernidade filosófica inaugura a distinção real entre corpo e mente. O que, entre outras coisas, traz à tona a pergunta acerca de como se dá a relação entre essas duas dimensões que compõem o homem. A definição de afeto pressupõe a resposta espinosana para essa questão, como nos mostra Macherey ao afirmar que “essa definição alude manifestamente àquela da alma [*mens*] como ideia do corpo”. Com efeito, o conceito de mente é construído ao longo das primeiras proposições da *Ética* II, culminando na formulação à qual se refere o intérprete – formulação presente na proposição 13. Contudo, para Macherey o texto ao qual devemos voltar nossos olhos é, na verdade, aquele presente na proposição 12, pois é nela que Espinosa demonstra que “o que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a Mente humana” – que nós descobrimos logo na sequência ser o corpo – “deve ser percebido pela Mente humana, ou

¹³⁵ Na seção ‘Des passions aux affects’ Macherey destrinça a utilização espinosana do termo afeto (*affectus*) em lugar de paixão (*passio*). Com efeito, a paixão era central para o vocabulário moralista que buscava caracterizar o homem como um ser a parte. Por isso a prioridade da definição de afeto é particularmente significativa no projeto espinosano.

¹³⁶ *Ética* III, D3.

seja, dessa coisa será dada necessariamente na Mente a ideia.” A utilização da forma passiva do verbo ‘dar’ conjugado no tempo futuro (*dabitur*), traduzida por ‘será dada’, poderia nos levar a pensar que há uma sucessão temporal, ou até mesmo uma relação de causalidade entre as afecções do corpo e as ideias da mente. Porém, utilizando-se da proposição 7 da *Ética* II, Macherey demonstra que esse processo é, na verdade, simultâneo, visto que “um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e a mesma coisa, expressa todavia de duas maneiras.”¹³⁷ Não há relação de causa e consequência, nem sucessão temporal entre o que acontece no corpo e a percepção desse acontecimento pela mente. A distinção real entre corpo e mente é solucionada pela ideia de expressão. Ainda que inexista ação causal de um sobre o outro, o que acontece em um é necessariamente expresso pelo outro, uma vez que corpo e mente não são realidades substancialmente distintas, como em Descartes, mas uma só e a mesma coisa expressa de duas maneiras diferentes. O corpo é “o modo que exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus enquanto considerada como coisa extensa”, afirma a definição 1 da *Ética* II. Da mesma maneira a mente, como ideia do corpo, exprime de maneira certa e determinada a essência de Deus enquanto considerado sob o atributo do pensamento.¹³⁸ Esse é o sentido da simultaneidade das afecções do corpo e das ideias dessas afecções na definição do que é um afeto.

¹³⁷ *Ética* II, P7, Escólio.

¹³⁸ A ideia de que a chave de compreensão para a distinção real entre corpo e mente em Espinosa esteja na noção de expressão é compartilhada por diversos autores. Macherey, como vimos, demonstra a partir da noção de expressão que na proposição 12 da *Ética* II não há sucessão temporal nem relação de causalidade, o que terá implicações diretas para a definição do afeto (Cf. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*, pp. 39-41). Deleuze também trabalha com a ideia de que a ordem na qual Deus produz necessariamente é a ordem da expressão de seus atributos. “Primeiro, cada atributo se exprime na sua natureza absoluta: um modo infinito imediato é, portanto, a primeira expressão do atributo. A seguir, o atributo modificado se exprime em um modo infinito mediato. Finalmente, o atributo se exprime ‘de uma maneira certa e determinada, ou antes de uma infinidade de maneiras que constituem os modos existentes finitos.” A partir da noção de expressão e da impossibilidade de relação causal entre os atributos extensão e pensamento, bem como entre o corpo e a mente, Deleuze defende a tese de um paralelismo espinosano: “Pode-se denominar ‘paralelas’, com efeito, duas coisas ou duas séries de coisas que estão numa conexão constante, de tal maneira que nada exista em uma que não tenha na outra um correspondente, excluída toda causalidade real entre ambas.” (Cf. *Espinosa e o problema da expressão*, pp. 107-120). Chaui também partilha com os dois intérpretes franceses a concepção de que a resolução para o problema da relação entre corpo e mente passa pela ideia de expressão (Cf. *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, p.119 e *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, p. 50) A brasileira, no entanto, recusa a noção de paralelismo. Não trataremos dessa discussão conceitual aqui, pois o intuito no momento é apenas o de mostrar que a tese da expressão é amplamente difundida, ainda que a maneira de considerá-la e suas consequências sejam diferentes de autor para autor. (A respeito da crítica ao paralelismo cf. *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, pp.105-137 e *A Nervura do Real I: Imanência e liberdade em Espinosa*, pp. 736-740).

Ademais, não é a qualquer afecção do corpo que se dá o nome de afeto, mas apenas àquelas que aumentam ou diminuem, favorecem ou coíbem a potência de agir do próprio corpo. O conceito de afeto não comporta a permanência em um mesmo estado, ele envolve uma mudança com relação a uma situação anterior do corpo e, conseqüentemente, da ideia do corpo. Como afirma Chauí, “o afeto é a simultaneidade de afecções corporais e ideias que, em simultâneo, aumentam ou diminuem a potência de agir do corpo e da mente”.¹³⁹ A simultaneidade é dupla, ela diz respeito tanto à afecção corporal e sua ideia na mente, quanto à variação de potência no corpo e na ideia do corpo. Além disso, o uso da conjunção ‘ou’ (*vel*) mostra a existência de duas alternativas, isto é, a afetividade representa uma variação de potência que pode tanto ser negativa, quanto benéfica. Essa definição da afetividade como variação ou mudança é habilmente explicada por Deleuze em termos de duração dos corpos:

De fato, uma ideia que temos indica o estado atual da constituição do nosso corpo; enquanto nosso corpo existe, ele dura e se define pela duração; seu estado atual não é, portanto, separável de um estado precedente com o qual ele se encadeia numa duração contínua. Por isso, a toda ideia que indica um estado do nosso corpo está necessariamente ligada uma outra espécie de ideia que envolve a conexão desse estado com o estado passado. Espinosa torna isso preciso: não acreditar que se trata de uma operação intelectual abstrata, pela qual o espírito compararia dois estados. Nossos sentimentos, por si mesmos, são ideias que envolvem a conexão concreta do presente com o passado numa duração contínua: eles envolvem as variações de um modo existente que dura.¹⁴⁰

Por fim, Espinosa condensa as três definições da *Ética* III na subdivisão dos afetos. Somos ditos agir quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, portanto “se podemos ser causa adequada de alguma dessas afecções, então por afeto entendo ação”. Do contrário, somos passivos quando ocorre em nós algo de que somos apenas causa parcial. Conseqüentemente, se somos causa parcial de alguma dessas afecções do corpo, então por afeto cabe entender uma paixão. A paixão constitui, portanto, apenas uma parcela da vida afetiva, a parcela relativa à inadequação causal, enquanto a ação constitui a parcela referente à adequação.

¹³⁹ *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, p. 296.

¹⁴⁰ *Espinosa e o problema da expressão*, p. 242-243.

Na sequência, antes iniciar o processo dedutivo através de proposições, Espinosa introduz dois postulados que dizem respeito à diversidade de variações das afecções corporais.¹⁴¹ O objeto do primeiro postulado é a variação de potência que caracteriza a noção de afeto associada à capacidade, ou poder, do corpo ser afetado. Escreve Espinosa, “o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, e também de outras que não tornam sua potência de agir nem maior nem menor”. Logo em seguida ao primeiro postulado há um aviso que o vincula diretamente às determinações físicas da segunda parte da obra – Espinosa diz se apoiar nos lemas 5, 7 e no postulado 1 posteriores à proposição 13 da *Ética* II para construir esse enunciado. De fato, é ao longo desses três fragmentos que o autor demonstra como o corpo humano é um indivíduo composto de muitos indivíduos (também compostos) que pode ser afetado de múltiplas maneiras e ainda assim conservar a sua natureza. A individualidade humana é, portanto, uma individualidade fundada sobre o signo da multiplicidade.

Na sequência o segundo postulado acrescenta que além de poder ser afetado de muitas maneiras, “o corpo humano pode padecer muitas mudanças, retendo, contudo, as impressões ou vestígios dos objetos e, conseqüentemente, as mesmas imagens das coisas.” Ao postular isso, Espinosa faz menção a duas passagens da *Ética* II que auxiliam nossa compreensão. Em primeiro lugar, há uma determinação física – postulado 5 após a proposição 13 – que demonstra a possibilidade do corpo humano ser atingido por um corpo externo, e reter em si mesmo a impressão deste outro. Em outras palavras, os encontros com o mundo têm a capacidade de modificar um corpo, ainda que esse corpo mantenha sua individualidade. Em segundo lugar, Espinosa se refere ao escólio da proposição 17 para mostrar como essas impressões físicas retidas pelo corpo são, simultaneamente, imagens mentais, de tal maneira que “pode ocorrer que contemplemos como que presentes coisas que não o são”.¹⁴² Daí que as imagens das coisas externas indiquem mais a constituição do corpo afetado do que a natureza do corpo afetante. E quando a mente contempla os corpos dessa maneira, afirma Espinosa, dizemos que ela imagina. Ou seja, o “padecer muitas mudanças” do corpo humano está vinculado,

¹⁴¹ “Os postulados são proposições que constatarem as propriedades de certas coisas particulares de maneira diretamente evidente, tal como elas se seguem imediatamente da consideração da natureza dessas coisas dada na experiência.” (Idem, *ibidem*, p. 44.) Ou seja, os postulados, segundo Macherey, se fundamentam em uma verificabilidade empírica e a coisa particular da qual eles tratam é o corpo humano.

¹⁴² *Ética* II, P17, Escólio.

sobretudo, à produção de imagens na mente, i.e., ao conhecimento imaginativo.¹⁴³ A vinculação do *páthos* à imaginação, que vimos ser um expediente comum dos autores modernos, ocorre expressamente em Espinosa no conjunto de definições e postulados da *Ética* III.

Ora, esse conjunto de postulados abre caminhos muito fecundos para o estudo do espinosismo – a relação entre a potência de agir dos seres humanos e seu poder de ser afetado é tema de diversas análises. Macherey, por exemplo, defende que há uma relação de coincidência que pode resultar tanto em acréscimo quanto em decréscimo da potência de agir. Mas que “em todo caso essa potência evidentemente permanece uma potência de agir, a ideia de uma potência de padecer [*subir*] sendo totalmente privada de significação.” Há um aspecto fundamental de atividade na potência corporal e é apenas enquanto o corpo é habitado por uma potência de agir, “que podemos dizer incoercível em seu princípio”, que ele é levado ora em um sentido, ora em outro. Sob esse ponto de vista a potência de agir permanece sempre a mesma, ainda que possa pender para dois sentidos diferentes – nas palavras do intérprete, ou em direção a uma expressão máxima ou em direção a uma expressão mínima da potência de agir.

Por conseguinte, podemos dizer que a explicação de Macherey envolve um elemento cuja qualidade é perene, pois a potência de agir permanece sempre a mesma, e um elemento variável, que é o movimento em direção a dois pontos limítrofes causado por um afeto. Isso fica mais nítido quando o autor afirma que “na medida em que estamos falando de uma potência, cuja atualização está submetida a condições determinadas, ela se efetua dinamicamente entre esses dois polos extremos, um mínimo e um máximo, aquém ou além dos quais sua natureza ou essência é destruída.”¹⁴⁴ A persistência da potência, portanto, não pode ser confundida com imobilismo. O que permanece é a característica fundamental de que a potência é sempre potência de agir, mas há variação

¹⁴³ “Ademais (*pelo Corol. preced. e Corol. 2 da Prop. 16 desta parte*), entendemos claramente qual diferença há entre uma ideia, por ex. a de Pedro, que constitui a essência da Mente do próprio Pedro, e a ideia do próprio Pedro que está em outro homem, digamos Paulo. Com efeito, a primeira explica diretamente a essência do Corpo do próprio Pedro, e não envolve a existência senão enquanto Pedro existe; a segunda, porém, indica mais a constituição do corpo de Paulo do que a natureza de Pedro, e por isso, enquanto durar essa constituição do corpo de Paulo, a Mente de Paulo, ainda que Pedro não exista, contudo o contemplará como presente a si. Ademais, para empregarmos as palavras usuais, chamaremos imagens das coisas as afecções do Corpo humano cujas ideias representam os Corpos externos como que presentes a nós, ainda que não reproduzam as figuras das coisas. E quando a Mente contempla os corpos desta maneira, diremos que imagina.” *Ética* II, P17, Escólio.

¹⁴⁴ Idem, *ibidem*, p. 42.

de intensidade conforme o corpo é externamente afetado, aumentando ou diminuindo a potência de agir a depender do encontro.

É útil, porém, introduzir ainda outro elemento nessa análise – elemento que não é trabalhado por Macherey. Para tanto, recorremos a Deleuze em seu *Espinosa e o problema da expressão*, mais especificamente ao capítulo XIV (*Que pode um corpo?*). Ao expor sua teoria da segunda tríade do modo finito, Deleuze nos apresenta elementos decisivos para a realidade modal no âmbito do que é abordado pelas definições e postulados da *Ética* III. A segunda tríade expressiva do modo finito se apresenta assim: “A essência como grau de potência; um certo poder de ser afetado, no qual ela se exprime; afecções que preenchem, a cada instante, esse poder.”¹⁴⁵ Destarte, a partir de determinações físicas expostas na teoria da primeira tríade, Deleuze coloca a essência do modo como um grau de intensidade ou potência.¹⁴⁶ Ora, as mesmas determinações físicas nos afirmam que um modo existente, por exemplo o corpo humano, é composto de muitas partes que podem ser afetadas de diversas maneiras. Essas maneiras dizem respeito a certo poder de ser afetado particular de cada indivíduo – como afirma o intérprete, se compararmos dois homens eles jamais terão o mesmo poder de ser afetado, “eles não são afetados pelas mesmas coisas, ou não são afetados pela mesma coisa da mesma maneira.”¹⁴⁷ Ou seja, um traço definidor do modo finito existente é o seu poder de ser afetado, o qual é preenchido de maneira variável por afecções que aumentam ou diminuem a potência de agir de um corpo.

Macherey não inclui na equação do modo finito a variável do poder de ser afetado, i.e., ele não utiliza esses termos ao tratar dos postulados da *Ética* III. O conceito, no entanto, é bastante interessante para a análise. Aliás, a princípio poderia parecer impreciso chamá-lo de variável, pois Deleuze introduz o poder de ser afetado como uma constante que deve ser preenchida completamente, a cada instante, por afecções do corpo em simultâneo a ideias da mente. Em um primeiro nível, a consideração do poder de ser afetado é de certa forma estática, mas essa perspectiva logo será abandonada quando são inseridas novas camadas interpretativas na análise. Contudo, para manter o ritmo argumentativo do texto, progridamos passo a passo.

¹⁴⁵ *Espinosa e o problema da expressão*, p. 239.

¹⁴⁶ Cf. *Espinosa e o problema da expressão*, Cap. XIII – A existência do modo.

¹⁴⁷ Idem, *ibidem*, p. 240.

O problema das variações existenciais do modo finito, afirma o intérprete, deve ser interpretado em múltiplos níveis. De início toma-se como exemplo um “modo que tem determinada essência e determinado poder de ser afetado”. Esse modo, enquanto finito, necessariamente padecerá de muitas mudanças, ou seja, será afetado por afecções que não se explicam unicamente por sua natureza. Ora, um poder de ser afetado que está preenchido por afecções passivas se apresenta, afirma Deleuze, como força ou potência de padecer. Por outro lado, em um modo cujo poder de ser afetado é preenchido por afecções ativas esse poder se apresenta como força ou potência de agir. Deleuze portanto parece dar lugar à ideia de uma potência de padecer como realidade do modo enquanto este tem seu poder de ser afetado preenchido por afecções passivas. Nesse primeiro nível de variações a hipótese aventada é a seguinte:

A proporção das afecções passivas e ativas seria suscetível de variar, para um mesmo poder de ser afetado. Se chegarmos a produzir afecções ativas, nossas afecções passivas diminuirão na mesma proporção. Enquanto permanecermos em afecções passivas, nossa potência de agir é “impedida” tanto quanto. Em suma, para uma mesma essência, para um mesmo poder de ser afetado, a potência de padecer e a potência de agir seriam suscetíveis de variar em razão inversamente proporcional. Ambas constituem o poder de ser afetado, em proporções variáveis.¹⁴⁸

Essa concepção, no entanto, é rapidamente abandonada com a introdução de um novo nível de variações possíveis. “É que o poder de ser afetado não permanece sempre constante, nem sob todos os pontos de vista.” Em outras palavras, esse conceito é dotado de certa “elasticidade”. O fator introduzido por Deleuze nesse segundo nível analítico é a variação pela qual o corpo humano passa nos diferentes estágios da vida: infância, vida adulta, velhice – e mesmo saúde e doença. Todas essas mudanças no corpo implicam também em variação do poder de ser afetado.

A tese das duas potências correlativas, cuja variação é inversamente proporcional – uma de padecer, a outra de agir –, e que tem como pano de fundo um poder de ser afetado estável é, em certa medida, apresentada por Espinosa, segundo afirma Deleuze. Todavia, o intérprete circunscreve a veracidade dessa tese à consideração abstrata das afecções e ao escopo da física, isto é, ela perde seu estatuto de verdade quando consideramos concretamente a essência do modo afetado e quando consideramos o campo metafísico. “Em um nível mais profundo, a potência de padecer nada exprime de

¹⁴⁸ Idem, *ibidem*, p. 245.

positivo.”¹⁴⁹ A chamada força de padecer é apenas imperfeição e finitude da força de agir de um modo particular. A potência de padecer nada afirma, nada exprime, ela se diz apenas negativamente, enquanto impotência e limitação do que é propriamente real. Temos então que “a potência de agir é a única forma real, positiva e afirmativa de um poder de ser afetado.”¹⁵⁰

O que a princípio poderia soar como uma discordância entre os dois intérpretes parece se encerrar de maneira mais amena – se não há confluência integral, pelo menos não há mais oposição. Para ambos não existe potência de padecer, mas apenas uma potência de agir que varia conforme as afecções do corpo. O elemento novo que nos traz a análise de Deleuze é a reflexão acerca do poder de ser afetado de um indivíduo – que é, em certa medida, estável, mas contém alguma elasticidade.

As variações expressivas do modo finito não consistem, portanto, apenas em variações mecânicas das afecções experimentadas, elas consistem também em variações dinâmicas do poder de ser afetado, e em variações “metafísicas” da própria essência: enquanto o modo existe, sua própria essência é suscetível de variar, segundo as afecções que pertencem a ele em determinado momento.¹⁵¹

Mas antes de prosseguirmos em nossa exposição é importante fazer uma consideração pontual acerca da interpretação de Macherey. Com efeito, em sua análise da definição que inaugura o *De Affectibus* o intérprete já fazia menção a um “esboço” de teoria da potência e das condições de sua atualização. Essa colocação, no entanto, se fez acompanhada de uma explicação mais detalhada, pois, como disse o próprio autor, ela não é evidente [*ne va pas de soi*]. Partindo da proposição 36 do *de Deo*, onde Espinosa demonstra que “nada existe de cuja natureza não siga algum efeito”, em conjunto com a

¹⁴⁹ Essa circunscrição ocorre em dois momentos: 1º) “Anteriormente, procedemos como se a potência de padecer e a potência de agir formassem dois princípios distintos, cujo exercício era inversamente proporcional para um mesmo poder de ser afetado. E isso é verdade, mas apenas no âmbito dos limites extremos desse poder. É verdade enquanto consideramos as afecções abstratamente, sem considerar concretamente a essência do modo afetado.” In: *Espinosa e o problema da expressão*, p. 246. 2º) Espinosa apresenta também uma primeira tese: a potência de padecer e a potência de agir são duas potências que variam correlativamente, sendo que o poder de ser afetado permanece o mesmo; a potência de agir está morta ou viva (Espinosa diz: impedida ou ajudada) conforme os obstáculos ou as ocasiões que ela encontra por parte das afecções passivas. Mas essa tese, fisicamente verdadeira, não é verdadeira metafisicamente.” In: *Espinosa e o problema da expressão*, p. 247.

¹⁵⁰ “Com efeito, as afecções ativas são as únicas a preencher real e positivamente o poder de ser afetado; a potência de agir, por si só, é idêntica ao poder de ser totalmente afetado; a potência de agir, por si só, exprime a essência, e as afecções ativas, por si só, afirmam a essência. No modo existente, a essência e a potência de agir são uma só coisa, a potência de agir e o poder de ser afetado são também uma só coisa.” Idem, *ibidem*, p. 248.

¹⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 249.

definição 6 do *de Mente*¹⁵², Macherey conclui que a noção de potência deve ser compreendida de tal maneira que “seja excluída definitivamente do seu campo a representação de virtualidades não realizadas [*inaccomplies*]” que fariam com que essa potência fosse atravessada por “uma espécie de negatividade interna”. Ser causa adequada ou inadequada não diz respeito à possibilidade ou ao impedimento de se produzir todos os efeitos que seguem de uma potência, “mas é produzir esses efeitos em condições tais que eles se explicam mais ou menos completamente [*complètement*] a partir da natureza ou essência de sua causa.”

Em outros termos, potência e impotência não se medem pelo valor intrínseco da causa, mas pela maneira através da qual é percebida a relação desta com seus efeitos; efeitos que de todo modo ela deve necessariamente produzir, mas de tal maneira que, a depender do caso, eles são compreendidos integralmente ou somente em parte a partir dela, pois eles põem em jogo também outras causas.¹⁵³

É interessante ver como apesar de recusar qualquer virtualidade à potência, Macherey ainda conserva o vocabulário da atualização. Não há nada de intrinsecamente negativo na noção de potência, por isso é impossível uma formulação como “potência de padecer”, mas parece haver uma negatividade extrínseca que se dá na atualização da potência, ou seja, na relação entre causa e efeito que pode ser de adequação ou de inadequação. Assim sendo, a potência de agir de um corpo se define então a partir da sua capacidade de variação, diminuição ou aumento, dentro de certos limites – “e os intervalos [*écarts*] afetivos ocupam toda a margem que separa esses limites extremos”.¹⁵⁴ Ora, podemos chamar essa capacidade de variação de poder de ser afetado. Um poder que pode ser preenchido por afecções das quais somos causas adequadas e afecções das quais somos causas apenas parciais, visto que o corpo humano padece de muitas mudanças. Tendo em vista o que foi dito, podemos notar a riqueza e complexidade dessas primeiras definições e postulados da *Ética* III, que dão azo a interpretações muito sofisticadas sobre a realidade do modo humano. Contudo, manter o vocabulário da atualização de uma potência talvez não seja o mais apropriado à teoria espinosana, como vimos ao tratar do *conatus*.

¹⁵² “Por realidade e perfeição entendo o mesmo” *Ética* II, D6.

¹⁵³ *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*, pp. 35-36.

¹⁵⁴ *Idem*, *ibidem*, p. 47.

Resta dizer apenas que o conjunto de postulados do *De Affectibus* mostra a impossibilidade de considerar um indivíduo isoladamente, como um átomo independente dos seus arredores. O indivíduo é caracterizado a partir de uma “certa faculdade de ser afetado e impressionado [impressionné]”, diz Macherey. Isso é uma expressão do fato de que ele não existe jamais sozinho, ou seja, desvinculado dos “contatos e das trocas que o colocam constantemente em relação com os outros”. É exatamente essa condição relacional do indivíduo que é postulada nesse início de *Ética* III e que é a “fonte da vida afetiva”, do aumento e da diminuição da potência de agir.¹⁵⁵

¹⁵⁵ *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*, p.48.

IV. O ocaso da vontade e a ascensão das paixões.

Concluída a exposição inicial, Espinosa abre o processo dedutivo com três proposições que aplicam os esquemas da passividade e atividade ao funcionamento da mente. Primeiro, “nossa Mente age em algumas coisas e padece outras; a saber, enquanto tem ideias adequadas, nesta medida necessariamente age em algumas coisas, e enquanto tem ideias inadequadas, nesta medida necessariamente padece outras.”¹⁵⁶ Como vimos ao analisar o escólio sobre a formação de universais, as ideias de nossa mente são umas mutiladas e confusas, outras adequadas – ou seja, na mente humana há necessariamente dois tipos de ideia. Isto posto, torna-se imperativo explicar qual o critério da adequação de uma ideia na mente, o que é feito através do corolário de P11 na *Ética* II.¹⁵⁷ Uma ideia é sempre adequada em Deus, pois a substância absolutamente infinita é causa adequada de tudo o que há. A adequação de uma ideia na mente humana se dá quando essa ideia é adequada em Deus enquanto constitui a essência dessa mesma mente. Por outro lado, a inadequação se dá quando uma ideia é adequada em Deus não apenas enquanto contém a essência daquela mente, mas também, e simultaneamente, as mentes de outras coisas.

Dados os critérios da adequação e da inadequação, o argumento se volta à causalidade. “Ademais, de uma ideia dada qualquer deve seguir necessariamente um efeito (pela Prop. 36 da parte I)”. O raciocínio causal é análogo ao precedente. O efeito que segue de uma ideia dada qualquer tem por causa adequada Deus – não enquanto absolutamente infinito, mas enquanto considerado afetado por essa ideia. Sendo assim, se Deus for causa adequada desse efeito enquanto é afetado por uma ideia que é adequada na mente de alguém, então essa mesma mente é causa adequada de tal efeito. Caso contrário, ou seja, se Deus for causa adequada desse efeito não enquanto tem em si apenas a mente de alguém, mas também “as Mentes de outras coisas em simultâneo”, então esse

¹⁵⁶ *Ética* III, P1.

