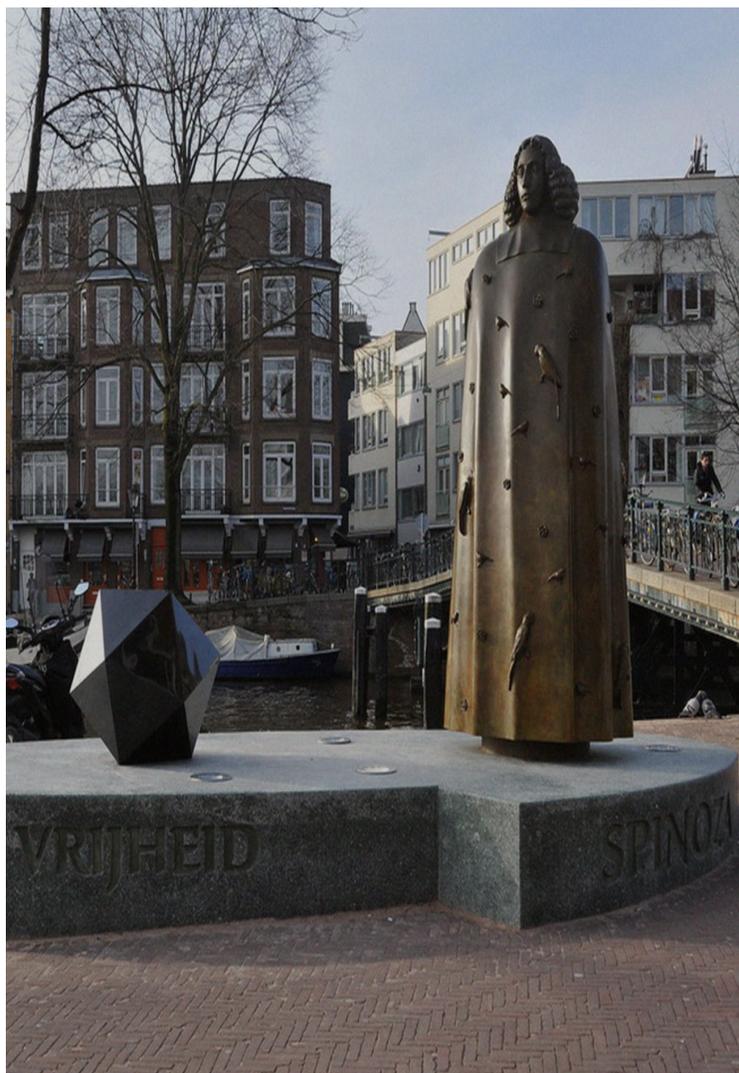


Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 35 jul-dez 2016 ISSN 1413-6651

IMAGEM O MONUMENTO A ESPINOSA está situado em Zwanenburgwal, o local de nascimento do filósofo, na cidade de Amsterdã. O monumento inclui a estátua do próprio autor, um icosaedro (um sólido geométrico de vinte faces) e, grafados na base do conjunto, a frase “O objetivo do estado é a liberdade” e o nome do filósofo. Ele foi inaugurado em 2008 e sua autoria é do artista Nicolas Dings.

RESISTÊNCIA, POTÊNCIA, SOCIALIZAÇÃO DOS AFETOS E A FORMAÇÃO DO MELHOR ESTADO

Francisco de Guimarães

Professor, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

chicodeguima@gmail.com

Mauricio Rocha

Professor, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

cawaipe@gmail.com

RESUMO: Este artigo busca demonstrar a relação entre a noção spinozana de resistência, o papel da socialização dos afetos na formação do Estado e o projeto spinozano de defesa do fundamento democrático do poder do Estado. O artigo também expõe os elementos filosofia política de Spinoza que permitem combater a transcendência do poder político, a difusão generalizada do ódio, o voluntarismo e o moralismo político.

PALAVRAS-CHAVE: Spinoza, resistência, afetos, potência, direitos, democracia, Estado

Clermont-Ferrand, outono de 1940: mergulhados no trauma da derrota e da ocupação alemã, os franceses que não aderiram ao inimigo estão desnorteados e humilhados. Diante do desastre sem precedentes, muitos cogitam sobre o sentido de resistir e concluem que a libertação só poderia vir de fora, sentimento que retarda a decisão de agir (FERRO, 1997, p. 123). Dos que assentiram, justificando não ter escolha, aos que temiam represálias, quase todos oscilavam entre o sarcasmo niilista, a resignação, ou a covardia disfarçada de realismo. Enquanto isso, uma reunião acontece na Brasserie Strasbourg, Place de Jaude – perto dali, os alemães ocupavam o Grand Hotel e a Prefeitura. É a “Última Coluna”, formada por intelectuais, jornalistas, homens de negócios, artistas, banqueiros e outros. Entre eles, um professor de 37 anos, já célebre nos círculos filosóficos e científicos da Europa: Jean Cavallès. Mobilizado um ano antes como tenente da infantaria, citado por bravura em combate, ele foi preso em meio ao desmoronamento do exército francês – mas escapou (pela primeira vez), para retornar às atividades docentes e tramocar a resistência. Ele conhecia bem a Alemanha, que visitara várias vezes como estudante e onde assistira a emergência do nacional-socialismo nas ruas, nas cervejarias e nos meios acadêmicos. Em 1931 visitou Edmund Husserl, que conhecera em Paris anos antes, e o encontrou amargurado pelo ostracismo e pela influência crescente de Heidegger – em breve nomeado *Führer-rector* por Hitler na Universidade de Freiburg (OTT, 1990, pp. 139-155 e 179-192).

Na Brasserie Strasbourg, o problema era o que fazer, como e quando – distribuir panfletos, praticar atentados, realizar sabotagem, criar redes de contatos e de comunicações. Desse encontro nasce um jornal, cujo nome expressava um desejo e uma prática, *Libération*. O primeiro número, publicado no verão de 1941, estampava um editorial-manifesto com a marca de Cavallès, recentemente nomeado professor da Sorbonne:

Este jornal indicará as tarefas que cabem aos franceses que não renunciaram. Ele não será uma folha de papel, mas um ato. Alguns dirão, com razão, que para ter uma chance de atingir esse fim, é preciso ao menos uma “reforma intelectual e moral”. De acordo, mas esta reforma não se fará por decretos, leis, discursos. Ela será feita pela ação e na ação (DOUZOU, 1998, pp. 139-155).

Em Paris, ele divide o tempo entre as aulas de metodologia e lógica das ciências e a constituição de uma rede de ações militares contra os nazistas. Preso no verão de 1942, após uma tentativa frustrada de embarque para a Inglaterra, foge pela segunda vez de um campo de prisioneiros – não sem antes ministrar uma conferência sobre Descartes e o *Discurso do Método* para seus companheiros de cárcere. Nela, Cavaillès relembrou o episódio em que o filósofo, durante a travessia do rio Elba em 1621, ao perceber que os marinheiros pretendiam jogá-lo do barco para roubar suas bagagens, saca a espada e os subjuga até chegar à outra margem em segurança. Era a senha da fuga do conferencista para os bons entendedores, e um motivo para a audiência irromper em aplausos: “*é preciso saber sacar a espada, quando necessário*”.

Daí em diante, aposentado compulsoriamente pelo governo colaboracionista de Vichy, entra na clandestinidade e parte para Londres no início de 1943, onde se encontra com De Gaulle, planejando obter recursos para a continuidade das ações. É nesse momento que Raymond Aron o questiona por arriscar-se em um combate contra um regime político militarmente vitorioso, e argumenta que ele devia se preservar para o futuro, por ser mais importante como dirigente e organizador do movimento de resistência – ao que Cavaillès responde: “*Eu sou spinozista, acredito que nós compreendemos a necessidade em toda parte. Necessários os encadeamentos das matemáticas, necessárias as etapas da ciência matemática, necessária também esta luta que travamos*” (CANGUILHEM, 2004, p. 28).