¹⁵⁷ “Daí segue que a Mente humana é parte do intelecto infinito de Deus; e portanto, quando dizemos que a Mente humana percebe isto ou aquilo, nada outro dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado pela natureza da Mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da Mente humana, tem esta ou aquela ideia; e quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia não apenas enquanto constitui a natureza da Mente humana, mas enquanto, em simultâneo com a Mente humana, tem também a ideia de outra coisa, então dizemos que a Mente percebe a coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente.” *Ética* II, P11, Corolário.

alguém é causa inadequada, ou parcial, de tal efeito. Por conseguinte, nossa mente, “enquanto tem ideias adequadas, necessariamente age em algumas coisas” e enquanto as tem inadequadas, necessariamente padece algumas coisas.

Essa proposição introduz ordem nos movimentos da mente, os classificando em dois grupos – nossa mente age em algumas coisas e padece em outras. Essas duas manifestações mentais são igualmente necessárias, isto é, tanto o agir quanto o padecer fazem parte da essência humana. Ora, já era sabido desde a *Ética* II que a mente tem ideias adequadas e inadequadas, a novidade trazida por essa proposição é a vinculação da adequação cognitiva com a atividade e da inadequação cognitiva com a passividade.¹⁵⁸ Donde o corolário: “Daí segue que a Mente está submetida a tanto mais paixões quanto mais tem ideias inadequadas e, ao contrário, tanto mais age quanto mais tem ideias adequadas.”¹⁵⁹ O corolário também confirma que atividade e passividade não são estados absolutos capazes de excluir um ao outro, mas estão sujeitos a graus conforme um indivíduo tem ideias adequadas e inadequadas. Ademais, a relação entre adequação e inadequação, atividade e passividade, é uma relação de proporcionalidade inversa, isto é, quanto mais a mente tem ideias adequadas, tanto menos ela as tem inadequadas e vice-versa.

Outra questão importante a respeito desse corolário nos é apontada por Chaui através da análise do texto original latino. “Espinosa emprega a expressão *esse obnoxiam* para descrever a situação da mente sob a paixão: ela está submetida à paixão e fica tanto mais exposta a ela quanto mais suas ideias forem inadequadas.”¹⁶⁰ O adjetivo *obnoxius* denota uma condição de sujeição, significa estar exposto ou submetido a algo externo. *Esse obnoxiam* é estar passível de ser dominado por outro. Ora, uma paixão é um afeto do qual somos causa apenas parcial, ou seja, ele se explica não somente pela nossa natureza, mas também por causas externas a nós. Assim sendo, o uso da palavra *obnoxious* esclarece a diferença entre as definições de causa adequada e inadequada, afirma Chaui.

De fato, a causalidade adequada se refere ao que se passa em nós e fora de nós, isto é, a atividade não fecha nossa natureza sobre si mesma e sim tem a potência para abri-la ao mundo; em contrapartida, a definição da causalidade inadequada se refere

¹⁵⁸ Cf. *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, pp. 297-298.

¹⁵⁹ *Ética* III, P1, Corolário.

¹⁶⁰ *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, p. 298.

ao que se passa em nós apenas, pois nossa natureza está *obnoxia* à paixão, habitada pela potência externa, não tendo potência interna para sair de si. Isso não significa, evidentemente, que a paixão não produza efeitos externos e sim que esses efeitos dependem da operação das causas externas sobre o Corpo e a Mente, não seguindo, portanto, apenas de nossa natureza.¹⁶¹

A ressalva feita por Chaui é extremamente importante. Ainda que por definição o padecer de um indivíduo seja uma via de mão única – padecemos quando ocorre *em nós* algo de que somos causa apenas parcial – não se pode, sem recair no moralismo dos filósofos, excluir os efeitos externos de uma paixão. Mas sobre isso falaremos mais detidamente em breve.

A proposição I aperta o nó demonstrativo que vincula afetividade, realidade corpórea e realidade mental. Ora, se um afeto implica em variação na “potência de agir do corpo e da mente em simultâneo”¹⁶² e se corpo e mente são ora ativos, ora passivos (pelo postulado 1 e pela proposição 1 da *Ética III*) é preciso demonstrar que tanto atividade e passividade da mente não decorrem de causas corporais, quanto que atividade e passividade do corpo não decorrem de causas mentais. Por isso, enuncia Espinosa: “Nem o Corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a Mente pode determinar o Corpo ao movimento, ao repouso ou a alguma outra coisa (se isso existe).”¹⁶³ A demonstração da proposição é bastante clara. Recorrendo sobretudo à proposição 6 da *Ética II*, Espinosa nos mostra que os modos de qualquer atributo da substância têm como causa Deus enquanto considerado somente sob esse atributo. Em outras palavras, os modos de pensar tem por causa Deus enquanto é coisa pensante e os modos extensos têm por causa Deus enquanto é coisa extensa. Logo, “o que determina a mente a pensar é um modo de pensar” e o que determina o corpo ao movimento e ao repouso só pode ser outro corpo. Como nós vimos, há uma distinção real entre mente e corpo em Espinosa e a explicação da simultaneidade de um acontecimento na mente e no corpo passa pela ideia de expressão, isto é, não envolve relação de causalidade. Mente e corpo são uma só e a mesma coisa, expressa todavia de duas maneiras.

A concepção de que há uma relação de causalidade entre corpo e mente é o que sustenta a “distinção tradicional entre ação e paixão segundo a reversibilidade dos dois

¹⁶¹ Idem, *ibidem*.

¹⁶² Idem, *ibidem*.

¹⁶³ *Ética III*, P2.

termos de uma operação”.¹⁶⁴ Dito de outro modo, a suposição de que a causalidade rege as relações entre corpo e mente implica que se um age, o outro padece. A uma mente ativa corresponderia um corpo passivo e vice-versa. Porém, como vimos na definição dos afetos, a relação entre corpo e mente não é de antagonismo e sim de simultaneidade. Por isso Espinosa inicia o escólio que segue à proposição afirmando que, em consonância com o que fora dito no escólio da proposição 7 da *Ética II*, a ordem das coisas é uma só e a mesma, quer seja concebida sob o atributo pensamento, quer seja concebida sob o atributo extensão. E por conseguinte, a ordem das paixões e ações do corpo é simultânea à das ações e paixões da mente. Em suma, quando o corpo age, a mente age, e quando o corpo padece, a mente também padece.

Essa tese espinosana tem efeitos importantíssimos na chamada condição comum dos homens. Como nos mostra Chauí, a suposição tradicional de que há uma relação causal entre corpo e mente é condição *sine qua non* para que se sugira uma hierarquia entre os dois. Ora, como vimos no prefácio da *Ética III* a crença de que a mente possui um poder absoluto sobre os afetos e ações humanas é um erro comum dos filósofos moralistas. A crítica do prefácio é, portanto, reforçada no escólio da proposição 2, que tem como alvo central a “imagem tradicional da liberdade da vontade como ação da mente sobre o corpo.”¹⁶⁵

Esse direcionamento explícito do texto contra um certo tipo de pensamento nos remete a um aspecto da interpretação deleuziana acerca do papel dos escólios. A saber, Deleuze defende que “a *Ética* é um livro duplo”, podendo ser dividida em um livro das proposições demonstrações e corolários, e outro dos escólios.¹⁶⁶ Este “segundo livro” contém uma série de características particulares, dentre as quais nós gostaríamos de citar duas: 1º) é nos escólios que encontramos as consequências práticas das teses espinosanas;

¹⁶⁴ *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, p. 300.

¹⁶⁵ “Ora a definição espinosana do afeto invalida essa suposição ao enunciar que as afecções corporais que aumentam ou diminuem a potência de agir do corpo são simultâneas às suas ideias na mente, aumentando ou diminuindo sua potência de agir. No caso da filosofia moral, a suposição de uma causalidade entre corpo e alma introduz uma outra, qual seja, a imagem tradicional da liberdade da vontade como ação da mente sobre o corpo, condição da virtude. Desfazer essas suposições é a tarefa do escólio da segunda proposição.” Idem, *ibidem*.

¹⁶⁶ “Portanto, há como que duas *Éticas* coexistentes, uma constituída pela linha ou fluência contínua das proposições, demonstrações e corolários, a outra, descontínua, constituída pela linha quebrada ou cadeia vulcânica dos escólios. Uma, com implacável rigor, representa um tipo de terrorismo da cabeça e progride de uma proposição à outra sem se preocupar com consequências práticas, elabora suas regras sem se preocupar em identificar os casos. A outra recolhe as indignações e as alegrias do coração, manifesta a alegria prática e a luta prática contra a tristeza, e se exprime dizendo “é o caso”. Nesse sentido, a *Ética* é um livro duplo.” *Espinosa e o problema da expressão*, p. 381.

2º) eles contêm os elementos polêmicos e agressivos da obra. Essas duas características são notáveis no escólio da proposição 2 do *De Affectibus*.

Após demonstrar que a ordem das ações e paixões é a mesma no corpo e na mente, Espinosa admite crer que o percurso demonstrativo não é suficiente para convencer os homens da verdade de sua tese. Assim sendo, é necessário que se adote outro expediente para exercer essa tarefa.¹⁶⁷ As menções ao ânimo, à persuasão e à experiência indicam um caminho possível para a interpretação do escólio, a saber, como um texto de retórica. Essa via é percorrida com enorme clareza por Chaui, para quem o texto se desenvolve no chamado gênero demonstrativo, ou seja, é voltado para a distinção entre verdadeiro e falso.¹⁶⁸ Considerando a extensão e profundidade do escólio não faremos aqui uma análise detalhada do texto, traremos à baila apenas algumas questões que parecem fundamentais aos nossos propósitos nesta dissertação. De maneira geral, afirma Chaui, Espinosa nos apresenta quatro argumentos principais, cujo fio condutor é a dicotomia entre experiência vaga e experiência ensinante [*docens*]. Com efeito, inicia Espinosa, “ninguém até aqui determinou o que o corpo pode, isto é, a ninguém até aqui a experiência ensinou [*experientia docuit*] o que o corpo pode fazer só pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea, e o que não pode fazer senão determinado pela mente.” De início, portanto, a experiência nada ensina, ou seja, trata-se de uma experiência vaga. O motivo da inexistência de tal ensinamento empírico é que “até aqui ninguém conheceu a estrutura do corpo [*corporis fabricam*] tão acuradamente que pudesse explicar todas as suas funções”. O conhecimento do que pode um corpo fazer só pelas leis da sua natureza depende do conhecimento da estrutura corporal.¹⁶⁹

Contudo, se a experiência não ensinou a ninguém o que pode um corpo, ela certamente nos forneceu exemplos de situações que provam o quanto um corpo pode nos surpreender. Espinosa fala nos animais, que fazem “muitas coisas que de longe superam a sagacidade humana”, e nos sonâmbulos, “que fazem muitíssimas coisas que não

¹⁶⁷ “Ora, embora estas coisas se deem de tal maneira que não resta nenhuma razão de duvidar, contudo não creio, se não comprovar pela experiência, que eu possa induzir os homens a sopesá-las de ânimo imparcial, tão persuadidos estão de que o Corpo se move ou repousa pelo só comando da Mente e faz muitíssimas coisas que dependem da só vontade da Mente e da arte de excogitar.” *Ética* III, P2, Escólio.

¹⁶⁸ Cf. *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, pp. 300-314.

¹⁶⁹ Deleuze chega a dizer que as questões “qual é a estrutura (fabrica) de um corpo?” e “Que pode um corpo?” são equivalentes (*Espinosa e o problema da expressão*, p. 240). Não aprofundaremos o debate acerca da questão do que pode um corpo, mas julgamos ser importante deixar claro que a interpretação de Chaui a esse respeito é explicitamente divergente da proposta por Deleuze. Cf. *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, p. 305, nota de rodapé 17.

ousariam fazer na vigília”.¹⁷⁰ Além disso, aos que afirmam que a mente move o corpo, o filósofo contra-argumenta que jamais alguém demonstrou por quais meios e em que medida isso ocorreria. Portanto, quem afirma o império da mente sobre o corpo apenas confessa, “por belas palavras”, que ignora a causa de uma determinada ação “sem admirar-se disso”.

Em seguida Espinosa dá início ao segundo argumento, onde a polêmica cresce com o aparecimento de “um interlocutor hostil e teimoso”¹⁷¹. Esse interlocutor se opõe ao que foi dito até então ao defender que é irrelevante saber ou não de que maneira a mente move o corpo, porquanto experimentamos que se a mente fosse inapta a excogitar, o corpo seria imóvel. Ademais, experimentamos também, afirma o interlocutor, que tanto nossa fala quanto nosso silêncio estão sob poder da mente, isto é, dependem do só decreto da mente. Aos interlocutores indiferentes à ignorância, Espinosa opõe a experiência: da mesma maneira que dizem experimentar que a uma mente não pensante corresponde um corpo inerte, é possível afirmar o contrário, a saber, que quando o corpo é inerte, a mente é inapta a pensar – o exemplo utilizado é o do sono, demonstrando que quando um corpo repousa a mente adormece junto. Além disso, afirma o filósofo, experimentamos também que “a Mente não é sempre igualmente apta a pensar sobre o mesmo objeto; porém conforme o Corpo é mais apto para que nele se excute a imagem deste ou daquele objeto, assim a Mente será mais apta a contemplar um ou outro.”¹⁷² A experiência, portanto, não mostra o império da mente sobre o corpo, o que ela mostra realmente é a simultaneidade entre os dois. A mente passa de um objeto ao outro conforme o corpo passa de uma afecção a outra.

A objeção se volta então à arte e às construções, pois para o interlocutor não se poderia deduzir a causa dos edifícios e das pinturas a partir das “leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea”. Ou seja, não fosse determinado pela mente, o corpo jamais conseguiria executar tais tarefas. Espinosa então retoma seu primeiro argumento e afirma que ninguém sabe o que pode um corpo. Contudo, nessa altura do texto é feito um acréscimo importante. O autor do escólio utiliza a complexidade da estrutura do corpo humano, que em muito supera a arte humana, para demonstrar novamente os limites do saber empírico. E, por fim, o argumento sofre uma mudança de nível, passando do

¹⁷⁰ *Ética* III, P2, Escólio.

¹⁷¹ *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, p. 305.

¹⁷² *Ética* III, P2, Escólio.

conhecimento através da experiência para as determinações ontológicas da natureza quando Espinosa diz “que da natureza considerada sob qualquer atributo seguem infinitas coisas.”¹⁷³

Após enfatizar a simultaneidade do corpo e da mente e defender, através da experiência e da ontologia, que a relação entre os dois modos finitos não é de causalidade, Espinosa despende seus argumentos contra o principal alvo do escólio: a imagem da liberdade enquanto vontade livre. Como vimos anteriormente, a concepção de que corpo e mente podem agir um sobre o outro abre caminho para a hierarquização entre os dois. Aos que imaginam a liberdade “como *imperium*, portanto, como poder incondicionado de mando”, é oposto novamente o ensino da experiência.¹⁷⁴ Retoma-se o argumento do interlocutor de que a mente teria poder para controlar a fala e o silêncio. Com efeito, afirma o filósofo, seria melhor para todos se as coisas assim ocorressem, mas há um sem-número de exemplos que nos provam exatamente o contrário, a saber, “que os homens nada têm menos em seu poder do que a língua, e que nada podem menos do que moderar seus apetites”.¹⁷⁵ Tendo em vista esse ensinamento empírico, a maioria das pessoas crê [*plerique credant*] então que fazemos livremente apenas o que apeteçemos de leve, pois nesses casos o apetite pode ser apaziguado pela memória de outra coisa. Por outro lado, aquilo que “apeteçemos com um grande afeto” não poderia ser acalmado pela memória e, portanto, não poderíamos fazê-lo livremente. “Curioso *imperium*, visto que só se exerce

¹⁷³ Chauí faz uma análise interessante desse acréscimo ao primeiro argumento utilizado por Espinosa. Segundo ela “se por meio da experiência não sabemos tudo o que pode o corpo, pois ela não ensina quais são as leis de sua natureza, isso não significa que ele não possa fabricar outros corpos, como edifícios e pinturas, pois ‘da natureza considerada sob qualquer atributo seguem infinitas coisas’. Enquanto nas argumentações anteriores Espinosa limitou-se a contrapor a experiência vaga, que nada ensina, à experiência ensinante, que contradiz a primeira, agora o argumento realiza uma mudança de nível, provocada pelos próprios interlocutores, quando pretenderam oferecer uma dedução racional do império da mente sobre o corpo: a experiência, mesmo a ensinante, nos deixa imersos na imaginação, isto é, enquanto experiência, ela não tem como nos ensinar o que pode a potência infinita de um atributo da substância e, portanto, no caso do corpo, o que pode a extensão infinita. A experiência não tem como alcançar a determinação ontológica das operações corporais e, portanto, do saber empírico não podem partir deduções racionais sobre a potência corporal, de maneira que ao tentar fazê-lo desemboca-se na imagem da impotência corporal, uma vez que todas as obras de arte são postas como efeito da ação da mente sobre a incapacidade do corpo de agir por si mesmo (sem que se compreenda como escreveu certa vez Merleau-Ponty, que ‘o pintor traz seu corpo [...] com efeito, não vemos como um espírito poderia pintar’).” *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, pp. 307-308.

¹⁷⁴ Idem, *ibidem*, pp. 308-309.

¹⁷⁵ *Ética* III, P2, Escólio.

sobre aquilo que é fracamente apetecido e jamais sobre o que ‘apetecemos com um grande afeto’!¹⁷⁶

O ensinamento da experiência, portanto, é de que nem sempre fazemos aquilo que queremos, ou que “conscientemente desejaríamos fazer”, mas somos frequentemente defrontados com afetos contrários que nos conduzem “à nossa revelia”.¹⁷⁷ Nas palavras de Ovídio, retomadas por Espinosa, são inúmeros os exemplos em que “vemos o melhor e seguimos o pior”.¹⁷⁸ Essa experiência, à qual Espinosa acrescenta a ideia de arrependimento, serve de contrapeso à crença daqueles que imaginam a liberdade como *imperium* da vontade. Não fosse ela “nada os impediria de crer que tudo fazemos livremente.”

Nessa altura do escólio Espinosa nos fornece vários exemplos de quem opera com tal crença na liberdade da vontade. As escolhas feitas pelo autor demonstram que a confusão entre o chamado “livre decreto da Mente” e um ímpeto incontrolável é própria daqueles nos quais a mente não tem domínio algum sobre si e sobre seu corpo.¹⁷⁹ “Espinosa equipara, portanto, os interlocutores teimosos com as crianças e os incontinentes arrependidos” para enfim chegar àquilo que é o ponto nevrálgico do escólio¹⁸⁰

¹⁷⁶ O uso do verbo crer [*credo*] é fundamental nessa altura do argumento. Anteriormente o interlocutor dizia experimentar o domínio da mente sobre o corpo, mas uma vez que a própria experiência o desmente, o interlocutor ‘teimoso’ acha seu refúgio na crença, como nos mostra Chauí. “De fato, uma vez que se imagina que a mente tem o poder de livremente escolher falar ou calar e uma vez que isso é desmentido pela experiência, a conciliação entre o imaginar (a liberdade como império) e o experimentar (a impossibilidade de domínio) se faz por meio da crença.” Cf. *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, p. 309.

¹⁷⁷ O recurso à ideia de desejo consciente para demonstrar que por vezes somos conduzidos a fazer coisas por causas que nos passam despercebidas é utilizado por Macherey. Esse recurso reforça sua interpretação da relação entre consciência e *conatus* sobre a qual falamos no segundo capítulo desta dissertação (cf. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*, p. 64.). Além disso, a utilização dessas palavras nos traz à memória imediatamente a passagem do *Tratado Político* em que Espinosa afirma que o direito de natureza do homem não pode ser determinado apenas pela razão, pois “os homens são conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão” (TP, 2, §5). Dessa maneira vemos, cada vez mais, quais são as variáveis em jogo quando falamos da condição comum dos homens na qual se funda a política espinosana.

¹⁷⁸ *Ética* III, P2, Escólio.

¹⁷⁹ “Assim o bebê crê apeteer livremente o leite, o menino irritado, querer vingança, e o medroso, a fuga. Por sua vez, o embriagado crê que fala por livre decreto da mente aquilo que depois de sóbrio preferiria ter calado; assim o delirante, a tagarela, o menino e muitos outros de mesma farinha creem que falam por livre decreto da mente, quando na verdade não podem conter o ímpeto que têm de falar [...]” *Ética* III, P2, Escólio.

¹⁸⁰ *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, p. 310.

A própria experiência, não menos claramente do que a razão, ensina que os homens creem-se livres só por causa disto: são cômnicos de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados; e, além disso, ensina que os decretos da Mente não são nada outro que os próprios apetites, os quais, por isso, são variáveis de acordo com a variável disposição do Corpo. Pois cada um modera tudo por seu afeto, e aqueles que se defrontam com afetos contrários não sabem o que querem, ao passo que os que não lidam com nenhum são impelidos para um lado ou outro pelo menor impulso. Sem dúvida, isso mostra com clareza que tanto o decreto da Mente quanto o apetite e a determinação do Corpo são simultâneos por natureza, ou melhor, são uma só e a mesma coisa que, quando considerada sob o atributo Pensamento e por ele explicada, denominamos decreto e, quando considerada sob o atributo Extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso, chamamos determinação; o que será patente de maneira ainda mais clara a partir do que se vai dizer.¹⁸¹

Há, no início dessa passagem, um claro diálogo com o que foi dito no apêndice da *Ética* I. Nesse texto, ao denunciar o preconceito finalista, Espinosa alegou que aquele não era o lugar para deduzi-lo da natureza da mente humana. Seria suficiente partir de um pressuposto “admitido por todos”, a saber, “que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo cômnicos disso.” Donde segue que os homens se creem livres por terem consciência de suas volições e apetites e “nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, pois delas são ignorantes”.¹⁸² Ora, na *Ética* III, sobretudo no escólio da proposição 2, Espinosa explora exatamente a natureza da mente humana. *Experientia docens* e razão se opõem à crença do interlocutor teimoso e demonstram a falsidade da tese da vontade livre.¹⁸³ Os decretos da mente não são nada além dos próprios apetites humanos, os quais variam conforme varia o corpo. A afetividade é o elemento determinante do apetite e, por conseguinte, do desejo, visto que os dois são a mesma coisa. Ora, como a disposição do corpo é variável¹⁸⁴, o homem está sujeito a uma multiplicidade de afetos, os quais podem ser contrários entre si. E como cada um modera tudo por seu afeto, então aquele que possui afetos contrários sofre uma oscilação no querer que cessa somente quando um dos

¹⁸¹ *Ética* III, P2, Escólio.

¹⁸² *Ética* I, Apêndice.

¹⁸³ Como nos mostra Chauí, antes do escólio da proposição 2 do *De Affectibus*, Espinosa explorou examinou a imagem da liberdade humana em outros dois momentos: no apêndice da *Ética* I e nas proposições 48 e 49 da *Ética* II.

¹⁸⁴ Pelos postulados I e II da *Ética* III.

afetos é suprimido pelo outro.¹⁸⁵ De maneira diferente, os que não lidam com nenhum afeto não possuem nenhuma viga de sustentação, nada que possa ser considerado uma força contrária, ou de resistência, e portanto são arrastados de um lado para o outro pelo menor impulso.

Essa identidade entre apetite, ou determinação, do corpo e decreto da mente, afirma Espinosa, “será patente de maneira ainda mais clara a partir do que se vai dizer”. Ora, neste trabalho fizemos o caminho inverso do filósofo. Em vez de prosseguir na via ascendente da síntese, iniciamos pelo campo político e fizemos uma digressão que passou antes pelo desejo e chegou posteriormente à realidade afetiva que o determina. Assim sendo, já abordamos, em certa medida, “o que se vai dizer”. O que esclarece o escólio é, com efeito, a teoria do *conatus-cupiditas*. Mas antes de retornarmos a esse tema, agora munidos de um arcabouço conceitual mais sólido, vamos finalizar brevemente o que precede a dedução do *conatus*.

Espinosa encerra o escólio com mais dois argumentos contra a ideia de livre decreto da mente. O primeiro deles diz respeito à memória, a saber, nada podemos fazer se não o recordarmos – “não podemos falar uma palavra se não a recordarmos”. Por conseguinte, acredita-se estar no poder da mente falar e calar apenas sobre aquilo de que nos recordamos. Entretanto, o argumento seguinte mostra que em sonho acreditamos fazer ou deixar de fazer diversas coisas pelo mesmo decreto da mente que ocorre na vigília. Mas se falamos em sonho, não falamos de verdade, e se falamos é por causa do corpo e não de um livre decreto da mente. Além disso, sonhamos fazer diversas coisas que não ousamos fazer na vigília. Ora, esses dois argumentos mostram, segundo o filósofo, que o decreto da mente tido como livre “não se distingue da imaginação, ou seja, da memória, e não é nada além daquela afirmação que a ideia, enquanto ideia, necessariamente envolve.” Sendo assim, os chamados decretos se dão na mente com a mesma necessidade “que as ideias das coisas existentes em ato” e quem crê falar ou silenciar pelo livre decreto da mente “sonha de olhos abertos”.

Por fim, a terceira proposição completa a demonstração da origem da passividade e da atividade. “As ações da Mente se originam apenas das ideias adequadas; já as paixões dependem apenas das inadequadas.”¹⁸⁶ “Apenas” [*solis*] indica que não há outra origem

¹⁸⁵ Pelo que nos mostra *Ética* III, P5.

¹⁸⁶ *Ética* III, P3.

para as ações além das ideias adequadas, bem como não há outra origem para as paixões que não as ideias inadequadas. A mente, enquanto ideia do corpo existente em ato, é uma ideia complexa, i.e., composta de muitas outras ideias. Algumas dessas ideias são adequadas e outras inadequadas¹⁸⁷, ou seja, “tudo que segue da natureza da Mente, e de que a Mente é a causa próxima pela qual deve ser entendido, deve seguir necessariamente de uma ideia adequada ou inadequada.” Ora, na medida em que a mente produz ideias adequadas, ela age. E do contrário, na medida em que nela se formam ideias inadequadas que não podem ser explicadas apenas por sua natureza, ela padece.¹⁸⁸

À proposição sucede um escólio onde Espinosa demonstra que a despeito do fato que ação e paixão seguem ambas necessariamente da natureza da mente, isso se dá de maneiras diferentes. “As paixões não são referidas à Mente senão enquanto tem algo que envolve negação, ou seja, enquanto considerada como parte da natureza”. O ser finito está invariavelmente sujeito a paixões, pois ser parte é envolver algum tipo de negação. E como nos mostra Chauí, com base na carta 21 a Blijenbergh, “a negação consiste em negar a alguma coisa aquilo que não pertence à sua essência”. A negação não diz respeito a algo interno a uma essência, mas sim ao que lhe é externo, ao que “não lhe pertence de fato e de direito.”¹⁸⁹ Ora, como nos mostra o *De Deo*, uma coisa finita em seu gênero é aquela que pode ser delimitada por outra coisa de mesma natureza – um corpo pode ser delimitado por um corpo, assim como um pensamento por outro pensamento, mas nunca um pensamento pode delimitar um corpo, ou vice-versa.¹⁹⁰ Vemos assim que a coisa finita em seu gênero possui, por definição, um limite externo que a determina, ou seja, ela envolve negação.

Para demonstrar o sentido preciso da ideia de “envolver negação”, Chauí articula os conceitos de coisa singular¹⁹¹, causa adequada e causa inadequada ao que diz Espinosa na carta 32 a Oldenburg¹⁹². Dentre outras coisas, na carta o filósofo explica ao seu colega da Royal Society as duas maneiras pelas quais cabe entender a ideia de parte: 1º) a parte

¹⁸⁷ De acordo, respectivamente, com *Ética* II, P38, Corol. e *Ética* II, P29, Corol.

¹⁸⁸ Essa dicotomia entre a produção interna de ideias adequadas e a formação de ideias inadequadas no indivíduo, cuja explicação comporta uma causa externa, é bem explicada por Chauí através do par “estar internamente disposto” e “estar externamente determinado”. Cf. *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, p. 314.

¹⁸⁹ Idem, ibidem, p. 316.

¹⁹⁰ *Ética* I, D2.

¹⁹¹ *Ética* II, D7.

¹⁹² In: Coleção Os Pensadores, 1983.

como parte; 2º) a parte como todo.¹⁹³ Uma parte tomada como parte, defende Chauí, depende de outras partes para se conservar, não podendo fazê-lo sozinha. Já uma parte tomada como todo “é apta a autodeterminar suas operações e a coexistir com outras sem ser por elas determinada”. Desta forma, tal como mostra o exemplo do sangue, pode se dizer que a parte tomada como um todo coincide com a definição de coisa singular enquanto concordância de indivíduos para a produção de um efeito. Acrescente-se a isso os dois tipos de causalidade expressos no início da *Ética* III – é causa inadequada, ou parcial, aquela cujo efeito produzido não depende apenas de sua natureza, mas também de causas externas; e é causa adequada aquela cujo efeito segue somente de sua natureza – e torna-se claro, como mostra Chauí, o que significa dizer que a mente é passiva somente quando “tem algo que envolve negação”.

Dessa maneira, compreendemos por que Espinosa escreve que a mente é passiva somente “enquanto tem algo que envolve negação”, em lugar de escrever que a mente é passiva porque envolveria negação. O “algo que envolve negação” e por isso determina a passividade é a dependência da parte da Natureza daquilo que não é ela mesma, isto é, daquilo que não pertence à sua essência e que, do exterior, a delimita e determina. Por isso mesmo, a paixão é experimentada como carência e privação, como experiência de uma falta que só pode ser suprida e suprimida pelo exterior. Eis por que dissemos anteriormente que, como *modo singular*, a mente internamente disposta é necessariamente uma potência de agir e, como *coisa finita* externamente determinada, tem essa potência diminuída porque está necessariamente submetida à paixão como as demais coisas naturais. O modo humano, por sua potência, é naturalmente ativo e, por sua finitude, naturalmente passivo. A finitude, isto é, o envolver negação, determina o núcleo da experiência passional como dependência e carência.¹⁹⁴

¹⁹³ “Por vínculo (*cohaerentia*) entre as partes entendo apenas aquilo que faz com que as leis ou a natureza de cada uma das partes se ajustem (*accommodant*) às leis ou à natureza de cada uma das outras, de tal modo que não haja entre elas a menor contradição (*contrariantur*). Acerca do todo e das partes, considero as coisas como partes de um certo todo enquanto a natureza de cada uma delas se ajusta, na medida do possível, à das outras, de maneira a se conformarem (*consentiant*) umas às outras. Mas enquanto essas coisas são discrepantes entre si, cada uma delas forma uma idéia distinta em nossa mente, e devem, então, ser consideradas cada uma como um todo e não como uma parte. Por exemplo, enquanto o movimento das partículas de linfa, de quilo, etc., se ajusta reciprocamente em razão de sua grandeza e figura, de sorte que se conformam entre si de maneira completa e constituem um só líquido, a linfa, o quilo, etc., serão considerados como parte de um mesmo todo, o sangue. Mas, enquanto concebemos as partículas linfáticas diferindo das de quilo em razão da figura e do movimento, consideramo-las como um todo e não como uma parte.” Carta 32 a Oldenburg.

¹⁹⁴ *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, p. 317.

Uma vez compreendida a gênese e os parâmetros da afetividade humana, o escólio nos conduz ao tema dos afetos propriamente ditos. Pois, se como vimos, está descartada a vontade livre e tudo que os homens fazem tem por causa eficiente o desejo enquanto essência do homem determinada por uma afecção qualquer, então devemos especificar de quais tipos são os afetos humanos para que possamos delimitar de maneira precisa, e conceitualmente sólida, os traços distintivos das paixões, sobretudo aquelas que se mostrarão diretamente más ao homem, a saber, as tristes.

Excluída a vontade livre, demonstrado o que nos compele a fazer (agir) e definidos os conceitos de *conatus* e *cupiditas*, Espinosa passa à demonstração detalhada dos componentes da vida afetiva dos homens – com ênfase na dedução das paixões e na dinâmica passional dos indivíduos; à atividade são dedicadas apenas as duas últimas proposições da *Ética* III. O procedimento é, como prometido no prefácio, geométrico e a dedução demonstra a cientificidade pretendida através da ligação entre a vida afetiva e a imaginação, tal qual mencionamos. As paixões, parcelas da vida afetiva, estão portanto definidas: elas são os afetos dos quais somos causa parcial, ou inadequada (pela definição 3); e são referidas à mente enquanto tem algo que envolve negação, isto é, são propriedades do que é parte da natureza e não pode ser percebido clara e distintamente por si só, sem as outras partes da natureza (pelo escólio da proposição 3).¹⁹⁵ Ademais, como bem mostrou Chauí, a paixão se refere ao que se passa em nós, pois sob as paixões somos externamente determinados e nossa natureza não tem potência interna para sair de si.

Contudo, ainda que o *páthos* diga mais a respeito da constituição de quem é afetado, do que daquilo que o afeta, ele implica a existência do outro. Em outras palavras, a paixão expõe a existência do indivíduo na relação com o que lhe é, de certa maneira, externo. Tal relação afetiva sob o signo do *páthos* pode favorecer ou coibir a potência de agir do homem. Ora, considerando que entre corpo e mente há uma relação de correspondência direta – não inversa – então se formos afetados por algo que aumenta a potência de agir do nosso corpo, a ideia dessa mesma coisa aumentará a potência de pensar de nossa mente. Da mesma maneira, se formos afetados por algo que diminui a

¹⁹⁵ Contudo, como demonstra Chauí, a condição de parte não é causa, por si só, da passividade. A paixão tem por causa o “encontrar-se inteiramente determinada pela potência das outras partes ou causas exteriores.” *Política em Espinosa*, p. 212.

potência de agir de nosso corpo, a potência de pensar de nossa mente será também diminuída. Eis o que demonstra a undécima proposição do *De Affectibus*.¹⁹⁶

Com isso Espinosa pode enfim verbalizar a tríade fundamental da vida afetiva. Para além do desejo, também reconhecido por Espinosa como um afeto, há apenas outros dois que se encaixam na categoria de afetos primários: alegria e tristeza. Todos os outros afetos, afirma o filósofo, podem ser deduzidos desses três.

Vimos, assim, que a Mente pode padecer grandes mudanças e passar seja a uma perfeição maior, seja a uma menor, e certamente estas paixões nos explicam os afetos de Alegria e Tristeza. Assim, por Alegria, entenderei na sequência a paixão pela qual a Mente passa a uma maior perfeição. Por Tristeza, a paixão pela qual ela passa a uma menor perfeição.¹⁹⁷

Alegria e tristeza são designadas como paixões da mente, cuja potência pode variar em dois sentidos. A passagem a uma maior perfeição significa que potência da mente é aumentada, ao passo que a passagem a uma menor perfeição manifesta uma diminuição de potência. Perfeição e potência são, nesse contexto, o mesmo.¹⁹⁸ Eis o porquê de alegria e tristeza serem ditas afetos primários, pois elas dão nome aos dois únicos sentidos possíveis da variação de potência da mente: o acréscimo e o decréscimo. Isso esclarece também o motivo pelo qual as paixões da mente são apresentadas por Espinosa em pares opostos – amor e ódio, medo e esperança, admiração e desprezo etc. – em consonância com o afeto primário do qual cada uma deriva. Além disso, é importante notar que Espinosa não equipara a alegria à própria perfeição, nem a tristeza a uma perfeição menor. A noção central para a caracterização desses afetos é a de

¹⁹⁶ “O que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso Corpo, a ideia desta mesma coisa aumente ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa Mente.” *Ética* III, P11.

¹⁹⁷ “Ademais, o que seja o Desejo, expliquei no Escólio da Proposição 9 desta parte, e não reconheço nenhum outro afeto primário além destes três, pois mostrarei na sequência que os restantes se originam deles.” *Ética* III, P11, Escólio.

¹⁹⁸ Há ainda outro elemento na noção de perfeição que precisa ser bem compreendido. Como nos mostra Chauí, para Espinosa perfeição e realidade são o mesmo e, portanto, toda essência singular é perfeita. “Entretanto, tomada nela mesma, uma essência singular varia quanto ao acabamento ou à completude de sua realidade e essa variação é aqui indicada com a noção de passagem [...] Não há, pois, passagem de uma perfeição a uma outra (maior ou menor) e sim aumento ou diminuição *da* perfeição, isto é, da realidade de uma essência, de maneira que a mudança quantitativa (aumento ou diminuição) é também qualitativa. A noção de passagem indica ainda que a essência de uma coisa singular passa por mudanças – há mudanças na essência dela –, porém ela não se transforma em outra – não há mudança de essência” *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, p. 327.

passagem [*transitio*], como explica o filósofo nas *Definições dos afetos*.¹⁹⁹ E sendo esses os afetos primários dos quais todos os outros serão deduzidos é possível dizer, como faz Santiago, que a vida afetiva como um todo se dá sob o signo da *transitio*. “Quer dizer, em nossa vida afetiva tudo é questão de graus, proporções e correlações, aumentos e diminuições; ela desconhece estados, ou não os conhece senão anormalmente, patologicamente. A transição constitui o fundo de nosso ser.”²⁰⁰ Sendo assim, podemos enfim definir o que são paixões alegres e tristes: chamamos paixão alegre a um afeto que fortalece nossa potência, mas do qual somos apenas causa parcial; e chamamos paixão triste a um afeto despotencializador do qual somos apenas causa parcial.

Dissemos, porém, que a vida afetiva é composta fundamentalmente por uma tríade. Afora alegria e tristeza, o desejo também é considerado por Espinosa um afeto primário. Macherey chega a dizer que “ele é mesmo, de certa maneira, o afeto por excelência.”²⁰¹ Contudo, como pudemos notar pelo escólio recém visto e pela primeira das *Definições dos Afetos*, é perceptível ao leitor que o conceito de *cupiditas* possui maior amplitude do que os de alegria e tristeza. Enquanto esses são *transitiones* de potência, aquele é o próprio *conatus*, ou essência, ou mesmo potência do homem – uma vez que a essência é um grau de potência –, enquanto determinado a fazer algo por uma dada afecção sua qualquer. “Esse lugar ocupado pelo desejo explicará por que há desejos alegres e desejos tristes, isto é, que o aumento ou a diminuição da potência de uma essência singular é inseparável do desejar.”²⁰²

A cada novo passo dado por Espinosa na *Ética* III nós percebemos mais claramente o cumprimento dos desígnios descritos no prefácio – assim como a crítica

¹⁹⁹ “Digo passagem. Pois a Alegria não é a própria perfeição. Com efeito, se o homem nascesse com a perfeição à qual passa, ele a possuiria sem o afeto de Alegria; o que se revela mais claramente a partir do afeto de Tristeza, que lhe é contrário. Pois ninguém pode negar que a Tristeza consiste na passagem a uma menor perfeição, e não na própria perfeição menor, visto que o homem, enquanto participa de alguma perfeição, não pode entristecer-se. E também não podemos dizer que a Tristeza consiste na privação de uma maior perfeição; pois a privação nada é, ao passo que o afeto de Tristeza é um ato, que por isso não pode ser nenhum outro senão o ato de passar a uma menor perfeição, isto é, o ato pelo qual a potência de agir do homem é diminuída ou coibida.” Explicação que segue às definições 2 e 3 da seção *Definições dos Afetos*, *Ética* III.

²⁰⁰ Espinosa descreve a tristeza nas *Definições dos Afetos* como *actus transeundi*, de maneira análoga, Santiago propõe a própria concepção do nosso ser como um *esse transiendi*. “Invariavelmente posto no meio, sempre entre dois pontos. E não poderia ser diferente, uma vez que se radica todo ele no *conatus* e em *acta transiendi*; uma vez que é *desejo*. Nosso ser, nossa essência é esse complexo que reúne ‘todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com a sua variável constituição.’” *Entre Servidão e Liberdade*, p. 17.

²⁰¹ *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*, p. 113.

²⁰² *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, p. 330.

presente no primeiro capítulo do *Tratado Político*. A vida afetiva, e por conseguinte a passividade, é deduzida geometricamente da natureza do homem. As paixões não são vícios, mas propriedades necessárias dos seres finitos, como é o caso do homem. “A passividade, isto é, o poderio de forças externas sobre nós, é natural e originária.”²⁰³ O procedimento geométrico prossegue de maneira intensa após a demonstração dos afetos primários com a dedução de uma dinâmica afetiva extremamente complexa.

As definições dos três afetos primários – desejo, alegria e tristeza – indicam que a gênese das paixões decorre do cruzamento de duas causalidades eficientes – a causalidade interna do *conatus* e a causalidade externa ou operação das coisas exteriores – e do entrecruzamento dos três afetos primários de maneira que a definição de cada paixão deverá explicitar em que condições e como se dão aquele cruzamento causal e esse entrecruzamento afetivo, Espinosa demonstrando para isso as operações imaginativas realizadas pela mente.²⁰⁴

Com efeito, a imaginação é o fio com o qual Espinosa costura todo o tecido passional dos homens. E essa costura é, de fato, tendencial: ela tende à conservação, visto que a essência do homem é *conatus*. Sendo assim, a “Mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do Corpo.”²⁰⁵ Esse esforço da mente para favorecer a potência se manifesta também no sentido da exclusão do que lhe é prejudicial.²⁰⁶ Por sua vez, tal propensão excludente se efetiva através de um mecanismo específico: o recurso à memória do que exclui aquilo que diminui nossa potência. Orientada pela afirmação da potência, a mente, quando se vê confrontada com a imaginação de algo *despotencializador*, isto é, causador de tristeza, busca maneiras de excluir a existência dessas imagens – veremos, no próximo capítulo, como essa estratégia da mente tem consequências políticas fundamentais. “Daí segue que a Mente tem aversão a imaginar coisas que diminuem ou coíbem a potência dela e do Corpo.”²⁰⁷ A imaginação, como dissemos, tem papel central na dedução das paixões, por isso é importante ter sempre em mente que imaginar, como afirma Espinosa na *Ética II*, é conhecer através de

²⁰³ *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, p. 88. Acerca disso, vale lembrar o que Espinosa fala sobre o corpo do bebê na *Ética V*, P39, Escólio. A saber, o bebê tem um corpo “apto a pouquíssimas coisas e é maximamente dependente de causas externas.” Reforçando assim que a passividade é natural e originária no homem.

²⁰⁴ *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, p. 330.

²⁰⁵ *Ética III*, P12.

²⁰⁶ “Quando a Mente imagina coisas que diminuem ou coíbem a potência de agir do Corpo, esforça-se, o quanto pode, para recordar coisas que excluem a existência daquelas.” *Ética III*, P13.

²⁰⁷ *Ética III*, P13, Corolário.

imagens de singulares que nos são representadas pelos sentidos. Ora, considerando que a gênese das paixões decorre do cruzamento da causalidade interna do *conatus* e da operação das coisas exteriores – que nos afetam de diversas maneiras e das quais retemos impressões e imagens – e que a própria teoria do *conatus* já comporta abertura ao que é externo ao indivíduo²⁰⁸, então podemos ver que de início já está posta a relação entre afetividade e política. Tendo isso em vista, não é de surpreender que o primeiro par de paixões a ser deduzido por Espinosa surge a partir da relação entre as paixões primárias e a ideia de uma causa externa, i.e., de um outro que é tido por fonte da variação de potência do indivíduo. “A saber, o Amor é nada outro que a Alegria conjuntamente à ideia de causa externa, e o Ódio é nada outro que a Tristeza conjuntamente à ideia de causa externa.”²⁰⁹

Amor e ódio trazem um novo componente que se adiciona aos afetos primários, componente inegavelmente político, ou ao menos social: a ideia de uma causa externa à qual atribuímos nosso aumento ou diminuição de potência. No entanto, ainda que a ideia de causa externa tenha sido inserida apenas agora, vimos que as coisas externas estão presentes na teoria da afetividade desde seu início. A *Ética* III demonstra, de ponta a ponta, a impossibilidade de pensar o homem de maneira atômica, isto é, independente das outras partes da natureza, como *imperium in imperio*. É a clareza acerca dessa determinação natural do espinosismo, associada à complexidade da dinâmica afetiva construída no *De Affectibus*, que leva Negri a dizer que “se alguém quisesse construir uma sociologia linear do *conatus* no cerne de um horizonte individualista, ela se manifestaria como uma sociologia de bêbado.” A filosofia espinosana recusa o individualismo típico da modernidade e a “sociologia linear” que tem como fundamento uma definição estática do *conatus*.²¹⁰

Isso posto, poderíamos dizer que enfim retomamos o fio da reflexão política ao associar as paixões primárias a um objeto externo. Entretanto, não seria desarrazoado dizer que esse fio nunca foi abandonado e que o *De Affectibus* é um texto que flerta o

²⁰⁸ “por isso, a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, ou sozinha ou com outras, ela faz [age] ou esforça-se para fazer algo, isto é (pela Prop. 6 desta parte), a potência, ou seja, o esforço pelo qual se esforça para perseverar em seu ser, não é nada além da essência dada da coisa, ou seja, sua essência atual.” (Grifo nosso) *Ética* III, P7.

²⁰⁹ *Ética* III, P13, Escólio.

²¹⁰ *Espinosa Subversivo*, pp. 202-203. Para melhor compreender as diferenças entre o *conatus* hobbesiano, marcado por certo estatismo associado sobretudo ao princípio de inércia, e o *conatus* espinosano, cujo traço dinâmico se funda nas noções de intensidade e força, cf. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, Cap. 1.

tempo todo com a dimensão política. Desde as definições e postulados nos deparamos com conceitos que subsidiam a reflexão política; e na própria dedução do *conatus* pudemos notar uma abertura à relação com o outro. A associação de um objeto externo aos afetos primários apenas torna o horizonte mais nítido. E essa aproximação entre ontologia e política se intensifica cada vez mais conforme Espinosa avança na dedução das paixões da *Ética* III. É possível notar diversos mecanismos a partir dos quais Espinosa constrói a complexa dinâmica afetiva humana e que possuem implicações diretamente políticas – e.g. vínculos com base na semelhança, procedimentos associativos, relações temporais, processos miméticos, confrontos entre paixões contrárias etc. Em razão disso tudo, nos colocamos de acordo com Balibar quando este diz que a antropologia espinosista tem uma significação imediatamente política.²¹¹

Recuperado o tema inicial, na sequência deste trabalho procuraremos expandir a reflexão acerca da dinâmica afetiva dos homens já em contexto político. Exploraremos outros afetos secundários e daremos ênfase sobretudo, mas não somente, às paixões tristes. Pois, como veremos, esse tipo de paixão tem um papel central para a compreensão de como uma condição humana fundamentalmente positiva, o *conatus-cupiditas* que sempre busca a conservação do ser, pode vir a produzir e reproduzir manifestações políticas e relações sociais pautadas pela dominação e regidas pela heteronomia. Em suma, tentaremos expor alguns dos caminhos que conduzem – e dos laços que ligam – o desejo à servidão.

²¹¹ Spinoza et la politique, p. 91.

V. Medo, superstição e o paradoxo do desejo.

Retomemos o problema tal qual apresentado no primeiro capítulo. Logo de início vimos, a partir do *Tratado Político*, que a política deve ser deduzida não da razão dos homens, mas de sua condição comum. Através da análise do pensamento espinosano, e com a ajuda de intérpretes, pudemos demonstrar que essa condição comum dos homens é o chamado *conatus-cupiditas*. Tal constatação nos enviou de imediato ao estudo da *Ética* III, onde o filósofo holandês define esses conceitos. Feita a exposição das noções que compõem a condição comum dos homens nos deparamos com algumas críticas endereçadas à interpretação negriana da ontologia política de Espinosa. E desse encontro surgiu um objeto de investigação. Como indicaram Visentin e Santiago, cada um à sua maneira, o intérprete italiano enfatiza sobretudo o tema da liberdade – ou os processos de liberação – e deixa de evidenciar os temas mais ligados à servidão, bem como os traços de negatividade constitutivos da condição comum dos homens. Santiago afirmou que o homem espinosano é atravessado por tensões que a análise negriana aparentemente deixa de apreender. Já Visentin identifica a carência de um estudo mais detido nas paixões opostas ao amor e argumenta que os traços de impotência e passividade parecem sempre residuais na leitura de Negri. Essas críticas, associadas à demonstração da centralidade da vida afetiva no pensamento político espinosano, nos conduziram à investigação daquilo apontado como uma carência da interpretação de Negri; pois ao recusar todo tipo de negatividade ao desejo e delinear-lo como mecanismo de liberação, o intérprete parece desconsiderar os elos que conectam a *cupiditas*, condição comum dos homens da qual se deve deduzir a política, à servidão.

Antes de prosseguirmos, porém, cabe fazer uma advertência pontual. A escolha do tema não implica na subversão do horizonte filosófico espinosano tal qual explicitado por Negri. Em outras palavras, não recusamos a perspectiva de um horizonte de liberação em prol de um horizonte de guerra ou servidão. O pensamento espinosano – sobretudo o pensamento político – “é uma profunda reflexão em prol da liberdade, não apenas sobre a liberdade.”²¹² A reflexão aqui presente visa sobretudo reforçar essa característica da filosofia espinosana, pois como diz o próprio filósofo holandês, “é necessário conhecer tanto a potência como a impotência de nossa natureza para que possamos determinar o

²¹² *Conflito e resistência na filosofia política de Espinosa*, p. 23.

que a razão pode e o que não pode na moderação dos afetos.”²¹³ Feita essa pequena ressalva, podemos prosseguir em nosso estudo.

Há, na obra política de Espinosa, um lugar privilegiado no qual é possível conjugar os temas que nos interessam em uma só reflexão: o prefácio do *Tratado Teológico-Político*, texto no qual o autor desenvolve uma reflexão que se ocupa da temática da superstição.

Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar seja no que for.²¹⁴

O texto se abre com uma dupla condicional que é a marca da gênese psicológica da superstição. Quer os homens pudessem decidir sempre pelo seguro, quer a fortuna lhes sorrisse em todas as ocasiões, o resultado seria o bloqueio da condição supersticiosa. A conjunção disjuntiva ‘ou’ [vel] indica que não seria necessário satisfazer simultaneamente as duas condições para que o efeito fosse outro, apenas uma dentre elas. Contudo, não temos a certeza do êxito em todas as nossas ações e por vezes somos contrariados pela fortuna – ainda que ela não nos seja adversa em todas as circunstâncias, pois se assim o fosse nós teríamos ao menos a certeza da adversidade, porém o traço distintivo na relação entre os homens e a fortuna é justamente a inconstância. Em suma, a certeza perene que evitaria a superstição não se concretiza em nenhuma das frentes requeridas.