De volta à França, ele abandona suas funções nos órgãos de direção da Resistência para dedicar-se exclusivamente às ações armadas e de sabotagem – como explodir submarinos alemães aportados na Bretanha, ou infiltrar-se, disfarçado de maître, no Hotel de Crillon (na Place de la Concorde, sede do governo militar de Paris) onde Hitler costumava se hospedar nas suas visitas à Paris. Cavaillès se concentrava na ação imediata, com um sentido de “urgência e de alegria” – nas suas próprias palavras (CANGUILHEM, *idem*), para abrir novas frentes de luta que enfraquecessem o inimigo. Por contar com um desembarque aliado para breve, compreendia que era preciso acelerar os eventos, criar um porvir imediato que rompesse com a reafirmação continuada do pesadelo nazista. Em agosto de 1943 é preso, torturado e condenado à morte por um tribunal militar alemão. Diante dos oficiais da Gestapo, ele assumiu todas as acusações e fez referências a Kant, não a Spinoza – de que adiantaria? (CANGUILHEM, 2004, p. 47). Fuzilado em 17 de fevereiro de 1944, foi enterrado sob uma cruz de madeira com o dístico *desconhecido número 5*.

Para Georges Canguilhem, um de seus alunos, havia na tenacidade de Cavaillès “alguma coisa de aterrorizante: um filósofo matemático carregado de explosivos, um lúcido temerário, um resoluto sem otimismo. Se isso não é um herói, o que é um herói?”. Mas o próprio Canguilhem reconhece que só compreenderemos o estilo singular desse modo de resistir se aprofundarmos a questão do “spinozismo” de Cavaillès – autodenominação que é anterior ao seu combate de resistente. Pois “spinozista” não é aquele que compreendeu o corolário segundo o qual “a vontade e o entendimento são uma só e mesma coisa” e que leu até o fim o escólio correspondente: “esta doutrina é útil à sociedade comum no que ela ensina que a condição segundo a qual os cidadãos devem ser governados e dirigidos, não para serem escravos, mas para fazer livremente o melhor”? (CANGUILHEM, 2004, p. 42).

Mas é provável que Cavallès se opusesse à denominação de herói: conduzido pela razão, pelo encadeamento necessário da verdade que se expressa na mente, não há heroísmo naquele que percebe essa evidência e por ela se conduz. Aos outros, que não a percebem, ou para os quais ela não aparece como evidente, só é possível responder com a alegria própria de quem atingiu essa zona intuitiva, onde a evidência se impõe por si mesma: há uma necessidade imanente à razão que supera as angústias e temores da consciência que recusa o engajamento, argumentando que a hesitação seria índice de um poder de livre escolha – *mas para saber que se tem uma ideia verdadeira...* O que leva um leitor (de Cavallès e Spinoza) a interpretar que a verdade, para o pensador holandês, não é *parousia* – não é a presença, em geral, ou de modo particular, da forma (*ousia*) na coisa sensível; nem é revelação, ou uma reduplicação do real, um duplo ideal ou discursivo correlato ao pensamento. A verdade de uma idéia é uma determinação puramente intrínseca, mas também estritamente objetiva: à verdade nada falta, ela não tem mais nem menos ser ou realidade que os corpos extensos. A verdade não é objeto de interpretação, como coisa encoberta a desvelar pelo intelecto. Ela é objeto de conhecimento por causas – e seu valor é determinado para e pelo desejo, além de depender do temperamento (*ingenium*) próprio de cada um, da educação recebida, dos usos, costumes etc. (COMTE-SPONVILLE, 1989). E esta necessidade do pensar e do conhecer é a mesma na ordem do agir. Por isso a resposta de Cavallès a Aron não se reduz a uma determinação moral, ou heróica – simplesmente ele não podia fazer outra coisa, por compreender que a liberdade não é possibilidade de escolha, mas algo que deriva da própria natureza daquele que se engaja na *ação necessária* – ação que é filha do rigor, antes de ser irmã do sonho (CANGUILHEM, 2004, p. 30).

Mas o “spinozismo” envolve também a trajetória de um filósofo matemático determinado a redefinir ao devir científico expurgando-o de todo subjetivismo: Spinoza era, para ele, a tentativa mais radical de *uma filosofia sem cogito*. Para Cavailès, a consciência é o imediato da ideia, que se liga com outras consciências pelos laços internos das ideias às quais essa consciência pertence. Essa necessidade geradora resulta no que ele compreende como uma “filosofia do conceito”, que não se reduz a uma atividade da consciência, que não é autora de seus conteúdos de modo constituinte (como no kantismo), nem de modo imanente (como na fenomenologia de Husserl) – enfim, uma recusa crítica da *egologia* e da linhagem *sineidética* ou “consciencial” da filosofia.

Mas de onde vem o conceito, se não decorre da atividade da consciência de um sujeito? De si próprio, assim como a necessidade não se liga a outra coisa que não ela própria. Se há uma racionalidade imanente, esta decorre dos laços internos entre conceitos, do dinamismo das idéias entre si – dinamismo imanente de formas que são também conteúdos, operações que são também objetos, estruturas que são conceitos. Não havendo forma *a priori*, nem matéria primeira, o devir do pensamento é fonte do imprevisível, mas não signo de contingência. No processo efetivo e objetivo do pensamento matemático o conceito é imediato, a matéria e a forma do processo – trata-se de um movimento que não supõe motor, pois ele está no próprio conceito: “a ideia da ideia manifesta sua potência geradora...”. O conceito é diretamente unidade de sentido, e o tempo é uma dimensão interna dele – tempo da reflexão, entendida como efeito do movimento do conceito (ideia da ideia, operação de operações), como um elo em um movimento autônomo sem momento original e sem etapa última, que nasce de conceitos e engendra outros conceitos. Esse *automatismo* conceitual escapa às dicotomias entre matéria e forma, sujeito e

objeto, liberdade e necessidade: a ideia verdadeira não remete a um objeto, nem a um sujeito, mas a uma outra ideia verdadeira (SINACEUR, 1994. pp. 110–122; HUISMAN, 1990. pp. 71–88). A necessidade a qual se refere Cavallès é ao mesmo tempo objetiva e ativa, ela se produz por atos e por um progresso entre os atos, na ciência como na história – o que anteciparia, em boa medida, as inflexões do estruturalismo francês das décadas posteriores (WORMS, 2009, p. 264).

Canguilhem nota que “ordinariamente, para um filósofo, escrever uma moral é se preparar para morrer na cama. Mas Cavallès, no momento mesmo em que fazia tudo o que se pode fazer quando se quer morrer em combate, compunha uma lógica. Ele compôs assim sua moral, sem ter que escrevê-la” (CANGUILHEM, 2004, p. 29). O caso de Cavallès também é exemplar de um modo de pensar a “resistência como um processo que está em curso antes do fato ao qual se resiste – que será, de fato, condição de possibilidade da resistência efetiva que irá se instaurar a partir deste fato” (ROQUE, 2002, p. 23), além de conter um aspecto decisivo da resistência: ela é, em seu princípio, profundamente antiniilista. Pois “a resistência não pode ser tida por valor guerreiro, mesmo se é por ela que nascem os heróis – ela é essencialmente em atos e pelos valores que ela põe: resistir é desejar e, por isso, um sim à vida, à solidariedade humana, à liberdade, à paz” (BOVE, 1996, p. 229).

Recusa à tristeza e à destruição que é própria da experiência vital, e que não pressupõe uma ordem moral anterior (uma boa natureza das coisas), uma harmonia rompida a restituir, uma finalidade a alcançar. É, de fato e de direito, uma necessidade, tal como a necessidade matemática ou uma constante física. A resistência não se legitima moralmente, mas física e objetivamente como aversão ao que destrói a vida, verdade sem outro valor que não seja o da criação de valores contra o nada como valor. Nesse

contexto, coube a Laurent Bove tecer uma paráfrase da *Ética*, III, 9: “não se resiste à tristeza porque a tristeza ou a opressão são males, mas caso se julguem a tristeza e a opressão como males, fazemos delas um mal, porque a elas resistimos – pois, propriamente falando, não se resiste ao mal, mas inventamos o mal ao resistir a ele” (BOVE, 1996, p. 140). Pois se a existência não tem qualquer valor prescrito, no entanto ela possui uma orientação afirmada a cada vez em sua perseverança – como avaliação contínua e insistente do que a favorece, como esforço em afastar o que a constrange e limita. Pois o mundo não é “moral”, e só é ético porque vivemos nele (e se há sentido, ele é o de uma prática resistente). Afinal, não são “nossos atos que nos julgam, que são toda a justiça, por traduzirem exatamente o valor de nossas idéias”? (DELBOS, 1990, p. 544).

II – DEUS NÃO É UM REI, O HOMEM NÃO É UM IMPÉRIO...