Às duas condições iniciais é acrescido um terceiro fator, o desejo sem moderação por benefícios incertos da fortuna.²¹⁵ Ora, desejar imoderadamente algo cuja obtenção é duvidosa – pois a fortuna não é sempre favorável, nem desfavorável – produz uma oscilação de ânimo nos homens. Sendo o futuro “necessariamente incerto”²¹⁶, uma vez que “da duração das coisas singulares que estão fora de nós não podemos ter senão um

²¹³ *Ética* IV, P17.

²¹⁴ *Tratado Teológico-Político*, Prefácio, p. 5.

²¹⁵ Os bens incertos da fortuna, segundo o *Tratado da Emenda do Intelecto*, se reduzem a três: “Pois tudo aquilo que no mais das vezes ocorre na vida e que junto aos homens é estimado como sumo bem, como é lícito coligir a partir de suas obras, se reduz a três, a saber: as riquezas, a honra e o prazer.” *Tratado da Emenda do Intelecto*, §3.

²¹⁶ *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 127.

conhecimento extremamente inadequado”²¹⁷, os homens estão naturalmente sujeitos à esperança e ao medo. Dessa oscilação de ânimo, conjuntamente à imoderação do ser desejante, segue-se também certa disposição à crença indiscriminada. “Duas são [portanto] as propriedades do indivíduo supersticioso: a inconstância e a credulidade.”²¹⁸

Logo de início Espinosa já nos apresenta o par afetivo que guiará a construção conceitual da superstição. É útil, portanto, voltarmos nossos olhos novamente ao *De Affectibus*, pois é onde o filósofo define o que são esperança e medo.

A Esperança é a Alegria inconstante originada da ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos.

O Medo é a Tristeza inconstante originada da ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos.²¹⁹

Essas duas definições são seguidas de uma explicação na qual Espinosa demonstra, com auxílio das proposições 19 e 20 da *Ética* III, que esperança e medo não são um par afetivo qualquer, mas possuem uma característica particular: a coexistência. “Não se dá esperança sem Medo, nem Medo sem Esperança”, afirma o filósofo.²²⁰ Esse aspecto, no entanto, não implica na equivalência de intensidade dos dois afetos – ainda que não exclua tal possibilidade. A relação entre medo e esperança é dinâmica, ora prevalecendo o primeiro, ora o segundo, ora havendo um equilíbrio instável entre ambos.²²¹

Oscilação de ânimo e desejo imoderado por bens incertos, essa combinação faz com que os homens se inclinem em direção à credulidade. Contudo, é importante evidenciar que a crítica espinosana não é uma condenação dos bens da fortuna, nem mesmo dos amores por esses bens, pois Espinosa não é um moralista. Como nos mostra Rocha, a crítica se volta à falta de moderação, uma vez que é a desmedida que torna os homens escravos de suas próprias paixões. “Os amores passivos excessivamente intensos

²¹⁷ *Ética* II, P31.

²¹⁸ *Espinosa e o conceito de superstição*, p. 82.

²¹⁹ *Definições dos Afetos*, 12 e 13.

²²⁰ “Com efeito, supõe-se que quem está suspenso pela Esperança e duvida da ocorrência da coisa e imagina algo que exclui a existência da coisa futura; por isso se entristece (pela Prop. 19 desta parte) e, conseqüentemente, enquanto está suspenso pela Esperança tem medo que a coisa não ocorra. Quem, pelo contrário, está com Medo, isto é, duvida da ocorrência da coisa que odeia, também imagina algo que exclui a existência da coisa; por isso (pela Prop. 20 desta parte) se alegra e, conseqüentemente, tem Esperança de que não ocorra” Explicação que se segue às *Definições dos Afetos*, 12 e 13.

²²¹ Um estudo importante que detalha as variações de intensidade dos afetos de medo e esperança pode ser encontrado em *Individu et communauté chez Spinoza*, cap. 5, II.

por riquezas, cargos honoríficos e prazeres fazem com que os indivíduos se tornem dependentes desses bens, que passam, portanto, a controlar os indivíduos que os desejam.” No limite, a imoderação do desejo transforma a aquisição destes bens em finalidade das ações humanas. Ora, “tal submissão aos bens da fortuna é também uma submissão às reviravoltas da fortuna.”²²²

O uso da palavra “reviravoltas” é sintomático, pois, como demonstra Rocha, a fortuna possui uma estrutura temporal cíclica: ora nos encontramos em posse dos seus bens incertos, ora somos privados deles. Os ciclos da fortuna, portanto, são caracterizados pela presença e pela supressão de seus benefícios. De maneira análoga, o tempo do ânimo supersticioso passa a ser determinado pela obtenção e privação dos bens incertos imoderadamente desejados. Podemos notar esse aspecto com maior clareza a partir do contraponto, feito no prefácio do TTP, entre os homens “que têm dúvidas e hesitam” e aqueles que estão “confiantes, cheios de orgulho e presunção”.²²³ Esse segundo grupo diz respeito aos indivíduos que se encontram no “ciclo da prosperidade”, nas palavras de Rocha. O reforço positivo externo, ou seja, a “maré de prosperidade” – ainda que não se tenha a menor ideia de suas causas – torna os homens soberbos²²⁴. Por outro lado, nos homens que se encontram no “ciclo da privação” prevalece a disposição a se deixar levar de um lado para o outro causada pela insegurança e o desconhecimento. Essa disposição é ainda mais explícita conforme se intensificam as situações adversas. A depender da adversidade “não há nada que se lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou inútil, que eles não sigam”. Assim sendo, podemos concluir junto com Rocha que enquanto os homens se encontram privados dos bens que tanto desejam, neles se intensificam as paixões de esperança e medo.

“Quando estão de posse dos bens da fortuna que amam sem moderação, os homens supersticiosos se tornam vaidosos [soberbos]. Se, porém, começam a perder

²²² *Espinosa e o conceito de superstição*, p. 83.

²²³ “Se têm dúvidas, [os homens] deixam-se levar com a maior das facilidades para aqui ou para ali; se hesitam, sobressaltados pela esperança e pelo medo simultaneamente, ainda é pior, porém, se estão confiantes, ficam logo inchados de orgulho e presunção. Julgo que toda a gente sabe que é assim, não obstante eu estar convencido de que a maioria dos homens se ignoram a si próprios. Não há, com efeito, ninguém que tenha vivido entre os homens que não se tenha dado conta de que a maior parte deles, se estão em maré de prosperidade, por mais ignorantes que sejam, ostentam uma tal sabedoria que até se sentem ofendidos se alguém lhes quer dar um conselho. Todavia, se estão na adversidade, já não sabem para onde se virar, suplicam o conselho de quem quer que seja e não há nada que se lhes dia, por mais frívolo, absurdo ou inútil, que eles não sigam. Depois, sempre por motivos insignificantes, voltam de novo a esperar melhores dias ou a temer desgraças ainda piores.” *Tratado Teológico-Político*, Prefácio.

²²⁴ “A Soberba é, por amor de si, estimar-se além da medida.” *Definições dos Afetos*, 28.

tais bens, sua vaidade vai se transformando em tristeza, em medo de perder mais bens e em esperança de ganhar. Se as perdas continuam, a tristeza ressentida cresce, [e] o medo se torna pânico.”²²⁵

Até o momento estamos no terreno do que Rocha chama de gênese psicológica da superstição – argumentação que se concentra no primeiro parágrafo do prefácio do TTP –, cuja dedução, como vimos, se funda em dois elementos: a inconstância e a credulidade, propriedades centrais do indivíduo supersticioso. “Quando estuda a inconstância, Espinosa coloca o foco de seu discurso nos afetos passivos que constituem o ânimo supersticioso.” Tal procedimento pode ser notado a partir da análise dos ciclos da fortuna que, a depender do momento, gera nos homens as paixões da soberba, da esperança e do medo. Por outro lado, quando o foco recai sobre a credulidade, Espinosa trabalha sobretudo com a produção de imagens. Contudo, apesar de propor essa distinção, Rocha recusa a separação dos dois temas, pois “eles compõem uma só estrutura psicofísica, qual seja, a superstição.”²²⁶ O que parecia ser um duplo expediente é, portanto, um só. Tal conclusão pode ser reforçada pelo que vimos no capítulo anterior desta dissertação, onde foi demonstrada a fundamental união entre imaginação e paixões presente na *Ética* III. No que se refere às paixões aqui tratadas podemos dizer, preliminarmente, que a soberba é a produção de uma imagem desmesurada de si mesmo, enquanto esperança e medo se fundam em uma imagem incerta de um acontecimento futuro ou passado. Sendo assim, prosseguiremos trabalhando os dois temas conjuntamente.

A continuação do prefácio nos apresenta um movimento argumentativo interessante. Ainda que sejam paixões coexistentes, Espinosa coloca a esperança de lado e passa a trabalhar, de maneira explícita, apenas com o medo. Ao consideramos os homens enquanto têm medo, isto é, enquanto padecem de uma tristeza inconstante diante de um futuro incerto, nos deparamos com a seguinte situação: se acontece “qualquer coisa que lhes faz lembrar um bem ou um mal por que já passaram, julgam que é o prenúncio da felicidade ou da infelicidade e chamam-lhe, por isso, um presságio favorável ou funesto, apesar de já se terem enganado centenas de vezes”. Em outras palavras, submetidos ao medo e à fortuna, os homens relacionam imaginariamente passado e presente através de critérios de semelhança, a despeito dos repetidos enganos já cometidos.

²²⁵ Espinosa e o conceito de superstição, p. 85.

²²⁶ Idem, ibidem, p. 82.

Essa associação, imprudente do ponto de vista do conhecimento certo, pode ser melhor compreendida pelo que diz Espinosa em algumas proposições do *De Affectibus*. “Se a Mente foi uma vez afetada simultaneamente por dois afetos, quando depois for afetada por um deles o será também pelo outro.”²²⁷ Sustentado pela demonstração corporal da memória²²⁸, bem como pela relação entre corpo e mente, o filósofo comprova que a afetividade também ocorre por transferência e associação – como diz Matheron, “o que vale para as imagens valerá também para os sentimentos [afetos] que elas implicam”.²²⁹ Portanto, para que algo nos cause alegria, tristeza, ou mesmo desejo, é prescindível que tal coisa seja a própria causa eficiente desses afetos. “Qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de Alegria, Tristeza, ou Desejo.”²³⁰ Essa associação por contiguidade fortuita se estende também para os afetos de ódio e amor, isto é, pode ocorrer que amemos ou odiemos algo de maneira acidental – e o desconhecimento das causas de um tal amor ou ódio explicam, segundo Espinosa, o que comumente se chama de simpatia e antipatia. Algumas proposições depois, o filósofo expande essa argumentação também para o medo e a esperança.²³¹

Associação e transferência são, portanto, mecanismos que constituem a dinâmica afetiva dos homens e um dos critérios possíveis para que esses mecanismos se realizem é a semelhança. “Só por imaginarmos que uma coisa tem algo semelhante ao objeto que costuma afetar a Mente de Alegria ou Tristeza, ainda que isso em que se assemelham não seja a causa eficiente destes afetos, contudo a amaremos ou odiaremos.”²³² A semelhança pode vincular, fortuitamente, à imagem de uma coisa qualquer um afeto de alegria e tristeza. Ora, afirma Espinosa no TTP, se tomarmos os homens enquanto têm medo, vemos que em face de um acontecimento que lhes traz à memória a imagem de um bem ou um mal passados, i.e., uma situação semelhante a outra que já viveram, esses homens interpretam tal imagem como um presságio favorável ou desfavorável, a depender do afeto associado à coisa. Isso ocorre pois aquilo em que as duas coisas se assemelham já havia sido contemplado anteriormente com um afeto de tristeza ou alegria. Dessa maneira, ao serem afetados pela imagem da nova coisa com a qual se defrontam, os

²²⁷ *Ética* III, P14.

²²⁸ *Ética* II, P18.

²²⁹ Matheron descreve seis aplicações particulares da lei de associação que demonstram em maiores detalhes os casos em que ocorrem em nossa mente a produção de bons e maus presságios. *Individu et communauté chez Spinoza*, pp. 113-116.

²³⁰ *Ética* III, P15.

²³¹ “Qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de Esperança e Medo.” *Ética* III, P50.

²³² *Ética* III, P16.

homens imediatamente serão afetados também pela paixão produzida anteriormente por sua semelhante. Portanto, ao nos voltarmos para o *De Affectibus* podemos compreender com mais detalhes o processo de produção de imagens que sugerem um futuro auspicioso ou agourento, bem como sua direta ligação com as paixões inconstantes: “coisas que são, por acidente, causas de Esperança ou Medo são chamadas bons ou maus presságios.”²³³

Contudo, a escolha feita por Espinosa – no prefácio do TTP – por enunciar explicitamente apenas o medo é indicativa de que a ênfase de sua análise recairá sobre a paixão triste. Em outras palavras, a menção aos prenúncios de felicidade demonstra que a esperança não está ausente na dedução da gênese psicológica da superstição, mas sua ocultação revela que ela não é a paixão predominante. Com efeito, a argumentação através de imagens denota um processo progressivo de intensificação das oscilações entre medo e esperança, como afirma Rocha, até o ponto em que o indivíduo supersticioso passa a “sonhar de olhos abertos”, considerando que suas sensações particulares são prenúncios “de venturas ou desventuras em um futuro já predeterminado”.²³⁴

Se vêm, pasmados, algo de insólito, crêem que se trata de um prodígio que lhes revela a cólera dos deuses ou do Númen sagrado, pelo que não aplacar com sacrifícios e promessas tais prodígios constitui um crime aos olhos destes homens submergidos na superstição e adversários da religião, que inventam mil e uma coisas e interpretam a natureza da maneira mais extravagante, como se toda ela delirasse ao mesmo tempo que eles. Tanto assim é, que quem nós vemos ser escravo de toda espécie de superstições são sobretudo os que desejam sem moderação os bens incertos. Todos eles, designadamente quando correm perigo e não conseguem por si próprios salvar-se, imploram o auxílio divino com promessas e lágrimas de mulher, dizem que a razão é cega porque não pode indicar-lhes um caminho seguro em direção às coisas vãs que eles desejam, ou que é inútil a sabedoria humana; em contrapartida, os devaneios da imaginação, os sonhos e as extravagâncias infantis, parecem-lhes respostas divinas.²³⁵

²³³ “Ademais, enquanto tais presságios são causa de Esperança ou Medo, nesta medida (pela Def. de Esperança e Medo, que se vê no Esc. 2 da Prop. 18 desta parte) são causa de Alegria e Tristeza e, conseqüentemente (pelo Corol. da Prop. 15 desta parte), nesta medida os amamos ou os odiamos e (pela Prop. 28 desta parte), como meios para as coisas que esperamos, esforçamo-nos para empregá-los e, como obstáculos ou causas de Medo, para afastá-los. Além disso, da Proposição 25 desta parte segue sermos constituídos de maneira que facilmente cremos no que esperamos e dificilmente no que tememos, e a estas coisas estimamos além ou aquém da medida. Disto se originaram as Superstições com que os homens se defrontam em toda parte.” *Ética* III, P50, Escólio.

²³⁴ Espinosa e o conceito de superstição, p. 86.

²³⁵ *Tratado Teológico-Político*, Prefácio.

A produção dessa imagem de uma divindade que pode ser provedora ou carrasca é explicada por Espinosa no apêndice da *Ética* I. Como já abordamos parcialmente o conteúdo desse apêndice, focaremos apenas na segunda consequência do que o filósofo afirma “que deve ser admitido por todos”²³⁶, a saber, que os homens agem em vista de um fim – o útil que apetecem – e por isso anseiam saber somente as causas finais das coisas. Por conseguinte, quando são informados acerca de tais causas, se contentam e se acalmam. Porém, se não conseguem “ouvi-las de outrem”, voltam-se para si mesmos e julgam os outros a partir de seu próprio engenho.²³⁷ Esse movimento de “conversão para si e reflexão sobre os próprios fins”, afirma Santiago, é fundamental para a compreensão da superstição.²³⁸

As primeiras consequências que Espinosa retira dessa conversão dizem respeito à relação entre os homens – a conversão para si faz com que o indivíduo julgue o engenho alheio a partir do seu próprio. Na sequência, todavia, esse procedimento se expande para a própria natureza e forma-se então a imagem antropomórfica de um *rector Naturae*.²³⁹ “O mesmo mecanismo projetivo que os homens utilizam para identificar os fins de seus semelhantes e os da natureza é utilizado para cogitar os fins, e por extensão também o modo de agir, de um ser desconhecido mas que é suposto, ao menos nisso, um semelhante.”²⁴⁰ A imagem que o supersticioso produz é a de um Deus que se ocupa, e se preocupa, com a distribuição de bens mundanos, i.e., dos bens incertos da fortuna. Ou seja, face à ontologia do necessário deduzida na *Ética* I, o filósofo holandês afirma que a imagem de um Deus antropomorfizado é um sinal de que o homem supersticioso delira e

²³⁶ A conjunção entre a ignorância que os homens têm das causas das coisas e seu apetite consciente de buscar o que é útil.

²³⁷ “Segue, segundo, que em tudo os homens agem em vista de um fim, qual seja, em vista do útil que apetecem, donde sempre ansiarem por saber somente as causas finais das coisas realizadas e sossegarem tão logo as tenham ouvido; não é de admirar já que não tem causa nenhuma para duvidar ulteriormente. Porém, se não conseguem ouvi-las de outrem, nada lhes resta senão voltar-se para si e refletir sobre os fins pelos quais costumam ser determinados em casos semelhantes, e assim, necessariamente, julgam pelo seu o engenho alheio.” *Ética* I, Apêndice.

²³⁸ *Entre servidão e liberdade*, p. 44.

²³⁹ “Ademais, como encontram em si e fora de si não poucos meios que em muito levam a conseguir o que lhes é útil, como, por exemplo, olhos para ver, dentes para mastigar, ervas e animais para alimento, sol para alumiar, mar para nutrir os peixes, daí sucede que considerem todas as coisas naturais como meios para o que lhes é útil. E como sabem que esses meios foram achados e não providos por eles, tiveram causa para crer em algum outro ser que proveu aqueles meios para uso deles. Com efeito, depois que consideraram as coisas como meios, não puderam crer que se fizeram a si mesmas, mas a partir do meio que costumam prover para si próprios tiveram de concluir que há algum ou alguns dirigentes da natureza, dotados de liberdade humana, que cuidaram de tudo para eles e tudo fizeram para seu uso.” *Ética* I, Apêndice.

²⁴⁰ *Entre servidão e liberdade*, p. 47.

faz com que a natureza delire com ele – e tanto mais, quanto mais imoderadamente se desejam os bens incertos.

Nesta medida, podemos afirmar que o delírio supersticioso também é variável; e que tal variação se dá na direção inversa da variação da potência humana. Ou seja, com o aumento da potência de agir e pensar do homem, o delírio se arrefece. Do contrário, em situações onde há decréscimo nessa potência, o delírio se intensifica – o que se manifesta, por exemplo, na recusa da razão como um caminho seguro, pois ela não garante os bens desejados, e na exaltação dos devaneios da imaginação como representantes de respostas divinas. Por conseguinte, a força do delírio supersticioso tem como fundamento uma paixão triste. “A que ponto o medo ensandece os homens! O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição.”²⁴¹ Em outras palavras, a condição necessária para o surgimento da superstição é o predomínio do medo sobre a esperança. Contudo, ainda que a balança penda para um lado, é necessário reafirmar que a origem da superstição tem por condição necessária a inconstância. Excluída a oscilação do ânimo, o indivíduo não estaria mais acometido por medo, e sim por desespero.²⁴² Ora, desesperar-se é literalmente deixar de esperar, por isso Espinosa caracteriza essa paixão a partir da supressão da causa de duvidar que constitui o medo. O desespero não poderia gerar a superstição pois ele é a certeza da ocorrência de um mal – o que reduz à insignificância a percepção de que algo poderia ser feito para evitar esse acontecimento.

Exposta a máxima da origem e manutenção da superstição, Espinosa nos apresenta o exemplo de Alexandre o Grande – retirado dos escritos de Quinto Cúrcio.²⁴³ Por meio desse exemplo o filósofo faz uma transição em seu discurso e passa a focar na reflexão política propriamente dita. Alexandre, nos mostra o historiador, sofre com as oscilações do ânimo e sucumbe à superstição pela primeira vez quando, na Pérsia, passa a temer por sua fortuna. O desejo excessivo de honras, riquezas e novas conquistas faz com que o rei

²⁴¹ *Tratado Teológico-Político*, Prefácio.

²⁴² “O Desespero é a Tristeza originada da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi suprimida a causa de duvidar” *Definições dos Afetos*, 15.

²⁴³ “Se, depois do que já dissemos, alguém quiser ainda exemplos, veja-se Alexandre, que só se tornou supersticioso e recorreu aos adivinhos quando, às portas de Susa, começou pela primeira vez a temer pela sua sorte [*fortuna*] (ver Q. Cúrcio, Livro V, §7); assim que venceu Dario, desistiu logo de consultas os adivinhos e arúspices. Até o momento em que, uma vez mais aterrado pela adversidade, abandonado pelos bactrianos, atacado pelos citas e imobilizado decido a uma ferida, recaiu (como diz o mesmo Q. Cúrcio, Livro VII, §7) na superstição, esse logro das mentes humanas, e mandou Aristandro, em quem depositava uma confiança cega, explorar por meio de sacrifícios a evolução futura dos acontecimentos.” *Tratado Teológico-Político*, Prefácio.

macedônio se consulte com adivinhos ao se ver diante de um futuro que julga não ser promissor com relação à aquisição desses bens. Todavia, uma vez que a batalha foi ganha e seu medo se dissipou, ele, também de pronto, abandona as consultas aos arúspices. Se voltarmos à análise feita por Rocha acerca dos ciclos do ânimo supersticioso, podemos dizer que após a conquista Alexandre se encontra no ciclo da prosperidade, no qual a paixão predominante é a soberba. O caráter cíclico, contudo, é exposto mais uma vez no raciocínio e as reviravoltas da fortuna colocam Alexandre novamente diante de uma situação adversa. Assim sendo, seu medo volta a se intensificar e o grande conquistador recai na superstição, “esse logro das mentes humanas”. A princípio, Alexandre pode parecer apenas um exemplo modelar de homem supersticioso, mas é através desse episódio que Espinosa introduz as questões do poder e da política.

Os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto tem medo; todas essas coisas que já alguma vez foram objeto de um fútil culto religioso não são mais do que fantasmas e delírios de um caráter amedrontado e triste; finalmente, é quando os Estados se encontram em maiores dificuldades que os adivinhos detêm o maior poder sobre a plebe e são mais temidos pelos seus reis.²⁴⁴

A superstição, mostra-nos Espinosa, não se diz apenas “no sentido corriqueiro de credence, preconceito, escrúpulo infundado e coisa do gênero”²⁴⁵, mas é também um instrumento de poder político. Contudo, para que esse instrumento se torne eficiente algumas de suas características devem ser forçosamente alteradas. Partindo do fato de que o medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição, o filósofo deduz três conclusões necessárias. Em primeiro lugar, considerando que as paixões são parte necessária da natureza do homem enquanto ser finito e determinado, deve-se concluir que todos os homens estão naturalmente sujeitos à superstição, pois estão todos naturalmente sujeitos a padecerem de medo. A segunda conclusão é de que, sendo o medo uma paixão cujo elemento determinante é a dúvida, ou seja, uma paixão oscilante por definição, então a superstição “deve ser extremamente variável e inconstante, como todas as ilusões da mente e os acessos de furor”. Por fim, em terceiro lugar, Espinosa infere da premissa inicial que, por ser fundada em uma paixão, a superstição só pode persistir se alimentada

²⁴⁴ *Tratado Teológico-Político*, Prefácio.

²⁴⁵ *Entre servidão e liberdade*, p. 39.

por outras paixões: “só a esperança, o ódio, a cólera e a fraude podem fazer com que subsista.”²⁴⁶

Temos então um juízo sobre o alcance, um sobre as propriedades e um sobre as condições de subsistência da superstição: ela alcança potencialmente a todos os homens, é fundamentalmente inconstante e só consegue permanecer existindo através da mobilização de afetos que a prolonguem. Todos esses juízos se fundam na predominância afetiva do medo sobre o ânimo supersticioso. Se somarmos a isso a ingênita ignorância das causas das coisas, o apetite de buscar o que é útil, a impossibilidade de decidir seguramente em todas as circunstâncias e a variação incessante da fortuna, veremos nitidamente a profusão de fatores ordinários que deslocam o homem na direção da superstição. Que um indivíduo seja supersticioso não é difícil nem raro, e sim o oposto.

Daí ser tão fácil os homens acabarem vítimas de superstições de toda espécie quanto é difícil conseguir que eles persistam numa e na mesma superstição. Precisamente porque o vulgo persiste na sua miséria é que nunca está por muito tempo tranquilo e só lhe agrada o que é novidade e o que ainda não o enganou, inconstância esta que tem sido a causa de inumeráveis tumultos e guerras atrozes. Na verdade (como se prova pelo que já dissemos e como Cúrcio muito bem observou, no Livro IV, cap. X), não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões.²⁴⁷

A inconstância fundamental da superstição coloca um problema ao seu uso político. O *vulgus*²⁴⁸ é tão persistente em sua miséria que Espinosa chega mesmo a dizer que é impossível libertá-lo de tal condição. Esse estado de constante inconstância é propício à captura de um indivíduo pela superstição e, simultaneamente, desfavorável ao seu aprisionamento nela – há uma predisposição ao ineditismo do engano. Eis que, evocando novamente Quinto Cúrcio, Espinosa cita a máxima fundamental da superstição enquanto instrumento político: *na verdade, não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões*. O contexto em que o historiador romano fez tal afirmação é

²⁴⁶ *Tratado Teológico-Político*, Prefácio.

²⁴⁷ Idem, *ibidem*.

²⁴⁸ Para um estudo mais detido da figura do *vulgus*, traduzido por Chauí como o vulgar, cf. *Política* em Espinosa, Cap. 1.

um exemplo de que o medo é uma paixão que produz vínculo e mobiliza os indivíduos, de tal maneira que a superstição opera em nível coletivo.²⁴⁹

A escolha verbal, no entanto, nos indica que esse vínculo entre os indivíduos ocorre sob o signo da heteronomia. Nada mais eficaz para governar a multidão [*multitudinem regit*] do que a superstição. Se optássemos por uma tradução literal, falaríamos em reger a multidão – um verbo que possui o mesmo radical que rei [*rex*]. Com efeito, *guberno* e *rego* são sinônimos²⁵⁰ e ambos podem ser traduzidos por guiar, conduzir, dirigir, manter algo em um curso reto. No entanto, nos parece importante nessa altura do texto a associação com a monarquia, sobretudo pela oposição que será feita na sequência do prefácio entre o regime monárquico e a república livre. De todo modo, podemos afirmar que ser regido pela superstição é encontrar-se sob a jurisdição de outro [*alterius juris*], ou seja, no caso discutido por Espinosa no prefácio do TTP o vínculo entre os homens produzido por ânimos entristecidos e amedrontados dá azo a uma sociabilidade cuja marca é a heteronomia.

A alta eficácia da superstição, associada à inconstância afetiva que a determina, nos conduz à reflexão acerca da possibilidade e das maneiras de estabilizá-la. Sobre essa questão, é interessante acompanhar a análise feita por Santiago. O intérprete aponta que Espinosa faz uso do termo superstição em dois sentidos. O primeiro, como vimos anteriormente, seria mais corriqueiro – geralmente no plural superstições –, compreendendo as credences cotidianas. Já o segundo sentido, a superstição no singular,

²⁴⁹ Após uma campanha militar difícil, Alexandre e seu exército montaram acampamento próximos a um rio. A intenção era permanecer por dois dias e retomar a marcha no terceiro. Contudo, próximo do momento de partida, ocorreu um eclipse que coloriu a lua de um vermelho-sangue. Esse acontecimento, às vésperas de uma batalha crucial, causou ansiedade no exército precipitando “um certo pânico”. O exército acolheu o eclipse sangrento como um mau presságio, considerando que os deuses se opunham à guerra de Alexandre por conta de sua soberba desmesurada. “O motim estava a um passo de acontecer quando, sem se deixar perturbar por tudo isso, Alexandre convocou todos os generais e oficiais para sua tenda e ordenou aos vates egípcios (que ele acreditava possuir um conhecimento seguro do céu e das estrelas) que dessem suas opiniões. Os vates tinham consciência de que o ciclo anual segue um padrão de mudanças, que a lua é eclipsada quando passa atrás da terra ou é bloqueada pelo sol, mas eles não deram essa explicação, que eles próprios sabiam, aos soldados comuns. Em vez disso eles declararam que o sol representava os gregos e a lua os persas; e que um eclipse da lua predizia o desastre e massacre dessas nações. Eles então listaram exemplos da história de reis persas cujo eclipse lunar havia demonstrado que tinham lutado sem a aprovação divina. *Não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões.* Geralmente ingovernável, cruel e caprichosa, quando são tomadas pela superstição elas obedecem mais prontamente aos profetas do que aos generais. Logo, a disseminação da resposta dos egípcios restaurou a esperança e a confiança aos abatidos soldados. O rei sentiu que devia explorar essa irrupção de confiança e na segunda vigia ele moveu o acampamento, guardando o Tigre à sua direita e as chamadas montanhas de *Gordyaeon* à sua esquerda.” *The History of Alexander*, Livro IV, Cap. 10,

²⁵⁰ Verbete *rego* no dicionário Lewis and Short.

possui características “próprias e nada triviais: jamais referido a um povo ou uma religião, mas sempre à natureza e à condição humanas; organicamente vinculado ao medo e aos afetos tristes, recobrando-lhes com um aspecto sistêmico.”²⁵¹ É exatamente a esse segundo sentido e à sua característica sistêmica que podemos referir a estabilização que torna a superstição um instrumento tão eficaz ao poder político.

A superstição é o sistema do medo. Não do medo comezinho e inconstante, e sim do medo constante tornado sistêmico. Uma coisa é o medo de todo dia e toda hora, sempre imiscuído a certa esperança e que às vezes chega a ser útil. Outra bem diversa é o medo que nos ensandece, toma-nos o ser e nos entrava a vida neste mundo quando assombrados por castigos infernais; medo que na prática se interdita acompanhar de qualquer alegria e com isso perde sua natural inconstância, de tristeza variável e mesclada aproxima-se de uma espécie de medo puro. Existência estavelmente amedrontada; eis o resultado do medo elevado a sistema. O medo é a ‘origem’ da superstição; mas não menos seu ‘alimento’, seu princípio vital. A superstição nasce do medo e sem parar gera o medo pelo qual persevera em seu próprio ser; é um tipo de sistema autossuficiente que reproduz incessantemente a sua própria causa, e assim adquire um colossal poder de resistência a não importa qual mudança que ameace debilitá-lo.²⁵²

A superstição, no sentido mais forte do conceito, é um moto contínuo do medo; e sua estabilização se dá em função da constante circulação dessa paixão triste em um sistema fechado. O afeto inconstante que origina a superstição é cultivado e intensificado ao ponto de interditar, na prática, a oscilação em direção à esperança. Um exemplo desse raciocínio pode ser encontrado, afirma Santiago, no apêndice da *Ética* I quando Espinosa demonstra o método de argumentação utilizado pelos seguidores da doutrina finalista para prová-la: a redução à ignorância.²⁵³ De modo sucinto, o usuário desse método argumentativo procede retroativamente, indagando seu interlocutor sobre as causas das coisas até o momento em que o desconhecimento destas causas o leve a um beco cuja única saída parece ser o refúgio “na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorância”. O fato narrado – a morte de alguém por conta de uma pedra que caiu de um telhado –, que seria visto pelo interlocutor como um evento fortuito – ou, no caso, um infortúnio –, é

²⁵¹ *Entre servidão e liberdade*, p. 40.

²⁵² *Idem*, *ibidem*, pp. 57-58.

²⁵³ *Idem*, *ibidem*, pp. 58-59.

despido de seu caráter circunstancial pelo supersticioso e revestido de fatalidade, ou destino.

Essa determinação dos acontecimentos mundanos que sempre remonta à vontade divina constrói, como diz Santiago, uma explicação para o todo do real; o que, por sua vez, quando associado ao ânimo entristecido daqueles que não conhecem a causa das coisas, não podem decidir sempre pelo que é certo e se veem constantemente contrariados pela fortuna, produz um efeito político determinado: “em seu movimento de produção do medo, o sistema supersticioso ao mesmo tempo produz também, pelo próprio medo que inocula nos homens, um poder.”²⁵⁴ Esse poder, exercido pelos vates egípcios sobre o exército grego em benefício dos desígnios de Alexandre, é chamado por Espinosa de poder teológico político e tem como fundamento o medo sistêmico e estabilizado que reprime a disposição supersticiosa à frequente, e nociva, variação entre amor e ódio por um governante.²⁵⁵

Foi, de resto, para prevenir esse perigo que houve sempre o cuidado de rodear a religião, fosse ela verdadeira ou falsa, de culto e aparato, de modo que se revestisse da maior gravidade e fosse escrupulosamente observada por todos.²⁵⁶

A institucionalização da prática supersticiosa, o estabelecimento de cerimônias rígidas, o “culto e aparato” para revesti-la de maior gravidade, todos esses procedimentos servem de engrenagens à máquina do medo e operam de maneira a estabilizar o caráter amedrontado dos indivíduos supersticiosos, permitindo a manutenção e conservação de uma superstição particular, isto é, impedindo que o vulgo se deixe capturar por um novo engano. “Entre os turcos, isso foi tão bem sucedido que até o simples discutir eles consideram crime.” De fato, como nos revela Chauí, um dos propósitos centrais de Espinosa nesse tratado é demonstrar que a teologia²⁵⁷ tem por única verdade o ensino da

²⁵⁴ “Poder de felicidade e de desgraça, de vida e de morte, cuja fonte inequívoca situa-se na ‘vontade de Deus’ que tudo determina porque tudo pode, desde o alto de onde provém até o baixo em que estamos nós.” Idem, *ibidem*, pp. 60-61.

²⁵⁵ Contudo, nem sempre a superstição opera em benefício do rei como no caso de Alexandre. Espinosa já havia afirmado que quando os Estados se encontram mais fracos, os adivinhos têm maior poder sobre a plebe e são mais temidos pelos reis. Com efeito, os detentores do poder teológico político podem mobilizá-lo de modo a induzir nas multidões afetos de amor, ou de ódio: “Por isso é que estas são facilmente levadas, sob a capa da religião, ora a adorar os reis como se fossem deuses, ora a execrá-los e a detestá-los como se fossem uma peste para todo gênero humano.” *Tratado Teológico-Político*, Prefácio.

²⁵⁶ Idem, *ibidem*.

²⁵⁷ “A teologia é a teoria imaginária da contingência. Centrada na imagem de uma vontade onipotente e transcendente que cria e governa o mundo, a imaginação teológica propõe explicações que conservem o medo e a esperança, pois deixam cada um dos humanos suspensos aos desígnios imprevisíveis de um

obediência. A recusa da reta razão, ou luz natural, que já foi mencionada e é retomada no exemplo dos turcos, e a adesão à “luz sobrenatural”, dão surgimento à figura do intérprete divino, isto é, de um elemento de mediação entre as revelações de Deus e o mundo dos homens. É nesse sentido que se diferenciam filosofia e teologia, afirma Chaui: enquanto a segunda “exige obediência e submissão”, a primeira “é exercício livre do pensamento”.²⁵⁸ Por conseguinte, vemos que o teólogo é uma figura fundamentalmente política – e representante de um tipo de política que tem como condição *sine qua non* de sua existência a manutenção dos homens em regime de heteronomia.

O medo é, portanto, o fio com o qual Espinosa costura meticulosamente os conceitos de superstição, monarquia e teologia em uma só tapeçaria: a da dominação.²⁵⁹ E a dominação se realiza de maneira perfeita, afirma Chaui, “quando a figura do dominador não está imediatamente visível” e ainda assim ela determina as ações do dominado – é o que a intérprete chama de “reconhecimento *in absentia* da autoridade” e interiorização da obediência.²⁶⁰ Nos termos utilizados por Espinosa, é esse o grande interesse da monarquia.

Se, efetivamente, o grande segredo do regime monárquico e aquilo que acima de tudo lhe interessa é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação e acreditem que não é vergonhoso, mas sumamente honroso, derramar o sangue e a vida pela vaidade de um só homem, em contrapartida, numa República livre, seria impossível conceber ou tentar algo de mais deplorável, já que repugna absolutamente à liberdade comum sufocar com preconceitos ou coarctar de algum modo o livre discernimento de cada um.²⁶¹

Ao regime monárquico interessa a manutenção da circulação social do medo, pois a submissão a essa paixão reduz a potência de agir dos indivíduos não apenas ao ponto de se deixarem dominar, mas de lutarem pela própria servidão como se fosse pela salvação. Esse aparente paradoxo do desejo de conservação nos sugere que um ânimo tomado por paixões tristes e despotencializadoras, sobretudo por uma paixão que opera

poder altíssimo; e propõe códigos de conduta em que a vontade humana se submete à divina pela mediação daquele que afirma saber interpretá-la, isto é, o teólogo.” *Política em Espinosa*, p. 9.

²⁵⁸ Idem, *ibidem*.

²⁵⁹ Sinônimo de heteronomia, o conceito de dominação é extensamente explorado por Chaui. Cf. *Política em Espinosa*, pp. 12-13; 114-117; e 168-169.

²⁶⁰ Idem, *ibidem*, p. 13.

²⁶¹ *Tratado Teológico-Político*, Prefácio.

com a representação duvidosa do futuro, poderia de alguma forma se voltar contra si mesmo. Em outras palavras, o desdobramento político da tristeza, aqui representada pelo medo, nos conduz a uma reflexão complexa acerca da servidão; uma reflexão que não se reduz à coerção física imediatamente visível, nem mesmo à ameaça clara de punição ou à promessa evidente de benesses, mas à interiorização e ao mascaramento da dominação. Da servidão explícita, passa-se à latente, oculta, encoberta por uma falsa capa de liberdade.

Com isso em vista, é propício retornarmos à crítica de Visentin, pois logo após afirmar que a interpretação negriana não tematiza satisfatoriamente o influxo de paixões tristes na multidão, isto é, “os traços de impotência e passividade ao agir multitudinário”, ele reformula a objeção fazendo alusão a essa última passagem de Espinosa que apresentamos. “Noutras palavras”, prossegue Visentin, “o que Negri custa a considerar é o enigma daquilo que Étienne de La Boétie, um século antes de Espinosa, chamou de ‘servidão voluntária’, um enigma que encontramos também em Espinosa, desde as primeiras páginas do TTP”. Visentin, portanto, aproxima o problema levantado por La Boétie no *Discurso da servidão voluntária* à possibilidade aventada por Espinosa de que os homens combatam por sua servidão como se fosse por sua salvação.

Ora, se nos recordamos das definições do *conatus-cupiditas*, compreendemos melhor porque tal ideia assume, no conjunto do pensamento espinosano, a aparência de um paradoxo – assim como a ideia de servidão voluntária é paradoxal na obra de La Boétie. O desejo é a própria essência do homem enquanto determinada a fazer algo que serve à sua conservação e, portanto, a luta pela servidão é contrária à própria definição da essência humana. É como se propensão à liberação, trabalhada em detalhes por Negri, se corrompesse. É esse ar de paradoxo, cujo pano de fundo é a impotência humana, que faz Visentin aproximar Espinosa de La Boétie, pois em ambos os textos não se trata apenas do aprisionamento ou da dominação em termos físicos, mas sim da participação de quem serve em sua servidão. Posto o problema nesses termos, podemos descrever a sequência desta dissertação como uma investigação do duplo movimento do desejo indicado por Deleuze anteriormente, a saber, um estudo sobre o que nos determina e ao que somos determinados.

A aproximação entre os filósofos de Amsterdã e de Sarlat é um objeto de estudo que interessa também a outros pesquisadores. Miguel Abensour, por exemplo, trabalha o tema em um texto intitulado *Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire*.

Como ponto de partida de sua análise, Abensour recupera uma célebre frase d’*O Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari. Após afirmarem, em 1972, que “há tão somente o desejo e o social, e nada mais”, e portanto que “mesmo as mais repressivas e mortíferas formas da reprodução social são produzidas pelo desejo”, os filósofos franceses reconhecem em Espinosa a pedra angular dessa tradição de pensamento reivindicada por eles. “Eis porque o problema fundamental da filosofia política é ainda aquele que Espinosa soube levantar (e que Reich redescobriu): ‘Por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação?’”.²⁶² Apesar de Deleuze e Guattari não vincularem em momento algum a formulação espinosana ao *Discurso da servidão voluntária*, Abensour a descreve como uma “retomada e uma condensação notável da interrogação laboetiana.”²⁶³

Contudo, prossegue o intérprete, ainda que seja de uma agudeza admirável, tal formulação também comporta certa ambiguidade. Com efeito, ao analisá-la em seu contexto original, isto é, no interior da argumentação do TTP e não mais n’*O Anti-Édipo*, Abensour identifica a justaposição de duas hipóteses opostas e que, normalmente, tendem a se excluir. Primeiramente é identificada uma retomada da “problemática clássica dos arcanos da dominação”, isto é, dos segredos ou mistérios pelos quais o detentor do poder político mantém os homens sob seu jugo. Essa primeira hipótese aventada por Abensour se justifica a partir da própria terminologia adotada por Espinosa, uma vez que o autor efetivamente emprega o termo *arcanum* para indicar o interesse oculto da monarquia na preservação do engano – “*Verum enimvero si regiminis Monarchici summum sit arcanum [...]*”.²⁶⁴ Ora, o interesse de que uma circunstância pontual, o engano, se prolongue no tempo, leva Abensour à constatação do caráter sistemático do engano sob a monarquia. De forma análoga ao que diz Santiago, o intérprete francês fala em um sistema do engano que se desenvolve “sob a máscara da religião que não é outra coisa além da implementação [*mise em oeuvre*] do medo.”²⁶⁵

²⁶² “Como é possível que se chegue a gritar: mais impostos! Menos pão! Como diz Reich, o que surpreende não é que uns roubem e outros façam greve, mas que os famintos não roubem sempre e que os explorados não façam greve sempre: Por que os homens suportam a exploração há séculos, a humilhação, a escravidão, chegando ao ponto de querer isso não só para os outros, mas para si próprios? Nunca Reich mostra-se maior pensador do que quando recusa invocar o desconhecimento ou a ilusão das massas para explicar o fascismo, e exige uma explicação pelo desejo, em termos de desejo: não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo num certo momento, em determinadas circunstâncias, e é isso que é necessário explicar, essa perversão do desejo gregário.” *O Anti-Édipo*, pp. 46-47.

²⁶³ Spinoza et l’épineuse question de la servitude volontaire, §2.

²⁶⁴ Traduzido por segredo, o arcanum do regime monárquico é exatamente o que Reich recusara, segundo Deleuze e Guattari, em sua explicação sobre o fascismo: o engano, ou ilusão [homines deceptos habere].

²⁶⁵ Spinoza et l’épineuse question de la servitude volontaire, §6.

A princípio essa perspectiva parece ir de encontro à tese de Deleuze e Guattari, uma vez que localizam em Espinosa o ponto de partida de uma tradição que se caracteriza pela rejeição do engano e a adoção do desejo na explicação de todas as formas de reprodução social, mesmo as mais repressivas e mortíferas dentre elas. A segunda hipótese apresentada por Abensour, no entanto, designa uma perspectiva analítica que inverteria, e conseqüentemente anularia, a tese clássica dos arcanos da dominação. Tal hipótese leva em consideração a chamada “revolução laboetiana”, isto é, a concepção de que a dominação, sob certas condições, teria sua origem nos próprios dominados, que lutariam por sua servidão como se fosse sua salvação. Esse raciocínio de verve laboetiana pode ser considerado, segundo o intérprete, em três níveis:

a) a força ativa dos dominados é orientada não em direção à salvação, mas à servidão; b) a exceção do *conatus*, uma vez que essa forma de servidão resultaria em uma atitude sacrificial, não na preservação da vida, mas na procura da morte; c) o sacrifício do sangue, ou da vida, oferecido à vaidade de um só homem, o *monos* da monarquia.²⁶⁶

A bem da verdade, é difícil sustentar, com base no pensamento espinosano, uma formulação que atribua à força ativa dos indivíduos uma orientação em direção à servidão, como nos mostrou a análise da *Ética* III. Quanto a isso, vale dizer que Abensour compreende tal determinação e acaba por recusar a hipótese da força ativa na sequência da argumentação. Contudo, afóra certos ajustes conceituais, há de se considerar seriamente o ponto central da fala do intérprete, pois a formulação espinosana presente no TTP de fato parece sugerir – ou até mesmo implicar – que os dominados tomam parte em sua própria servidão. Essa atuação contra si pode ser percebida pela escolha do verbo *pugno* [*ut pro servitio tanquam pro salute pugnent*], que se traduz por lutar ou combater.

Ante duas hipóteses aparentemente antagônicas, Abensour propõe uma solução de compromisso. “A justaposição parece, no limite, concebível se nos atemos à letra do texto.” Em termos precisos, o que permite a conciliação das duas hipóteses seria a conjunção que as une. No texto original Espinosa utiliza a conjunção final *ut*, que é traduzida para o português como “para que” – em francês traduz-se por *afin que* – indicando que a conexão entre as duas sentenças se dá através de uma relação de causa e efeito. O arcano do regime monárquico, isto é, o engano tornado sistêmico tem por

²⁶⁶ *Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire*, §7.

finalidade manter os homens amedrontados para que [ut] lutem por sua servidão como se fosse por sua salvação. Abensour, portanto, defende que os dois temas não são excludentes, mas se articulam causalmente. Uma hipótese da servidão voluntária em Espinosa, afirma o intérprete, “é mais considerada como um efeito [do sistema de ilusão e engano propagado pela monarquia por meio da religião] do que como uma manifestação original da força ativa da multidão.”²⁶⁷ Nesse sentido, é de se notar que a passagem de Deleuze e Guattari altera significativamente o que dissera Espinosa – “por que” e “para que” exercem funções semânticas distintas. Segundo Abensour, a questão proposta n’*O Anti-Édipo* atribui à formulação um caráter geral, atemporal e válido para todos os regimes. No *Tratado Teológico-Político*, por outro lado, “ela não é mais do que a consequência necessária de uma forma de regime específica, isto é, a monarquia.”²⁶⁸

Apesar dessa determinação causal, isto é, mesmo que a hipótese da revolução laboetiana se apresente, em alguma medida, apenas como efeito de um regime específico, Abensour considera efetivamente a ocorrência de uma “inversão do *conatus*”, ou do desejo, que confunde a servidão com a salvação, e faz com que os homens tomem uma pela outra.

Do esclarecimento dessa ambiguidade, retenhamos onde se situa a diferença entre La Boétie e Espinosa: enquanto um (La Boétie) considera que a disposição à servidão voluntária, nascida de uma dissolução da pluralidade, é o berço do regime monárquico, o outro (Spinoza) inverte a relação e faz do regime monárquico a causa exterior da servidão voluntária.²⁶⁹

A questão que mobiliza Abensour é avaliar se há de fato em Espinosa uma hipótese da servidão voluntária; e sua investigação conduz à defesa de uma hipótese “nuançada” e “bem temperada”, na medida em que é apenas válida enquanto efeito de um regime específico. Diante dessa resposta, o autor acrescenta uma nova camada à reflexão acerca do engano, a saber, ele sugere a existência de duas maneiras de interpretar tal tese: uma interpretação “mínima” e outra “máxima”. Segundo a interpretação mínima, que se

²⁶⁷ “Em resumo, a hipótese da servidão voluntária será objeto, no texto espinosano, de uma redução: de inversão do desejo, ou perversão do *conatus*, ou ‘perversão do desejo gregário’ (ou antes do desejo político), ela será reduzida ao estatuto de efeito da religião, do engano implementado [*mise em oeuvre*] pela realza por meio da religião, ou ela será reduzida à posição de resultado de uma certa instituição política do social, a saber, do regime monárquico. Portanto, onde há regime monárquico pode-se observar uma disposição à servidão voluntária; mas não é a disposição à servidão voluntária que será o berço do regime monárquico. De onde viria ela?” *Spinoza et l’épineuse question de la servitude volontaire*, §8.

²⁶⁸ Idem, *ibidem*, §9.

²⁶⁹ Idem, *ibidem*.

mantém dentro do quadro da teoria clássica dos arcanos da dominação, a prática do engano seria fruto da vontade maligna de alguns indivíduos “possuídos por uma [*en proie à une*] *libido dominandi*”. Já a interpretação máxima se desvincularia da abordagem psicológica e encontraria na lógica da instituição monárquica um “foco de ilusão, ou pior, um logro suscetível de provocar [*leurre de nature à entraîner*] uma perversão do *conatus*, de interromper e desviar o movimento de perseverar no ser até o ponto de fazer nascer o contramovimento da servidão voluntária”. É, portanto, no escopo dessa interpretação ampliada da tese do engano que Abensour identifica a possibilidade de conciliação da teoria clássica dos arcanos da dominação e a hipótese da servidão voluntária modificada, “uma vez que o regime monárquico seria a causa exterior suscetível de explicar a vinda dessa estranha e surpreendente ‘estratégia do conatus’”.²⁷⁰

Traçado o quadro geral do problema, aos olhos do intérprete abrem-se duas vias de investigação. A primeira abordagem se ocupa do tema por uma perspectiva antropológica, vinculada sobretudo à *Ética*. Inicialmente, coloca-se o problema da possibilidade de pensar um fenômeno como a servidão voluntária no interior do sistema espinosano. De fato, a *Ética IV* tem como tema central a servidão, “mas o que dizer da ideia de servidão ‘voluntária’”? A ideia, tomada literalmente, faz com que Abensour se depare com um primeiro empecilho, já discutido anteriormente neste trabalho: a negação de uma faculdade da vontade e a concepção espinosana da *cupiditas* como essência do homem. Face a esse problema, a sugestão imediata é a mera substituição do termo por “servidão desejanter”; o que não lhe parece uma solução satisfatória, na medida em que ela parece desembocar em “outro inconcebível”: o desejo, potência de afirmação do indivíduo, tenderia à sua negação, conduzindo o ser “ao sacrifício e à morte”.²⁷¹ O recurso ao sacrifício e à morte, também presente no TTP – “e acreditem que não é vergonhoso, mas sumamente honroso, derramar o sangue e a vida pela vaidade de um só homem” –, determina o recorte a ser proposto: Abensour aproxima a discussão da servidão voluntária do problema do suicídio trabalhado no escólio da proposição 20 da *Ética IV*.²⁷²

²⁷⁰ O termo estratégia do *conatus* é usado em referência ao livro homônimo de Laurent Bove. Idem, *ibidem*, §10.