Toda a segunda metade da *Ética* é dedicada a distinguir as duas potências: a de Deus e a humana. Essa distinção não é fácil, e Spinoza avisa que não vale a pena ler o resto da obra se não se assimilou isto. Pois não há *Ética* se não se entende que Deus não é um rei. O que se entende por “potência dos reis” (comparação bíblica que se encontra na tradição cristã, até em Tomás de Aquino, que critica a metáfora mas não deixa de usá-la). É significativo que sua desmistificação coincida com o momento da emergência do absolutismo na Europa. Spinoza não pode ter a mesma idéia de um Rei, como os profetas em seu tempo, ou como os filósofos seus contemporâneos. Um vento de atualidade sopra sobre essa polêmica “metafísica” (ZOURABICHVILI, 2002, pp. 179-181).

A crítica de Spinoza ao livre-arbítrio se dirigia à teologia do século XVII, que sustentava sua concepção de natureza humana e de pecado no livre-arbítrio. Por essa razão, no *Tratado Político*, II, 6, Spinoza refutou a

queda de Adão, que não poderia ter pecado. Se Adão comeu o fruto, não estava em seu poder não comê-lo. A decisão de Adão não resultou de seu livre-arbítrio, mas de sua impotência. Ele não era senhor de si e tampouco possuía pleno controle de sua vontade. Na verdade, não estava em seu poder usar adequadamente a razão. Tratava-se de homem sujeito aos afetos e às causas externas. Não conquistara autonomia, não era *sui iuris*, mas sim um homem submetido a suas paixões. A recusa da queda de Adão era uma forma de disputar com os teólogos a própria concepção de natureza humana.

Pois a interpretação teológica das vertentes reformistas sobre o episódio adâmico pode ser resumida do seguinte modo: desde o pecado original, o homem está corrompido pelo vício e pelo apetite carnal desordenado, ou *concupiscentia*. Por isso, os homens dependem da graça divina para sua salvação, posto que Deus domina o tempo e determina aqueles que serão, ou não serão, salvos. A predestinação preenche o espaço da diferença de natureza que há entre a onipotência divina e o arbítrio humano. No entanto, esta liberdade que restou aos homens tem um caráter determinado, tanto pelo passado (a queda), como pelo presente (o apelo permanente do “mal”) e que, dada a pré-ordenação divina, torna-se “servo” arbítrio: por depender da “graça”, a salvação não virá sem o concurso da vontade divina, o que implica no fato de que ninguém pode ser salvo confiando apenas em sua liberdade de escolha entre o bem e o mal aparentes – pois um só demônio é mais poderoso que o livre-arbítrio de todos os homens reunidos, como disse Lutero. Daí se conclui que a “graça”, como concessão e dom divino, é absolutamente necessária, pois o poder de Deus não é uma “necessidade natural”, mas depende de Sua vontade.

A possibilidade de alcançar o renascimento e de viver para a glória de Deus, só se dará quando da concessão da fé, que faz com que o homem

se reconheça, afinal, como predestinado à salvação. A questão que surge a partir desse momento será a da identificação dos “sinais” dessa predestinação: como saber-se “eleito” senão pela recompensa à reta conduta e ao exercício prático dos valores comuns?

Já as interpretações metafísicas caracterizam a narrativa da queda original de modo distinto, influenciadas que são pela tradição cristã e pela Contrarreforma. Descartes, inspirado no *molinismo*, que elimina a predestinação do homem ao pecado, poderá considerar que o ato primevo de opção pelo mal não tenha impresso traços perceptíveis no homem (entre o homem decaído e o homem inocente, a diferença seria *sicut nudus a spoliato*). Assim, o homem se encontraria despojado de privilégios, mas guardaria seus dons naturais, não havendo, portanto, uma corrupção de natureza. No entanto, se tal decadência sucede a um estado “melhor”, que seria anterior, a possibilidade da idéia de “corrupção” permanece, mesmo se não conhecemos tal etapa moral primitiva.

Se não está excluída tal possibilidade, por outro lado restam os dons do entendimento, a capacidade de discernir e de “ver” (como dirá Descartes nas *Regulae*). Assim, mesmo a “queda” de Adão não afetaria nossa inteligência: somos aptos a conhecer as verdades da física, da matemática, da moral etc.