²⁷¹ Idem, *ibidem*, §12.

²⁷² Citando Macherey, Abensour defende que o suicídio, compreendido como morte voluntária ou ato livre contra si mesmo, é impossível na *Ética*. “Vale para a servidão voluntária o mesmo que para a morte voluntária.” Idem, *ibidem*, §17.

O caminho antropológico é o de uma hipótese inconcebível, o que aproxima, em certa medida, Espinosa de La Boétie.²⁷³ No escopo dessa primeira perspectiva, Abensour se propõe a trabalhar a questão no limite do pensável: “Ninguém, portanto, a não ser vencido por causas externas e contrárias à sua natureza, negligencia apetecer o seu útil, ou seja, conservar o seu ser.”²⁷⁴ No entanto, admite o intérprete, é manifesto que a investigação não pode se limitar à “doutrina do homem” e deve também levar em consideração a dimensão coletiva, i.e., política. A introdução dessa segunda dimensão, na leitura de Abensour, atenua as dificuldades de articulação da hipótese da servidão voluntária com a antropologia espinosana, na medida em que o campo político fornece a causa externa responsável pelo nascimento dessa “forma paradoxal do desejo”. Isso significa, portanto, “reconhecer que é necessário associar antropologia filosófica e filosofia política, na medida em que o momento da instituição política se revela fundamental.”²⁷⁵

A interpretação de Abensour, quando voltada exclusivamente à análise textual do prefácio do TTP, tem por resultado um horizonte bastante restrito: a luta pela servidão como se fosse pela liberação é resultante do regime monárquico. Todavia, ainda que restritiva, a conclusão não é despropositada, uma vez que Espinosa de fato utiliza uma conjunção final [*ut*] em sua explicação. É interessante notar, porém, que mesmo colocando em evidência a necessidade de distinguir a formulação espinosana do TTP da formulação atribuída a Espinosa n’*O Anti-Édipo* – ou seja, de substituir o “por que” de Deleuze e Guattari pelo “para que” de Espinosa –, Abensour em momento algum deixa de investigar as causas do fenômeno. De tal maneira que é possível perceber a ampliação e complexificação da hipótese inicial, circunscrita ao prefácio do *Tratado Teológico-Político*, na medida em que o intérprete expande a investigação para questões presentes nas outras obras de Espinosa.

Se traçamos uma equivalência entre o suicídio, morte voluntária, ao nível individual e a servidão voluntária, ao nível coletivo, que seria como uma espécie de

²⁷³ “Então, que monstro de vício é esse que ainda não merece o título de covardia, que não encontra um nome feio o bastante, que a natureza nega-se ter feito, e a língua se recusa a nomear?” *Discurso da Servidão Voluntária*, p. 13.

²⁷⁴ *Ética* IV, P20, Escólio.

²⁷⁵ Essa constatação determina o ponto da obra de Espinosa que Abensour buscará aprofundar em sua investigação pela via da política, a saber, a fundação do estado hebraico por Moisés no TTP. *Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire*, §12.

suicídio político coletivo, nós chegamos a uma primeira conclusão segundo a qual a hipótese laboetiana parece absurda e impossível de considerar seriamente.²⁷⁶

A teoria do *conatus*, como vimos anteriormente, afirma que “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa”.²⁷⁷ Segue-se disso que a ideia de morte internamente determinada é de fato inconcebível na *Ética* e, por conseguinte, a hipótese do suicídio só pode ser explicada através de causas extrínsecas ao indivíduo. Esse é o papel do escólio da proposição 20 da *Ética* IV, expor as maneiras pelas quais o desejo de conservação – apetecer ao útil próprio – pode ser vencido por causas externas; maneiras essas que se resumem a três: 1) opressão pela força física; 2) desejo de evitar um mal maior por um menor e; 3) alteração da disposição da mente e do corpo por “causas externas latentes”. Dentre essas, Abensour se interessa particularmente pela última.²⁷⁸

Vimos que a mente, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem confusas, se esforça para perseverar em seu ser. Essa determinação, na proposição 20 da *Ética* IV, é manifesta na ideia de que um indivíduo só negligencia apetecer o seu útil se for vencido por causas externas. Nos dois primeiros casos descritos no escólio, a causa é evidente – a torção da mão e a ordem do tirano. Já o terceiro caso, afirma Abensour, de modo a excluir toda hipótese de causalidade interna, engloba aquelas causas externas que não são facilmente identificadas nem pelo observador, nem pelo indivíduo por elas afetado. O objetivo do investigador é, portanto, “se empenhar em uma pesquisa que permita erguer o véu, ou a tela, que dissimula essas causas exteriores.”²⁷⁹ A importância da tese espinosana se mostra ainda maior, segundo o intérprete, pela concepção de que essas causas externas latentes dispõem a imaginação e afetam o corpo de tal maneira “que este se reveste de uma outra natureza contrária à anterior e cuja ideia não pode dar-se na Mente”. O revestimento por uma natureza contrária é interpretado por

²⁷⁶ Idem, *ibidem*, §17.

²⁷⁷ *Ética* III, P4.

²⁷⁸ “Ninguém, portanto, a não ser vencido por causas externas e contrárias à sua natureza, negligencia apetecer o seu útil, ou seja, conservar o seu ser. Ninguém, insisto, tem aversão aos alimentos ou se mata pela necessidade de sua natureza, mas apenas coagido por causas exteriores, o que pode ocorrer de muitas maneiras: alguém se mata coagido por um outro que lhe torce a mão que por acaso empunhava a espada, obrigando-o a dirigi-la contra seu próprio coração. Ou então alguém que, como Sêneca, por ordem de um Tirano é obrigado a cortar os pulsos, isto é, deseja evitar um mal maior por um menor. Ou enfim porque causas externas latentes de tal maneira dispõem a imaginação e afetam o Corpo, que este se reveste de uma outra natureza contrária à anterior e cuja ideia não pode dar-se na Mente (P.10 da parte 3). Ora, que o homem, pela necessidade de sua natureza, se esforce para não existir ou para mudar de forma, é tão impossível quanto que do nada se faça algo, como cada um pode ver com um pouco de meditação.” *Ética* IV, P20, Escólio.

²⁷⁹ *Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire*, §18.

Abensour como uma abertura à ideia de inversão do desejo.²⁸⁰ Como vimos anteriormente, é possível vislumbrar uma abertura semelhante já na própria definição da *cupiditas* – na medida em que Espinosa descreve a variável constituição humana e, conseqüentemente, a variabilidade dos apetites que podem ser opostos uns aos outros e arrastar os indivíduos de diversas maneiras. Em suma, sob o efeito de causas externas latentes os homens não se encontrariam sempre necessariamente dispostos a desejar seu útil próprio. Isto posto, o intérprete entrevê a possibilidade de tratar a servidão voluntária como uma ideia confusa e inadequada.²⁸¹

Observemos que se trata sempre, para Espinosa, de rejeitar a ideia de morte voluntária e de mostrar que o suicídio não pode ser nada além do resultado de uma coerção exercida por causas exteriores. Também se evocam as “causas exteriores latentes” acrescentando-se que essas causas seriam tais que seriam suscetíveis de provocar uma mudança de natureza, de substituir uma natureza orientada em direção à afirmação de si por uma nova natureza orientada em direção à negação de si, em suma, uma inversão do *conatus*. Mesmo se Espinosa termina por concluir a impossibilidade dessa metamorfose, não é menos verdade que se abre, ao menos especulativamente, a porta a um *contra-conatus*, ou melhor, a uma inversão do desejo.²⁸²

Dessa maneira, através do recurso à ideia de causa exterior latente, Abensour expande a reflexão acerca do porquê de os homens combaterem por sua servidão como

²⁸⁰ Para reforçar sua tese ele recorre a uma passagem do tratado político onde Espinosa “expressa certa desconfiança quanto à disposição do indivíduo a desejar seu útil próprio” (Idem, *ibidem*, §19): “Se a natureza humana estivesse feita de tal modo que aquilo que os homens mais desejassem fosse aquilo que é mais útil, não seria preciso nenhuma arte para a concórdia e a lealdade. Mas porque a natureza humana é, manifestamente, constituída de modo bem diferente, o estado tem necessariamente de ser instituído de tal maneira que todos, tanto os que governam quanto os que são governados, queiram ou não, façam aquilo que interessa à salvação comum, isto é, que todos sejam levados, espontaneamente, ou à força, ou por necessidade, a viver segundo o que prescreve a razão, o que acontecerá se as coisas do estado se ordenarem de tal maneira que nada do que respeita à salvação comum esteja absolutamente confiado à lealdade de alguém.” TP, 6, §3.

²⁸¹ Há nessa altura da argumentação de Abensour uma inversão muito interessante. Até então o intérprete fizera o esforço de considerar a hipótese laboetiana da servidão voluntária dentro dos parâmetros antropológicos da *Ética* espinosana. Contudo, a tese das causas externas latentes o conduz a uma consideração sobre o texto de La Boétie a partir de uma hipótese espinosana. Abensour sugere uma abordagem acerca do encantamento pelo nome de Um, presente no *Discurso da Servidão Voluntária*, através da perspectiva das causas externas: “A invocação da magia, do encantamento sobre a arena política, sobre a arena da história, não é precisamente designar uma causa exterior oculta [*cachée*], na medida em que a magia desempenha [*joue*] por excelência a dissimulação? Ainda mais que a ação da magia escapa àqueles que sofrem seus efeitos.” *Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire*, §20.

²⁸² Idem, *ibidem*, §21.

se fosse por sua salvação. Inicialmente a reflexão tinha como aspecto central a identificação do regime monárquico como causa eficiente da luta pela própria servidão. Com o recurso à antropologia, porém, o assunto passa a ser investigado em termos de desejo – o que, em alguma medida, o aproxima da formulação do problema político proposta por Deleuze e Guattari. Isso, no entanto, não deve ser entendido como um abandono da relação de causa e consequência inicialmente proposta. A investigação sobre a *Ética* fornece parâmetros para a consideração da existência de uma hipótese da servidão voluntária em Espinosa – como a rejeição de uma faculdade da vontade e a impossibilidade de uma morte voluntária –, mas não identifica sua gênese. Se considerarmos as causas exteriores latentes como equivalentes, em alguma medida, ao que foi chamado anteriormente de sistema do engano forjado pela monarquia através da igreja, voltaríamos então à relação causal simplificada.²⁸³

²⁸³ A essa interpretação proposta por Abensour é interessante confrontar a leitura feita por Visentin no artigo *Volonté d'être esclave et désir d'être libre: ambivalence de la multitude chez Spinoza*. De maneira concisa, a argumentação de Visentin se dá no sentido oposto à da hipótese inicial de Abensour. No artigo, o intérprete italiano parte do conceito de multidão, como sujeito político central e causa eficiente do *imperium*, em direção à instituição de regimes políticos determinados e à constituição da ordem política. Segundo Visentin, “é a impotência da multidão que produz e sustenta o tirano” (p.11) e não o contrário. Visentin traz ao centro da discussão uma série de elementos não trabalhados por Abensour, como o tema a multidão e a questão da potência.

VI. Da estrutura do desejo à instituição da política.

Há, contudo, um tema não explícito na análise de Abensour que consideramos fundamental para a discussão acerca da servidão: o da potência e impotência humanas. Tema que nos permite inverter o sentido do raciocínio e seguir do desejo à instituição política. Isto posto, a centralidade desses conceitos pode ser percebida com clareza a partir das primeiras linhas do prefácio à *Ética IV* – cujo título é *Da Servidão Humana, ou das Forças dos Afetos*.

Chamo Servidão à impotência humana para moderar e coibir os afetos; com efeito, o homem submetido aos afetos não é senhor de si, mas a senhora dele é a fortuna, em cujo poder ele está de tal maneira que frequentemente é coagido, embora veja o melhor para si, a seguir porém o pior.²⁸⁴

A definição de servidão recupera de imediato a discussão presente no prefácio do TTP. A impotência humana para moderar o medo torna o homem servo da fortuna e dá origem à superstição. O tema da potência também repõe a questão da afetividade – e, em termos de impotência, repõe a questão da passividade. A distinção entre ação e paixão se faz presente novamente. “O modo humano, por sua potência, é naturalmente ativo e, por sua finitude, naturalmente passivo.”²⁸⁵ A interpretação de Abensour não lidava diretamente com esses conceitos que nos parecem indispensáveis para a devida apreciação não apenas da servidão, mas também da suposta luta em prol da servidão. A indagação em termos de desejo, como requerem Deleuze e Guattari, envolve a consideração acerca das afecções que determinam o desejo – bem como de suas imagens – e implica na reflexão acerca da potência humana que é definida por qualquer apetite pelo qual os homens são determinados a agir.²⁸⁶

Um autor que investiga, em Espinosa, o problema da servidão tal qual levantado n’*O Anti-Édipo*, é o intérprete francês Laurent Bove em seu livro *La Strategie du Conatus*.

²⁸⁴ *Ética IV*, Prefácio.

²⁸⁵ *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, p. 317.

²⁸⁶ A relação entre *cupiditas* e afetividade foi amplamente discutida nos capítulos anteriores desta dissertação. Já a definição da potência humana a partir do apetite pode ser encontrada no *Tratado Político*: “Porém, os homens são conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão, e por conseguinte a sua potência ou direito natural deve definir-se não pela razão, mas por qualquer apetite pelo qual eles são determinados a agir e com o qual se esforçam por conservar-se.” TP, 2, §5.

A análise, feita sobretudo na seção *La servitude, objet paradoxal du désir*, tem por fio condutor o apêndice da *Ética* I, mas não se restringe somente a esse texto. O percurso inicial do argumento nos é familiar, uma vez que se volta para o tema da superstição. A saber, Bove demonstra que a ficção finalista, produto da associação entre ignorância das causas e consciência do apetite pelo útil, é uma forma de organização de um cosmos que aparece como caótico ao indivíduo – pois, devido à sua “impotência nativa”, o homem é temeroso e dotado de uma “inquietação fundamental face ao caos e à fragmentação do universo”.²⁸⁷ A ficção finalista, portanto, se coloca como uma representação imaginária que surge da necessidade natural de apaziguar uma inquietação angustiante na relação do homem – impotente – com o mundo que o cerca. Todavia, o próprio desenvolvimento do preconceito finalista, até se tornar um sistema de explicação para o todo do real, nos mostra que a estratégia de estabilização do ânimo não se concretiza – o que pode ser compreendido também a partir de nossas análises anteriores sobre o TTP.

Como vimos anteriormente, o movimento de conversão para si e reflexão sobre os próprios fins que leva o homem a julgar “pelo seu o engenho alheio” produz, ao extrapolar esse expediente para a própria natureza, a imagem antropomórfica de Deus. A produção dessa explicação acerca da totalidade do real marca a transição do preconceito para a superstição. Ora, quando a imagem dos *rectores naturae* dotados de vontade e que “dirigem tudo para o uso dos homens” – ou seja, que agem sempre com vistas a um fim determinado – se confronta com a experiência de “coisas incômodas da natureza”, a lógica supersticiosa conduz à conclusão de “que estas [coisas incômodas] sobrevieram porque os Deuses ficaram irados com as injúrias a eles feitas pelos homens.” E mesmo quando a experiência mostrou que tais infortúnios aconteciam “indistintamente aos pios e aos ímpios, nem por isso largaram o arraigado preconceito: com efeito, foi-lhes mais fácil pôr esses acontecimentos entre as outras coisas incógnitas, cujo uso ignoravam, e assim manter seu estado presente e inato de ignorância, em vez de destruir toda essa

²⁸⁷ Cf. *La Strategie du Conatus*, p. 176. Bove cita a proposição 3 da *Ética* IV (“A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é infinitamente superada pela potência de causas externas”) para corroborar o uso da expressão impotência nativa. Contudo, talvez fosse mais adequado falar em impotência natural nesse caso, visto que a proposição em questão e o argumento de Bove dizem respeito à condição humana de maneira ampla, isto é, enquanto modo finito da natureza, e não apenas à condição em que nasce o homem.

estrutura e excogitar uma nova.”²⁸⁸ Em suma, a superstição dirige os homens à crença de que os juízos e decisões dos Deuses superam em muito a compreensão dos seres finitos.

Considerada essa explicação, não podemos perder de vista que o apêndice do *De Deo* convoca “ao exame da razão” o preconceito que impede a compreensão da ontologia do necessário, tal qual fora demonstrada nas proposições, axiomas e definições que precedem esse texto. Ora, tendo em vista que a “natureza não tem para si nenhum fim prefixado e que todas as causas finais não são senão humanas ficções”, Espinosa então conclui que a doutrina finalista “inverte inteiramente a natureza.”²⁸⁹

O que devém a significação da liberdade no interior dessa ordem finalista do mundo? A liberdade natural que os homens espontaneamente se reconhecem [*se reconnaissent*], encontra no interior do sistema finalista um sentido paradoxal na definição de seu bom uso [*son bon usage*]. O bom uso da liberdade é o serviço de Deus [*c'est le service de Dieu*], isto é, a submissão ou a servidão voluntária. [...] “Os homens chamaram Bem a tudo que conduz à boa saúde e ao culto de Deus, e Mal, por outro lado, ao que é contrário a isso.” A ficção finalista impõe ao conatus uma imagem de sua própria saúde intrinsecamente ligada à submissão a Deus através do culto. Ora, essa saúde é, do ponto de vista da afirmação do desejo, a própria doença, o envenenamento progressivo e inelutável da potência de agir.²⁹⁰

A liberdade é bem utilizada quando se volta à busca do útil próprio. Porém, no interior de um universo cujo critério de organização é a doutrina finalista, a busca pelo útil próprio é associada ao culto de Deus, uma vez que o *rector naturae* é responsável direto por atender ou frustrar o “cego desejo” e a “insaciável avareza” dos homens. A imagem de Deus se aproxima, em alguma medida, da imagem da fortuna; e o *conatus*, esforço de perseverar no ser e busca pelo útil próprio, quando preso a tal estrutura, toma sua doença por saúde – “a doutrina finalista inverte inteiramente a natureza”. Por conseguinte, Bove identifica no preconceito finalista, como “estrutura essencial da representação universalmente partilhada” ou “estrutura universal da imaginação”, a faísca que inicia o processo que resultará, entre outras coisas, na imagem da saúde associada à submissão a Deus. De tal maneira que o sentido da servidão, analogamente ao que

²⁸⁸ Os exemplos de incômodos naturais citados são as tempestades, os terremotos e as doenças. *Ética I*, Apêndice.

²⁸⁹ “Pois o que é de veras causa, considera como efeito, e vice-versa. O que é primeiro por natureza, faz posterior. E ao cabo, o que é supremo e perfeitíssimo, torna imperfeitíssimo.” *Ética I*, Apêndice.

²⁹⁰ *La Strategie du Conatus*, p. 178.

acontece no discurso de La Boétie, se inverte: “é do escravo que procede o senhor”, afirma o intérprete. Sendo assim, ao contrário do que afirma Abensour em sua hipótese inicial, tanto o poder político quanto o poder religioso tiram proveito em benefício próprio de uma espécie de “auto submissão”, ou seja, ambos os poderes são posteriores “a um sistema que os homens construíram em seu imaginário.”²⁹¹ Isto posto, a superstição se mostra novamente como elemento central na relação entre desejo e servidão.

No apêndice do *De Deo*, a superstição emerge quando o preconceito finalista se faz culto, ao passo que no TTP a superstição tem sua origem em um medo tornado sistema, cuja estabilização se dá através do desenvolvimento de “culto e aparato” para “rodear a religião”. Diante disso, Bove identifica duas instâncias constituintes da superstição, uma teórica e uma prática. À primeira instância correspondem a crença e os mitos, já à segunda correspondem o culto e os ritos.²⁹² O raciocínio finalista, enquanto maneira de compreender e organizar o caos que angustia os humanos, aparece como remédio; e a superstição, enquanto doutrina finalista e sistema do medo institucionalizados, se consolida como veneno. “Tanto no nível coletivo quanto no individual, a superstição conduz o desejo à sua perda, após se apresentar como remédio.” Em outras palavras, a busca pela saúde tem o efeito inverso de agravar o envenenamento – ou como diz Espinosa, o indivíduo luta pela sua servidão como se fosse pela salvação – de tal maneira que, afirma Bove, “a superstição se torna assim uma verdadeira cultura do instinto de morte”.²⁹³

Todavia, é necessário trabalhar mais detidamente no porquê desse fenômeno, i.e., dessa representação invertida da natureza que repercute no desejo. Pois os homens, “desde as origens da humanidade”, não apenas se vinculam aos preconceitos e superstições, mas chegam até mesmo a combater e dar suas vidas por eles. “Como explicar essa atitude aparentemente paradoxal e absurda?” Ora, a única hipótese espinosista avistada por Bove é de que os homens, ao se vincularem às superstições, não desejam diretamente a servidão. Não se pode desejar a servidão pela servidão, visto que

²⁹¹ Idem, *ibidem*.

²⁹² “No seio do preconceito da finalidade do qual ela é uma conclusão necessária, a superstição faz sobressair [*ressortir*] que essa representação do mundo não é somente um sistema de ideias imaginárias na cabeça dos homens, determinadas segundo a constituição de seu corpo orgânico, mas também um conjunto de práticas, uma maneira de agir implicada em suas ideias que são elas mesmas exploradas, e em alguma medida remodeladas e sobredeterminadas [*remodelées et surdéterminées*], de acordo com o corpo social opressivo no qual (ou pelo qual) elas se desenvolvem.” Idem, *ibidem*, p. 179.

²⁹³ Idem, *ibidem*.

a *cupiditas* é definida como “a própria essência do homem enquanto determinada a fazer algo que serve à sua conservação”. É necessário que haja na superstição “um outro objeto visado pelo desejo”, um objeto positivo, que serve para sua afirmação “e que ele não deve poder se apropriar, paradoxalmente, senão através do objeto servidão.” De fato, como nos lembra Bove, a formulação espinosana não é de que os homens buscam a servidão por ela mesma. Os homens combatem pela servidão como se fosse pela salvação. Este é o paradoxo que se deve enfrentar, afirma o intérprete: “a servidão é mesmo um objeto paradoxal na medida em que ela envolve, em sua negatividade, algo que é naturalmente desejado”, algo que beneficia “a saúde, isto é, a afirmação da vida.”²⁹⁴

Ora, o medo e a angústia – nascidos da impotência humana – perante um universo que se apresenta como caótico e desorganizado, denunciam a “necessidade vital” da ordenação, ou codificação, do cosmos.²⁹⁵ Assim sendo, o “objeto útil do desejo”, afirma Bove, é exatamente a ordem, ou seja, a organização do caos capaz apaziguar o ânimo. “Não é esse fato fundamental que constata, e descreve, Espinosa no apêndice?” E mais, não é a essa exigência que responde o preconceito finalista? Para além da utilidade ao desejo, Bove defende a tese de que a ordem é uma necessidade que pertence à natureza do homem “como o calor, o frio a tempestade, o trovão e outros fenômenos do mesmo gênero pertencem à natureza do ar.”²⁹⁶ Por conta de sua impotência, os homens não suportam a realidade em estado bruto. “Para ser aceita, a realidade deve se recobrir de uma imagem dela mesma que devém para nós a realidade”, ou ainda, o caos “não constitui efetivamente, para nós, um mundo”, donde a força do preconceito finalista.²⁹⁷

Há, ainda, outras duas camadas que compõem esse raciocínio acerca da ordem. Em primeiro lugar, Bove vincula a ideia de ordem à dinâmica afetiva dos homens: “a ideia de ordem deve acompanhar os afetos da mente que são a alegria e o sentimento de segurança”. A ideia de desordem, do contrário, acompanha o medo e a tristeza. Vê-se então em que medida a ordem é um objeto útil do desejo. Sendo acompanhada de afetos alegres, ela é um elemento que favorece o *conatus-cupiditas*. Contudo, Bove mantém sua reflexão no terreno da impotência e da passividade e, portanto, a segunda camada que

²⁹⁴ Idem, *ibidem*, p. 180.

²⁹⁵ “Esforçamo-nos para fazer que aconteça tudo o que imaginamos conduzia à Alegria; ao passo que nos esforçamos para afastar ou destruir o que imaginamos opor-se a isso, ou seja, conduzia à Tristeza.” *Ética* III, P28.

²⁹⁶ TP, 1, §4.

²⁹⁷ *La Strategie du Conatus*, p. 181.

compõe o raciocínio é a da imaginação. “O código a partir do qual tudo adquire significado” não está fundamentado na ordem necessária da natureza, mas é apenas uma “combinação de signos que exprimem, através da nossa imaginação, as diferentes disposições do nosso corpo que variam conforme os encontros fortuitos.”²⁹⁸ De fato, o apêndice do *De Deo* já articula, em certa medida, as três camadas trabalhadas por Bove. A predileção pela ordem em relação à desordem ainda não se explicita em termos afetivos, porém a imaginação já está abertamente presente.²⁹⁹

Ora, nós vimos no primeiro capítulo desta dissertação que a imaginação é a única dentre os gêneros do conhecimento que comporta erro. As noções universais produzidas pelo conhecimento imaginativo são abstratas e particulares, variando conforme as afecções do corpo afetado. “Ainda que necessário do ponto de vista vital, o código é arbitrário do ponto de vista lógico.” Cada um codifica a natureza conforme sua própria disposição imaginativa. E como nossa representação do mundo é “espontaneamente imaginária (apesar da estrutura finalista ser idêntica para todos): a castração do desejo é original e universal.” Compreende-se assim que a necessidade vital da ordem, levada a cabo pela imaginação, desemboca na ficção finalista que subverte a totalidade da natureza e faz com que o homem, ao buscar seu útil, termine por se enredar em sua perdição.³⁰⁰

Em termos de potência, a afirmação de que a ordem é agradável implica, segundo Bove, que ela afeta o indivíduo de alegria, ou seja, a imagem da ordem faz com que o indivíduo passe de uma perfeição menor a uma maior, faz com que o indivíduo ganhe potência. Agradável e útil, a ordem é objeto de desejo pois serve à afirmação do ser. Mas

²⁹⁸ Idem, *ibidem*.

²⁹⁹ “E como esses [os homens persuadidos de que tudo o que ocorre, ocorre em vista deles próprios] que não entendem a natureza das coisas nada afirmam sobre elas, mas apenas as imaginam e tomam a imaginação pelo intelecto, por isso creem firmemente, ignorantes que são da natureza das coisas e da sua própria, haver ordem nas coisas. Pois quando elas são de tal maneira dispostas que, ao nos serem representadas pelos sentidos, podemos facilmente imaginá-las e, por conseguinte, facilmente recordá-las, dizemos que são bem ordenadas; se o contrário, dizemos que são mal ordenadas, ou seja, confusas. E visto que as coisas que podemos facilmente imaginar nos são mais agradáveis que as outras, por isso os homens preferem a ordem à confusão, como se a ordem fosse algo na natureza para além da relação com nossa imaginação; e dizem que Deus criou tudo com ordem e, desta maneira, sem saber, atribuem imaginação a Deus; a não ser talvez que queiram que Deus, provendo à imaginação humana, tenha disposto as coisas de tal maneira que os homens pudessem facilmente imaginá-las; e não lhes será empecilho que se encontrem infinitas coisas que de longe superam nossa imaginação, e muitas que a confundem devida a sua fraqueza. Mas sobre isso basta.” *Ética I*, Apêndice.

³⁰⁰ Todavia, devemos fazer uma ressalva. Ao contrário do que se poderia supor a partir dessa exposição, a interpretação de Bove não é fatalista. Ele aponta a possibilidade de separação, na análise, “da necessidade vital de um código” e de sua “perversão ideológica na ficção” e indica que esse é o caminho que permite a quebra da superstição e torna possível o processo de liberação para todos. Cf. *La Strategie du Conatus*, p. 182.

para além de um afeto de alegria genérico, a imagem da ordem envolve uma paixão específica, a segurança. De acordo com Espinosa, na décima quarta dentre as *Definições dos Afetos*, “a segurança é a Alegria originada da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi suprimida a causa de duvidar”. Em um universo caótico a dúvida é permanente e, portanto, os homens são afetados por paixões inconstantes, isto é, medo e esperança; mas ao se estabelecer a ordem, a dúvida cessa e os ânimos se acalmam.

Contudo, ainda que paixão alegre, a segurança que acompanha a imagem de ordem possui um papel fundamental para a manutenção da condição de servidão que tem origem na doutrina finalista. A segurança, afirma Bove, conduz à “fraqueza e à preguiça [*mollesse et à la paresse*] do corpo bem como às da mente”, ela é “um terrível fator de inércia, de fixação do desejo” e, no limite, é um obstáculo ao “verdadeiro desenvolvimento da vida”. Enquanto paixão alegre, a segurança é de fato causa de um aumento de potência; mas enquanto alegria passiva associada a uma imagem arbitrária de ordenamento, ela “fixa o sujeito em um estado de servidão e cegueira que envenena, e portanto diminui e entrava a potência de agir.”³⁰¹ Além disso, como deixa claro Espinosa na *Ética IV*, a segurança é um sinal de impotência do ânimo, pois ela é precedida por “tristeza, a saber, por esperança e medo” – pois como afirma a mesma proposição, “os afetos de esperança e medo não se dão sem tristeza”.³⁰² Ora, o prefácio do TTP nos fornece uma explicação modelar da produção de uma imagem de ordem, acompanhada da sensação de segurança, desencadeada por um ânimo entristecido, amedrontado e impotente.

Todavia, após defender a tese de que a ordem é uma exigência vital da natureza humana que se volta contra ela, Bove faz uma ressalva: “Espinosa faz explicitamente a diferença entre a ordem como necessidade vital” e a ordem enquanto mistificação ideológica.

Como há uma objetividade da representação da sensação para nosso corpo para além de toda mistificação ideológica, há uma objetividade do desejo de ordem que se ancora nas estruturas do corpo orgânico antes de toda constituição ideológica dessa ordem: o código [*le code*]. O código é então universal e necessário na medida em que é exigido pelo próprio processo vital, mas, por outro lado, é também arbitrário [*mais cependant aussi arbitraire*] enquanto simples produto da

³⁰¹ *La Strategie du Conatus*, p. 184.

³⁰² *Ética IV*, P47.

imaginação; é uma exigência do *conatus* orgânico, uma “exigência da regra como regra”, de certa maneira. Compreendemos agora melhor porque a mistificação dos preconceitos e superstições “assumem” tão bem os indivíduos [“*prend” si bien sur les individus*]. É que a mistificação ideológica, não enquanto tal, isto é, não enquanto mistificação, mas “enquanto código”, é necessária à mesma vida que ela, no entanto, contribui para destruir. Assim o corpo impotente em seu desejo de ordem engendra necessária e paradoxalmente uma ordem que perverte o desejo. O corpo contra o desejo: a opressão começa aí, na contradição necessária entre o corpo orgânico e o corpo-desejo que, porém, o constitui. Contradição que pode ser parcialmente suprimida pelo conhecimento da estrutura do corpo orgânico e uma prática de vida que reduz progressivamente o corpo orgânico ao desejo.³⁰³

O corpo orgânico sofre com a desordem, afirma Bove, donde a necessidade de ordenação e a alegria gerada pela imagem da ordem. Todavia, o corpo impotente engendra uma ordem que perverte o desejo. Vemos assim que a mesma pergunta – por que os homens combatem pela servidão como se se tratasse de sua salvação – conduz a caminhos muito diversos nas interpretações de Abensour e Bove. O raciocínio de Abensour, inscrito no argumento do TTP, coloca o desejo de servir como o produto de um regime. Dando a entender, ainda que provisoriamente, que o combate pela servidão como se fosse pela liberdade se explica apenas na medida em que os seres humanos já se encontram inseridos em algum poder político instituído. O raciocínio é posterior à emergência do campo político, e atribui a um regime específico a atuação em prol da manutenção da condição servil das pessoas que participam desse corpo político. Já Bove, como pudemos ver, percorre um caminho investigativo aquém da institucionalidade, ele encontra na própria estrutura do corpo humano as condições de perversão do desejo: a servidão é resultado indireto da *cupiditas*. A impotência do corpo, e conseqüentemente da mente, “em seu desejo de ordem”, produz paradoxalmente uma “ordem que perverte o desejo”. Ao colocar um objeto positivo para o desejo, a leitura de Bove satisfaz as exigências do *conatus*, ao mesmo tempo em que explica a condução, indireta, do homem para sua servidão. A apreciação comparativa dos argumentos dos dois autores, que se debruçam sobre um problema parecido, parece nos conduzir a dois tópicos centrais para o debate que nos motivou inicialmente: o da impotência e o da instituição³⁰⁴. Relembremos a

³⁰³ *La Strategie du Conatus*, pp. 184-185.

³⁰⁴ Com efeito, na segunda parte de seu artigo, Abensour se volta para o tema da instituição, ou fundação, de um Estado particular, o Estado Hebraico.

questão nos moldes do primeiro capítulo, de modo a encerrarmos esta dissertação com a indicação de caminhos investigativos para uma tal resposta. A saber, *como um desejo fundamentalmente positivo pode levar a processos políticos de assujeitamento e dar origem a manifestações políticas opressoras?*

Até o momento apresentamos o problema elaborado por Espinosa no TTP através de suas similitudes com o enigma da servidão voluntária de La Boétie – procedimento adotado por Visentin, Abensour e Bove. Todavia, há diferenças significativas entre o pensamento dos dois filósofos. Dentre essas, destacamos uma: para o filósofo de Sarlat a liberdade é ingênita, nós nascemos livres e o problema consiste em entender como perdemos a liberdade e adquirimos a vontade de servir; de maneira oposta, Espinosa considera que nascemos aptos a pouquíssimas coisas e extremamente dependentes das causas externas – como no exemplo do bebê – e, portanto, a questão espinosana gira em torno dos processos de liberação.³⁰⁵ Em La Boétie a liberdade se perde, em Espinosa ela se conquista; para o primeiro, a servidão é desnaturação, para o segundo é a determinação natural que cabe superar.

Ora, Espinosa chama livre aquele que “não se comporta à maneira de ninguém, a não ser à sua própria, e faz [age] somente o que sabe ser o primordial na vida e que por isso ele deseja ao máximo”.³⁰⁶ A medida da liberdade é a potência de autodeterminação, a independência das causas externas, em suma, é a determinação do *conatus* a partir de afetos ativos. Os graus da potência de agir determinam o movimento de liberação – quanto mais o homem é conduzido pela razão, tanto mais é livre. A diferença ética, nos mostra Deleuze, é uma diferença de potência e, sendo assim, ela não incide sobre o *conatus* – “pois tanto o insensato quanto o racional” se esforçam para perseverar no seu ser – mas sobre o “gênero de afecções” que o determinam.³⁰⁷ Esse ponto é fundamental para entendermos a crítica de Visentin à interpretação de Negri. “No limite, o homem livre,

³⁰⁵ “Para La Boétie nascemos livres, e toda a questão consiste em saber como e por que perdemos a liberdade inata (ele indaga: como nasce a vontade de servir?); em contrapartida, Espinosa considera que não nascemos livres, e sim nos tornamos livres, isto é, nascemos submetidos a forças externas mais poderosas do que nós, nascemos determinados pela exterioridade, e toda a questão consiste em saber como alcançamos a liberdade.” *Contra a servidão voluntária*, pp. 199-200.

³⁰⁶ *Ética* IV, P66, Escólio.

³⁰⁷ Partindo de uma ideia já exposta no apêndice da *Ética* I, Deleuze afirma que “não há Bem nem Mal na Natureza, não há oposição moral, mas há diferença ética. Essa diferença ética se apresenta [na obra de Espinosa] sob várias formas equivalentes: entre o racional e o insensato, entre o sábio e o ignorante, entre o homem livre e o escravo, entre o forte e o fraco.” *Espinosa e o problema da expressão*, pp. 290-291.

forte e racional será plenamente definido pela posse de sua potência de agir, pela presença nele de ideias adequadas e de afecções ativas; ao contrário, o escravo, o fraco, só têm paixões que derivam de suas ideias inadequadas, e que os separam da sua potência de agir.” Nessa primeira camada, a questão da liberdade se constitui a partir da dicotomia afetos ativos e afetos passivos – a reflexão de Bove sobre o desejo de ordem que se volta contra a própria *cupiditas* parece se situar nessa camada. No entanto, prossegue Deleuze, “a diferença ética se exprime primeiramente” em um nível mais “simples, preparatório ou preliminar”, composto por outra dicotomia, a das paixões alegres e paixões tristes.

Antes de chegar à posse formal da sua potência, o *homem livre e forte* será reconhecido por suas paixões alegres, por suas afecções que aumentam essa potência de agir; o *escravo* ou o *fraco* serão reconhecidos por suas paixões tristes, pelas afecções à base de tristeza que diminuem sua potência de agir.³⁰⁸

As paixões, de modo geral, são expressões da impotência humana. Todavia, “a Alegria não é diretamente má, mas boa; a Tristeza, ao contrário, é diretamente má.”³⁰⁹ Essa dimensão preliminar da qual fala Deleuze pode ser bem compreendida através do caso exemplar do prefácio do TTP: vencidos pelo medo, os homens estão a tal ponto enfraquecidos que não são senhores de si, mas escravos da superstição. No nível passional, a oposição se dá entre esperança e medo; e ainda que ambos os afetos não se deem sem tristeza, como vimos anteriormente, a esperança leva a um ganho de potência, enquanto o medo conduz à impotência, i.e., ele é diretamente um mal.³¹⁰ De maneira que, ao compararmos as duas camadas nas quais opera o raciocínio de Deleuze, vemos que um indivíduo conduzido pela razão e outro conduzido pelo medo têm o desejo determinado a fazer [agir] algo de maneiras fundamentalmente opostas. O desejo que tem origem na razão faz com que o indivíduo siga diretamente o bem e fuja indiretamente do mal, ao passo que o desejo originado no medo – desejo alimentado pelos supersticiosos – faz com que os homens “fujam do mal mais do que amem as virtudes”.³¹¹

³⁰⁸ Idem, *ibidem*, p. 291.

³⁰⁹ *Ética IV*, P41.

³¹⁰ Essa oposição entre esperança e medo reaparece em TP, 5, §6: “A multidão livre conduz-se mais pela esperança que pelo medo, ao passo que uma multidão subjugada conduz-se mais pelo medo que pela esperança: aquela procura cultivar a vida, esta procura somente evitar a morte.”

³¹¹ O exemplo prático do escólio é paradigmático: “O doente, por temor da morte, come aquilo a que tem aversão; o sadio, porém se regozija com o alimento e assim frui melhor da vida do que se temesse a morte e desejasse evitá-la diretamente.” *Ética IV*, P63, Escólio.

Novamente, o terreno no qual se desdobra o pensamento de Espinosa é o da ética, não o da moral; e a “visão ética do mundo”, como diz Deleuze, se dá em termos de potência, não de dever. A tristeza não é diretamente má sob um ponto de vista moral – assim como o ódio, o medo, a inveja e todas as outras paixões dela derivadas –, ela é má na medida em que é um afeto despotencializador, enfraquecedor, e que nos conduz à servidão ao aumentar nossa dependência das causas externas. “A *Ética* julga sentimentos, condutas e intenções, conectando-os, não a valores transcendentais, mas a modos de existência que eles supõem ou implicam.” A medida da ética é a potência e seu terreno é o da imanência. “De qualquer maneira, a pergunta é a seguinte: determinado sentimento, por exemplo, aumenta ou não nossa potência de agir? Ele nos ajuda a adquirir a posse formal dessa potência?”³¹²

Recuperando a tese da segunda tríade expressiva do modo finito, Deleuze afirma que, em certo sentido, todo corpo estende sua potência tanto quanto pode – e “o que ele pode é seu poder de ser afetado”. Todavia, em outro sentido, na medida em que esse poder de ser afetado é preenchido por afecções passivas despotencializadoras, i.e. paixões tristes, o modo finito se encontra cada vez mais separado de sua potência de agir; e considerando a tese deleuziana de que uma essência é definida como um grau de potência, quanto mais padecemos de tristeza, tanto mais estamos separados de nossa potência de agir – determinados pela tristeza, “vivemos separados do que podemos”. A perspectiva da gradação é fundamental, Deleuze não lê a fraqueza em termos absolutos: fraco não é alguém cuja força é pequena, “o fraco é aquele que, qualquer que seja sua força, está separado da sua potência de agir, mantido na escravidão ou na impotência.”³¹³ A tristeza é *transitio*, passagem de uma perfeição maior a uma perfeição menor, é distanciamento do que se pode. A fraqueza não é uma condição irrevogável e perpétua, mas um momento. “A cada instante, portanto, as afecções determinam o *conatus*.”³¹⁴ Donde a importância, para a superstição, do medo tornado sistêmico – a conservação da tristeza enquanto afecção que preenche o poder de ser afetado serve à manutenção da impotência.

A investigação da tristeza e suas implicações éticas possui um aspecto crítico central na interpretação de Deleuze: a questão ética é feita sempre no sentido da liberação e do ganho de potência, porém devemos conhecer tanto a potência quanto a impotência

³¹² Espinosa e o problema da expressão, p. 299.

³¹³ Idem, ibidem, p. 300.

³¹⁴ Idem, ibidem, p. 286.

dos homens, de tal maneira que “a tarefa prática do filósofo consiste em denunciar todos os mitos, todas as mistificações, todas as ‘superstições’, qualquer que seja sua origem.”³¹⁵ A denúncia ética mira precisamente no que se empenha em manter os seres humanos separados de sua potência de agir, pois tendo por fonte o encadeamento de paixões tristes, a superstição é sempre despotencializadora.

Como Lucrécio, Espinosa sabe que não há mito ou superstição alegre. [...] Ainda como Lucrécio, Espinosa atribui ao filósofo a tarefa de denunciar tudo o que é tristeza, tudo o que vive da tristeza, todos aqueles que têm necessidade da tristeza para assentar seu poder. [...] A desvalorização das paixões tristes, a denúncia daqueles que as cultivam e que se servem delas, formam o objeto prático da filosofia. Poucos temas na *Ética* aparecem tão constantemente quanto este: tudo o que é triste é ruim, e nos torna escravos; tudo o que envolve a tristeza exprime um tirano.³¹⁶

Como afirma Espinosa no prefácio do TTP, é repulsivo à liberdade comum sufocar os homens com preconceitos ou coactar o livre discernimento de cada um. A denúncia da superstição é a afirmação de que a *Ética*, como diz Deleuze, é uma filosofia da alegria. Alegria, aumentar a potência de agir e de pensar, afastar a tristeza, “expulsar a melancolia”, são tanto desígnios éticos quanto necessidades vitais.³¹⁷ E ninguém, a não ser o invejoso, se deleita com a impotência alheia. “Mais profundamente, Espinosa denuncia as potências opressivas que só podem reinar inspirando ao homem paixões tristes das quais tiram proveito.” Tristeza, medo, ódio, inveja, ao determinarem o *conatus*, ao preencherem o poder de ser afetado, diminuem a potência de agir e aumentam a servidão. “Pois só a alegria é uma afecção passiva que aumenta nossa potência de agir; e só a alegria pode ser uma afecção ativa. Reconhece-se o escravo por suas paixões tristes, e o homem livre por suas alegrias, passivas e ativas.”³¹⁸

Ademais, a questão ética também se diz em termos jurídicos – e aqui nos encaminhamos para as considerações finais com o tema da instituição ou fundação. Em

³¹⁵ O raciocínio no sentido da potência se constrói em duas etapas, cada uma vinculada a uma das camadas anteriormente apresentadas: “Ir ao extremo do seu poder significa duas coisas: como preencher nosso poder de ser afetado de tal maneira que nossa potência de agir aumente? E como aumentar essa potência ao ponto de, finalmente, produzirmos afecções ativas?” Idem, *ibidem*, p. 300.

³¹⁶ Idem, *ibidem*, pp. 300-301.

³¹⁷ “Em que, com efeito, matar a fome e a sede é mais decente do que expulsar a melancolia?” *Ética* IV, P45, Escólio II.

³¹⁸ “Sem dúvida, certas paixões tristes têm uma utilidade social: como o medo, a esperança, a humildade, mesmo o arrependimento. Mas só na medida em que não vivemos conduzidos pela razão. O que fica é que toda paixão é ruim por si mesma, enquanto envolve a tristeza: até mesmo a esperança, até mesmo a segurança.” *Espinosa e o problema da expressão*, pp. 302-303.

seu *Tratado Político*, Espinosa assinala que a potência de uma coisa é equivalente ao seu direito natural – “qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanta potência para existir e operar tiver” e a potência, ou direito natural, dos seres humanos “deve definir-se não pela razão, mas por qualquer apetite pelo qual eles são determinados a agir e com o qual se esforçam por conservar-se.”³¹⁹ Ora, como nos mostra Chauí, a servidão – impotência – também pertence ao campo jurídico: submetido aos afetos, o homem não é senhor de si, mas a senhora dele é a fortuna – de acordo o prefácio da *Ética* IV. O recurso aos termos latinos empregados por Espinosa nessa passagem faz-se útil para demonstrar com ainda mais clareza o caráter jurídico da servidão. É servo aquele que não é *sui juris*, ou seja, que não está sob jurisdição de si próprio, mas de outro, sendo portanto *alterius juris* – e no caso do referido prefácio, *fortunae juris*. “A definição espinosana [de servidão] traduz para a linguagem do direito os conceitos ontológicos de causa inadequada e passividade”.³²⁰

A exposição da equivalência entre potência e direito, bem como as definições de *sui juris* e *alterius juris* – ou *alieni juris* – estão presentes logo no início do segundo capítulo do TP. Seguindo a ordem da exposição, primeiramente é apresentada ao leitor a concepção espinosana de direito natural. A saber, tudo que o homem faz “segundo as leis da sua natureza fá-lo segundo o supremo direito de natureza” e, como vimos, o homem tem tanto direito quanta potência para existir e operar tiver.³²¹ Ora, a natureza humana é constituída de tal maneira que os homens não se guiam apenas “segundo o prescrito da razão”, mas são sobretudo conduzidos pelo desejo cego. Em outras palavras, a *cupiditas*, condição comum dos homens, é mais determinada a partir de paixões do que pela razão. E uma vez que estamos a tratar “da potência ou direito universal da natureza, não podemos admitir nenhuma diferença entre os desejos que em nós são gerados pela razão e os que são gerados por outras causas” – nomeadamente as paixões. Donde se conclui que o homem, quer se conduza pela razão, quer pelas paixões, age sempre com vistas à sua conservação, ou seja, conforme as leis de sua natureza e, por conseguinte, por direito de natureza.³²² Mesmo quando determinado por paixões tristes como o medo, o ódio e a inveja, tudo que o homem faz, ele o faz por direito de natureza. “O direito e instituição

³¹⁹ TP, 2, §3 e §5.

³²⁰ *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*, p. 383.

³²¹ TP, 2, §4.

³²² TP, 2, §5.

[*institutum*] da natureza, sob o qual todos os homens nascem e na maior parte vivem, não proíbe senão aquilo que ninguém deseja e que ninguém pode”.³²³

Delineado o conceito de direito natural, Espinosa traz à tona a temática da liberdade “a fim de estabelecer a distinção entre aquele que está ou é *sui juris* e aquele que está ou é *alterius juris*.”³²⁴ De maneira análoga ao que disse Chaui sobre o conceito de servidão no prefácio da *Ética* IV, podemos afirmar que a liberdade, tal qual apresentada no segundo capítulo do *Tratado Político*, traduz para a linguagem do direito os conceitos ontológicos de causa adequada e atividade. Espinosa reafirma a inexistência da vontade livre e o respeito ao princípio fundamental do *conatus*: “quanto mais livre o homem é concebido por nós, mais obrigados somos a admitir que ele deve necessariamente conservar-se a si e ser dono da mente.” O filósofo também deixa explícita a exigência de distinguir liberdade de contingência. A liberdade é uma perfeição, “por isso, tudo quanto no homem é sinal de impotência não pode ser atribuído à sua liberdade.” Poder não existir e poder não usar a razão – ou mesmo poder servir – não são sinais de potência, isto é, de liberdade. Diz-se do homem que é livre somente na medida em que ele pode existir e ser causa adequada daquilo que segue de sua natureza.³²⁵

Da intersecção entre o conceito de liberdade e as determinações do direito natural, Espinosa estabelece o que cabe entender por *sui juris* e *alterius juris*.

Segue-se, além disso, que cada um está sob jurisdição de outrem na medida em que está sob o poder de outrem, e está sob jurisdição de si próprio na medida em que pode repelir toda a força, vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito e, de um modo geral, na medida em que pode viver segundo o seu próprio engenho.³²⁶

Estar sob jurisdição³²⁷ de outrem é o mesmo que estar sob o poder de outrem, o que pode ocorrer de duas maneiras. A primeira é através do constrangimento físico – “tem

³²³ TP, 2, §8.

³²⁴ *Política em Espinosa*, p. 167.

³²⁵ “No caso do homem, sem dúvida o cume da liberdade encontra-se no exercício pleno da razão e a experiência evidencia sobejamente que ‘não está no poder de cada homem usar sempre razão’, mas ao mesmo tempo, é ‘preciso admitir que o esforço de autoconservação jamais é suspenso, pois ‘cada um, sempre, se esforça tanto quanto pode para conservar seu ser’ e esse esforço é um direito natural cuja medida é a potência de cada um, de sorte que, ‘seja sábio ou insensato, tudo o que cada um faz, o faz por um direito soberano de Natureza.’” *Idem*, *ibidem*, p. 167 - 168.

³²⁶ TP, 2, §9.

³²⁷ A escolha de traduzir *juris* por jurisdição é explicada na nota de rodapé relativa ao parágrafo na edição utilizada. De nossa parte, nos limitaremos no momento a adotar a tradução de Diogo Pires Aurélio, dando a indicação do debate a respeito da escolha do tradutor.

um outro sob seu poder quem o detém amarrado, ou quem lhe tirou as armas e os meios de se defender ou de se evadir”. Nessas situações de aprisionamento ou retirada das condições materiais de resistência e fuga, dizemos que um indivíduo tem sob seu poder o corpo de outrem. Já a segunda maneira diz respeito a um constrangimento simultaneamente físico e mental – tem um outro sob seu poder quem “lhe incutiu medo ou quem, mediante um benefício, o vinculou de tal maneira a si que ele prefere fazer-lhe a vontade a fazer a sua, e viver segundo o parecer dele a viver segundo o seu.”³²⁸ Ora, essa segunda maneira de constrangimento, que domina corpo e mente, se aproxima dos problemas da superstição e dos arcanos do regime monárquico no TTP, pois como vimos, o segredo da monarquia é a produção e reprodução da circulação social do medo, sob a capa da religião, para que os homens lutem por sua servidão como se fosse por sua salvação. Nessa altura do segundo capítulo do TP, no entanto, além do medo, acrescenta-se a submissão pela esperança de benefícios: serve-se, para ser servido. Todavia, é preciso dizer que a dominação do ânimo só persiste enquanto persistirem as paixões que submetem um indivíduo ao outro. Dissipados medo e esperança, volta-se a ser *sui juris*. Espinosa coloca ainda a possibilidade de ser *alterius juris* através do logro e do engodo – “a faculdade de julgar pode estar sob jurisdição de outrem”. Constrangimento físico, afetivo e engano, eis os meios da dominação.

Ora, se concebemos que a mente está *alterius juris* quando é por outro constrangida ou enganada, segue-se disso, por oposição, que ela se encontra *sui juris* na medida em que tem potência para autodeterminar-se, ou seja, “a mente está totalmente sob jurisdição de si quando pode usar retamente a razão” e por isso o homem conduzido pela razão é dito “totalmente livre”.³²⁹ A essa definição positiva da liberdade – é livre aquele que é causa adequada de suas ações, ou seja, aquele que, sendo determinado a agir, o faz “por causas que só pela sua natureza se podem entender adequadamente” – devemos acrescentar ainda uma segunda, negativa: o homem se enxerga como *sui juris* “quando não é constrangido física e psiquicamente por ninguém”, ou seja, quando não há nenhuma espécie de constrangimento externo.³³⁰ Essa pequena digressão pelos conceitos do campo

³²⁸ TP, 2, §10.

³²⁹ Fala-se da mente pois a “a potência humana deve ser avaliada não tanto pela robustez do corpo quanto pela fortaleza da mente”. TP, 2, §11.

³³⁰ *Política em Espinosa*, pp. 168-169. A distinção entre liberdade negativa e liberdade positiva – que nos parece remontar à distinção proposta por Isaiah Berlin no texto *Two concepts of liberty*, – faz parte de uma argumentação mais ampla acerca da diferenciação entre a ideia adequada da liberdade e a imagem desta.

jurídico espinosano, que é de fato muito mais complexo, serve para compreendermos o argumento de Chaui de que o “momento instituinte” é determinante da servidão ou liberdade em âmbito político.

Como demonstra Espinosa, em estado de natureza o direito natural é não mais do que uma opinião. Pois se considerarmos que uma pessoa qualquer é – ou está – *sui juris* na medida em que tem potência para se precaver da dominação alheia, então faz-se necessário admitir que ninguém possui, sozinho, condições de se resguardar contra todos a todo momento.³³¹ Sendo assim, ao considerarmos o ser humano em estado de natureza, constatamos que seu direito natural não passa de uma abstração e que isso se deve à sua própria definição como desejo de ser *sui juris*, sintetiza Chaui. Em outras palavras, em estado de natureza ninguém tem potência suficiente para assegurar sua própria autonomia. Donde Chaui deduz um dos pontos centrais do *Tratado Político*:

Imaginário ou racional, bárbaro ou cultivado, causa inadequada ou adequada, o desejo de ser *sui juris* determina a emergência do político. É sua causa eficiente imanente e, por isso mesmo, divergindo de Hobbes, Espinosa afirma que mantém o direito natural firmemente protegido no direito civil. É esse desejo que busca a união das potências. É ele que se define pelo desejo de governar e não ser governado. E porque é causa eficiente imanente, é ele que permanece nos efeitos da instituição política. E porque enquanto se exprime como paixão é causa inadequada, poderá equivocar-se no momento da instituição do regime político. Por esse motivo, a investigação sobre a experiência política indaga quais as ilusões da experiência e propõe uma arte política que as diminua, dando-lhe meios institucionais em que possa exprimir-se sem se iludir.³³²

Nenhum ser humano, sozinho, possui potência suficiente para que seu direito natural seja efetivo. Ademais, acrescenta o filósofo de Amsterdã, o direito natural é inversamente proporcional às razões para se temer – as quais existem em abundância em um estado no qual dificilmente se pode “sustentar a vida e cultivar a mente”.³³³ Todavia, “se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim

³³¹ “Segue-se que o direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter [em estado natural].” TP, 2, §15.

³³² *Política em Espinosa*, p. 179.

³³³ “E o certo é que cada um pode tanto menos e, conseqüentemente, tem tanto menos direito quanto mais razão tem para temer” TP, 2, §15.

estreitarem relações, mais direito terão todos juntos.”³³⁴ A união das potências é ampliação, e mesmo concretização, do direito natural. Do que se conclui que a condição para a efetividade do direito de natureza humano é a existência de direitos comuns através dos quais os homens possam, juntos, “reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles”.³³⁵

No entanto, na experiência política da qual fala Chauí a ideia de liberdade não é concebida apenas adequadamente, mas também imaginariamente³³⁶; e a imagem da liberdade experimentada pelos indivíduos é a da vontade livre como faculdade humana responsável por “escolher contingentemente entre alternativas igualmente possíveis numa ação orientada segundo fins e como capacidade para não estar sob o jugo de ninguém”, ou seja, a imagem do *imperium in imperio*. Assim os conceitos de liberdade positiva e negativa são retomados e explicados: enquanto ideia adequada, a liberdade é a “aptidão do corpo e da mente para a pluralidade simultânea de afecções, afetos e ideias dos quais o *conatus* é a causa eficiente imanente adequada ou total”; enquanto imagem, a liberdade é vista como ausência de constrangimento externo e escolha livre da vontade. Há ainda outro aspecto da imagem da liberdade que é central na análise de Chauí, a saber, imaginariamente o desejo de ser *sui juris* “faz sua aparição como desejo de *dominium*”.³³⁷ Podemos ver com mais clareza esse aspecto da condição humana a partir do que diz Espinosa no primeiro capítulo do TP. A saber, enquanto estão sujeitos a afetos que são paixões todos desejam que o seu próprio engenho seja o paradigma a partir do qual os outros conduzam suas vidas; e cada um deseja que os outros “aprovem o que ele próprio aprova e repudiem o que ele próprio repudia.”³³⁸ Acrescentemos a isso que, em termos passionais, o aumento e a diminuição de potência do *conatus* são experimentados, respectivamente, como afetos de alegria e tristeza, e teremos que “enquanto paixão, o

³³⁴ TP, 2, §13.

³³⁵ TP, 2, §15.

³³⁶ “Não pode acontecer que o homem não seja parte da Natureza e que não possa padecer outras mudanças a não ser as que podem ser entendidas por sua só natureza e das quais é causa adequada.” *Ética* IV, P4.

³³⁷ “Embora a experiência ensine que cada um não pode sozinho vencer as forças naturais nem pode vencer a fortuna, cada um crê-se onipotente em face do poder da Natureza, julga rivalizar com ela e não apenas dominá-la; cada um também deseja provar-se mais forte que os demais mantendo outros homens sobre seu jugo, isto é, conservando-os *alterius juris* (a imagem da liberdade pode, portanto, ser o espelho em que se reflete a tirania).” *Política em Espinosa*, p. 179. É útil dizer ainda que Chauí descreve o processo histórico de origem, desenvolvimento e associação dos conceitos de *jus* e *dominium* desde o império Romano, até a modernidade, cf. *Política em Espinosa*, pp. 114-117.

³³⁸ TP, 1, §5.

desejo alegre é desejo de posse de coisas e humanos, sentidos como causa de alegria; e o desejo triste é desejo de destruição de coisas e humanos, sentidos como causa de tristeza”³³⁹ – como mostra a proposição 28 do *De Affectibus*.

Sendo assim, se considerarmos que a política é determinada mais pelo desejo cego – pelas paixões – do que pela razão e que “a vida política nasce para dar concreticidade ao desejo de ser *sui juris*”, então a arte política deve levar em consideração tanto a ideia adequada da liberdade, quanto sua imagem. Nas palavras de Chauí, “a arte política consiste justamente em encontrar na imagem da liberdade vestígios da ideia de liberdade e o principal vestígio é exatamente o desejo de ser *sui juris*.”³⁴⁰ De fato, vimos pela introdução metodológica do TP que a política não é instituída pela razão, mas sim pelo *conatus-cupiditas*, seja ele racional ou passional – pois ainda que não seja instituída pela razão, não se pode dizer que seja contrária a ela. Caso fosse uma instituição racional, ou seja, caso excluíssemos a passividade da equação, afirma Chauí, a experiência da servidão seria inexplicável. É, portanto, no interior desse contexto analítico que a intérprete diz que a arte política consiste em encontrar na imagem da liberdade o vestígio de sua ideia adequada.³⁴¹

Ora, todo homem, por natureza, deseja governar e não ser governado: é esse vestígio da autonomia que orienta o trabalho do discurso político e é por isso que Espinosa considera a democracia como a primeira forma da vida política.³⁴²

³³⁹ *Política em Espinosa*, p. 177.

³⁴⁰ A arte política, afirma Chauí, tem como aspecto central a “capacidade para reinterpretar racionalmente a interpretação passional-imaginativa que a *cupiditas* ofereceu para suas relações com os outros e com os obstáculos externos.” Os exemplos dados por Chauí de tais interpretações imaginativas são inúmeros. Por exemplo, a concepção de que o estado de natureza é um mal e de que a condição de *alterius juris* é perigosa. “O que a razão decifra nessas interpretações” é exatamente o vestígio da ideia de liberdade, isto é, “a atualidade do desejo de ser *sui juris*, atualidade que se manifesta no interior da heteronomia normativa.” *Idem*, *ibidem*, pp. 179-180.

³⁴¹ As interpretações de Chauí e Deleuze demonstram certa semelhança no que se refere a esse tópico. Deleuze também enfatiza que a cidade não é uma associação racional e que, não obstante, também não é contrária à razão. A bem da verdade, o intérprete identifica nela um certo componente vestigial da razão, mesmo que apenas aparente. “Que seu procedimento de formação seja muito diferente do procedimento da razão, que ele seja pré-racional, nada disso impede que a cidade imite e prepare a razão. Com efeito, não há e não pode haver totalidade irracional, contrária à razão. Sem dúvida, o soberano está no direito de comandar tudo o que ele quer, de acordo com a potência que tenha; ele é o único juiz das leis que institui e não pode pecar e nem desobedecer. Porém, justamente por ser um todo, ele só pode se conservar como tal na medida em que ‘tende ao objetivo que a razão sã ensina a todos os homens a alcançar’: o todo só pode se conservar ao tender a alguma coisa que tenha pelo menos a aparência da razão.” *Espinosa e o problema da expressão*, p. 297.

³⁴² Segundo Chauí, essa precedência é tanto cronológica (TP, 8, §12) quanto de fundamento (TTP, 16, G, III, p. 193-195). *Política em Espinosa*, p. 180 – 181.

Para Espinosa, a democracia é o mais natural dos regimes pois é a única forma sociopolítica na qual o desejo de todos os homens de governar e não ser governado é satisfeito. Ela não é a “boa sociedade conforme a razão”, mas apenas “o sistema de potências sociais e poderes políticos em que melhor se concretiza o desejo de liberdade ou de ser *sui juris*.”³⁴³ Dois pontos centrais da interpretação de Chaui se fazem aqui presentes: 1) a democracia é o mais natural dos regimes também por uma questão de *ratio*, pois nela a “proporcionalidade entre as potências e seus poderes é integral”; 2) definida pela proporcionalidade na “distribuição do poder entre as potências individuais e a potência coletiva”, a democracia não comporta diferentes formas “que suscitem a pergunta pela melhor – há democracia ou simplesmente não há”. Assim sendo, Chaui parece conceber a democracia não como um simples regime, mas como uma forma sociopolítica.³⁴⁴ Portanto, de maneira análoga ao que dissemos no início deste capítulo, soa razoável afirmar que o pensamento espinosano não é apenas um pensamento sobre a democracia, mas é também fundamentalmente democrático – ainda que, assim como a liberdade, a democracia não seja um destino inexorável ao qual conduz a *cupiditas* humana.

No seio da discussão democrática, ao lembrar que Espinosa descreve a segurança como a virtude do estado no primeiro capítulo do TP, Chaui apresenta a tese de que o escopo da política é “diminuir tanto quanto possível o medo individual e coletivo e superar a condição natural em que os homens se submetem à fortuna e à potência de um outro, quando permanecem *alterius juris*” – enquanto virtude do estado, “a segurança é condição para que cada um seja *sui juris* e, portanto, livre”.³⁴⁵ Esse escopo, no entanto, parece ser assegurado plenamente apenas por uma política democrática ou, nos termos do prefácio do TTP, em uma república livre – e por isso Chaui fala em termos de arte política –, pois como vimos anteriormente o segredo do regime monárquico é exatamente seu empenho na produção e reprodução do medo ou, em termos jurídicos, na conservação da condição de *alterius juris*. Com efeito, essa diferenciação se confirma no próprio *Tratado Político* quando Espinosa afirma que o estado civil tem por finalidade a “paz e a segurança de vida”, por isso o melhor estado é aquele no qual os homens “passam a vida em concórdia e onde os direitos se conservam inviolados.”³⁴⁶ Porém, o estado instituído para

³⁴³ Idem, *ibidem*, p. 181.

³⁴⁴ Idem, *ibidem*, p. 238.

³⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 182.

³⁴⁶ TP, 5, §2.

esse fim é tão somente aquele que a “multidão livre institui” e não aquele adquirido por direito de guerra.³⁴⁷ Diante disso, Chauvi volta seus olhos para a questão da gênese e afirma que a emergência de uma organização política livre ou servil vai ser determinada pelo tipo de desejo que for predominante no momento instituinte.

Visto que, repetindo o dito de Paulo, no *Tratado Político* e no *Teológico-Político* Espinosa insiste em que não há pecado antes da lei, nem justo ou injusto antes dela, é preciso dizer que os vícios e as virtudes dos cidadãos não podem ser imputados a eles, mas à lei, isto é, à Cidade e à sua instituição. Assim, liberdade ou servidão estarão inscritas na Cidade por intermédio de suas leis se, no momento instituinte, prevalecerem as imagens do desejo de ser *sui juris* ou as do desejo de ser *alterius juris* ou, como é dito no *Tratado político*, se o desejo instituinte for desejo de vida ou medo da morte. Assim, é no momento da instituição que podemos decifrar se a Cidade efetiva ou frustra o desejo de ser *sui juris*, se a *multitudo* está movida pela esperança de viver ou pelo pânico de morrer. O desejo de vida institui a democracia; o medo da morte a monarquia. É na democracia que a arte do político se revela capaz de aumentar o desejo de ser *sui juris*, fortalecendo as virtudes dos cidadãos e enfraquecendo-lhes os vícios, particularmente o desejo de manter os demais *alterius juris*.³⁴⁸

As determinações da *cupiditas* são, portanto, centrais para a efetivação ou frustração do desejo de ser *sui juris*. Enquanto se exprime como paixão, o desejo é causa inadequada e poderá equivocar-se no momento da instituição política, havíamos visto. Ademais, considerando que a tristeza é diminuição da potência de agir e pensar, então quanto mais afetados por paixões tristes, tanto mais os homens se afastam da adequação e se aproximam da inadequação. Consumidos pelo medo da guerra, podem crer que é do interesse da paz atribuir todo poder a um só, o que é “uma insanidade, pois é querer, para fazer guerra com mais sucesso, ser escravo na paz.”³⁴⁹ É imperativo entender que ausência de guerra não é equivalente a existência de paz: “da cidade cujos súditos, transidos de medo, não pegam em armas, deve antes dizer-se que está sem guerra do que dizer que tem paz.”³⁵⁰ Se fossemos chamar de paz a simples ausência de guerra, mesmo que esta ocorra às custas da liberdade e acompanhada de “servidão, barbárie e isolamento”, então não haveria nada de mais desprezível para os homens do que a paz. Donde a máxima: “é,

³⁴⁷ TP, 5, §6.

³⁴⁸ Idem, ibidem, pp. 182-183.

³⁴⁹ TP, 7, §5.

³⁵⁰ TP, 5, §4.

portanto, do interesse da servidão, não da paz, transferir todo o poder a um só: porque a paz, como já dissemos, não consiste na ausência de guerra, mas na união ou concórdia de ânimos.”³⁵¹ Determinado pela paixão, o desejo de ser *sui juris* pode equivocar-se no momento da instituição do regime político e por ser causa eficiente imanente, ele permanece nos efeitos da instituição política. O medo da morte institui a monarquia, regime que expressa e reproduz as determinações que o instauraram, isto é, o próprio medo, o ódio, a cólera e a fraude.

Sendo assim, se recuperarmos a hipótese inicial de Abensour, parece que ela se encontra *in medias res*, isto é, parte do regime já instituído e desconsidera o processo de instituição. Se a gênese política deve ser buscada no desejo, então a organização política deve ser entendida como efeito do desejo. E como a causa é imanente, ela permanece no efeito, ou seja, o corpo político reproduz as imagens do desejo instituinte – por isso o interesse da monarquia é a manutenção do medo e da servidão, enquanto o interesse da democracia é a liberdade.

O homem, por sua finitude, é naturalmente passivo e quando determinado por uma paixão pode enganar-se. Em sua hipótese, Abensour identifica na lógica da instituição monárquica a fonte do logro e enfatiza o regime como causa eficiente do engano – os homens são enganados por um sistema orquestrado por um regime específico – deixando de lado certas características do ser humano, como a finitude, que o tornam naturalmente suscetível ao equívoco. Por outro lado, a interpretação de Bove parece atacar diretamente esse problema ao oferecer uma explicação fundada na estrutura do corpo humano. Da mesma maneira, Deleuze também se ocupa dessa questão ao mostrar que a passividade, sobretudo a tristeza, é determinante na impotência humana e na produção de regimes políticos opressivos.

A investigação acerca da relação entre *cupiditas* e servidão pode percorrer, como vimos, diversos caminhos. Cada interpretação explorada nesta dissertação parece puxar um fio diferente na tentativa de desenrolar esse novelo. Contudo, independente da via trilhada, é possível identificar ao menos dois pontos capitais de convergência entre os intérpretes trabalhados. Primeiro, é ponto pacífico a afirmação de que o *conatus-cupiditas* possui uma tendência fundamentalmente positiva do ponto de vista da potência e da conservação. Segundo, que apesar dessa tendência, há aspectos de inadequação na própria

³⁵¹ TP, 6, §4.

condição humana, isto é, no *conatus-cupiditas* – condição de parte da natureza, finita, passional e imaginativa³⁵² – que possibilitam a emergência de manifestações sociopolíticas contrárias aos desígnios do *conatus*. Essa dualidade é símbolo de que as leituras trabalhadas levam a sério a tarefa espinosana, politicamente imprescindível, de compreender tanto a potência quanto a impotência humana.

A *cupiditas*, seja determinada por afecções ativas ou passivas, busca sempre a conservação, e não há como se falar, adequadamente, em escolher livremente a servidão. Ademais, a ficção da liberdade da vontade possui um papel central na luta pela servidão como se fosse pela salvação, nos mostram Bove e Chaui. Conhecimento inadequado e impotência são definidores do desejo cego, isto é, da falta de conhecimento das causas das coisas e, conseqüentemente, da servidão.³⁵³ Ora, o que favorece diretamente a impotência e a inadequação, nos mostra Deleuze, são as afecções tristes. Devido à sua condição de parte da natureza, não é possível que o homem não padeça e, ao padecer de afetos tristes, ele se encaminha na direção da impotência. Há, de fato, situações em que a tristeza é útil, assim como há certas alegrias que podem ser nocivas. As diferentes abordagens de Chaui e Bove com relação à segurança indicam que os benefícios e malefícios de uma paixão variam conforme a conjuntura. Entretanto, só a tristeza nos conduz diretamente à perda de capacidade de afetar e ser afetados, à perda de potência de agir e pensar – em termos deleuzianos, dizemos que ela afasta os homens daquilo que eles podem. O medo, tristeza instável, é elemento central na superstição e na instituição da monarquia. Quanto mais impotente e inadequado, tanto mais o desejo pode vir a se enganar com relação aos meios de se conservar. A representação imaginativa de uma ordem finalista da natureza, resultado da impotência humana, conduz à ideia de que o bom uso da liberdade é a servidão a Deus, nos mostrou Bove; e a representação imaginativa do desejo de ser *sui juris*, determinada por um ânimo amedrontado, nos conduz à entrega do poder político nas mãos de um só e à crença enganosa de que isso trará segurança – e, portanto, liberdade.

Vemos assim que existe uma articulação complexa entre os conceitos espinosanos de desejo, inadequação, conhecimento imaginativo, passividade, tristeza e servidão; e que há diversas maneiras de se abordar esses tópicos. Neste trabalho nos empenhamos em

³⁵² “Não pode acontecer que o homem não seja parte da Natureza e que não possa padecer outras mudanças a não ser as que podem ser entendidas por sua só natureza e das quais é causa adequada.” *Ética IV*, P4.

³⁵³ *Ética IV*, P64, Escólio.

fornecer elementos que auxiliem na compreensão desta articulação, bem como em mostrar caminhos interpretativos que ajudem a entender que a própria condição comum dos homens é portadora de determinações que os conduzem, ainda que por vias tortas, em direção à servidão. Há, claro, pontos nevrálgicos que ainda precisam ser mais desenvolvidos, como o próprio tema da socialização dos afetos e as determinações da instituição do corpo político. Há, ainda, outros que foram somente mencionados e com os quais trabalhamos de maneira bastante discreta, mas que possuem um papel fulcral na discussão que nos motiva, como o tema da *multitudo*.³⁵⁴ Contudo, considerando o modesto escopo desta dissertação de articular desejo, paixão e servidão, acreditamos que as reflexões ausentes não só não prejudicam o desenvolvimento da argumentação, como ainda jogam luz sobre o caminho a seguir.

³⁵⁴ Cf. *Volonté d'être esclave et désir d'être libre: ambivalence de la multitude chez Spinoza*.

Bibliografia

• Espinosa

- *Ética*. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. 1ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.
- *Espinosa*. In: Coleção Os Pensadores. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução Cristiano Novaes de Rezende. 1ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- *Tratado Político*. Tradução: Diogo Pires Aurélio. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- *Tratado Teológico-Político*. Tradução: Diogo Pires Aurélio. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003
- *Opera*. Ed. Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitætbuchhandlung, 1972, 4vol.
- *Œuvres*. Paris, PUF, 4 vol. publicados.

• Outros autores

- ABENSOUR, Miguel. Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire. In : Astérior : Philosophies, histoire des idées, pensée politique, n° 13 (2015). Disponível em : <<https://journals.openedition.org/asterion/2594>>.
- BALIBAR, Étienne. *Spinoza et la politique*. 3ª ed. Paris : Presses Universitaires de France, 1985.
- _____. *Spinoza: from Individuality to Transindividuality*. Eburon Delft, 1997.
- BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus : affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1996.
- CHAUI, Marilena. *Contra a Servidão Voluntária*. Belo Horizonte: Autêntica Editora. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2014.
- _____. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

- _____ . *A Nervura do Real I: Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____ . *A Nervura do Real II: Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- _____ . *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- CURTIUS RUFUS, Quintus. *The History of Alexander*. Tradução de John Yardley. Londres: Penguin Books, 1984.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. Tradução: GT Deleuze. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DESCARTES, René. *Objecções e Respostas*. In: *Obras*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- JONES, P. V.; SIDWELL, K. C. *Aprendendo Latim*. Tradução: Isabella Tardin Cardoso e Paulo Sérgio Vasconcellos. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.
- LA BOÉTIE, Étienne. *Discurso da Servidão Voluntária*. Tradução: Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’Ethique de Spinoza : La deuxième partie, La réalité mentale*. Paris : Presses Universitaires de France, 1997.
- _____ . *Introduction à l’Ethique de Spinoza : La troisième partie, La vie affective*. Paris : Presses Universitaires de France, 1995.
- MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris : Les éditions de minuit, 1988.
- NEGRI, Antonio. *Espinosa Subversivo e outros escritos*. Tradução: Herivelto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- _____ . *A Anomalia Selvagem*. Tradução: Raquel Ramallete. 2ª ed. São Paulo: Editora 34 e Editora Filosófica Politeia, 2018.

- ROCHA, A. M. *Espinosa e o conceito de superstição*. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política, v. 1, nº 12, 2015. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/100365>.
- RODRIGUES, J. L. *A Produção da ordem comum da natureza através da imaginação*. Cadernos Espinosanos, São Paulo, n. 42, p. 237 - 252, 2020. DOI: 10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2020.162016. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/162016>. Acesso em: 4 dez. 2020.
- SANTIAGO, H. S. *Entre Servidão e Liberdade*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.
- SILVA, Daniel Santos da. *Conflito e resistência na filosofia política de Espinosa*. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.
- VISENTIN, S. A Ontologia Política de Espinosa na Leitura de Antonio Negri. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 38, p. 151-170, 2018. DOI: 10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2018.144886. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/144886>. Acesso em: 26 jan. 2021.
- _____. *Volonté d'être esclave et désir d'être libre : Ambivalence de la multitude chez Spinoza*. In : *Spinoza transalpin : Les interprétations actuelles en Italie*. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2012. Disponível em: <http://books.openedition.org/psorbonne/271>. ISBN: 9782859448080. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.271>.