O problema residiria justamente nesse discernimento e nessa “visão”, pois é aí que os efeitos da “queda” se apresentam: quando estamos cegos pelo interesse, pelo amor-próprio ou por desejos imoderados, nossa “atenção” – *nervo da vontade* – adoece, e então nos desorientamos. Aberta a temática das reações entre corpo e alma e do papel do livre-arbítrio num regime de causalidade recíproca (patética), será permitido dizer que o corpo faz com que a alma sinta seu peso ao ocorrerem paixões moderadas.

Estas ainda permitiriam um controle da “atenção”, mantendo nossas ações nos limites razoáveis do bom uso de nosso apetite. Mas outras paixões, de caráter violento, podem fazer essa “atenção” sucumbir e então temos de admitir que a liberdade tem fronteiras e que a “perda” seria ultrapassá-las. Acontecimento semelhante ao que se deu no caso da corrupção original: perda dos privilégios concedidos pela graça divina, o episódio da “queda” lesou nossa natureza, tornando nossa vontade corruptível pelas paixões, impedindo ou desviando o exercício da atenção, que se distende ao invés de contrair-se – condenando-nos à ignorância e ao pecado, pois este deriva sempre da ignorância (DESCARTES, 1996, AT, v, p.159). Indisposição corporal que perturba o uso da razão e da vontade, mas sem suprimi-las, pois sempre podemos suspender nossos julgamentos: a corrupção original não aboliria a liberdade humana, apesar de impor-lhe limites. Sendo assim, os entraves do pecado original não se comunicariam aos homens de modo absoluto, enfraquecendo-os a ponto de torná-los incapazes de agirem por si mesmos.

Passemos agora à narrativa bíblica: pressupondo que todo ato de criação é “bom”, podemos considerar que o ponto mais alto da produção divina é atingido na criação do homem, feito à imagem de Deus como criatura singular, colocado no jardim do Éden para cultivá-lo e desfrutá-lo. Também os animais foram criados para fazer-lhe companhia e ajudá-lo, assim como a mulher, ajuda adequada concedida. Nesse paraíso, apenas uma restrição: sob pena de morte, não provar do fruto da “árvore do conhecimento do bem e do mal”. Tal interdição não representa o favorito de Deus como destituído, ou privado, de conhecimento – a sabedoria, dom divino, não é pecaminosa em si mesma. Pois Adão possuía inteligência: dotado do dom da fala, sabia como trabalhar a terra e até nomeou os animais. Ora, a ameaça, ou advertência, divina – pena de morte em caso de

ingestão do fruto – e o temor, ou obediência, de Adão, pressupõem desde então a capacidade de discernir o certo do errado no plano da conduta. *No entanto, Eva desejou o fruto...* Mas não apenas por seu sabor e sim pela possibilidade de tornar-se sábia. O que indica um reconhecimento do saber como um “bem” que deve ser buscado. Assim, desde o início haveria essa inclinação à conquista, no caso, do “bem”, daí o desejo. Só que um desejo que significava a posse do conhecimento do “bem” e do “mal”. Não mais conhecer apenas, mas compreender, na integralidade, uma diferença: ao pé da árvore do bem e do mal se deu a atração por algo ainda não conhecido, não experimentado, que superou o temor da morte como um outro mal a ser evitado. A árvore, assim considerada, não é fonte do conhecimento em geral, mas do conhecimento do “mal”, fonte do desejo do “mal”, sem o qual a compreensão do homem é incompleta.

E entra em cena a serpente, reveladora do mal, que desperta o desejo desse conhecimento. Enfim, o pecado se configura como decorrente da liberdade humana: o bem e o mal situam-se, desde o início, no âmbito da experiência do homem. Daí a narrativa não privar Adão desse desejo de conhecer e do próprio conhecimento, enfim, adquirido, da diferença bem/mal, de aproximar-se da árvore, de violar a interdição divina. Sobretudo a narrativa indica que, ao ser testado, Adão foi incapaz de dominar seu desejo, incorrendo na rebeldia – figura moral do uso da liberdade orientada em direção ao “mal” – que lhe seria inerente. A ideia da rebeldia do homem, pela qual o *Gênesis* explica as origens da condição humana, é fundamental na literatura bíblica e poderíamos ler os textos do Velho Testamento como uma crônica da rebelião humana, e desde os seus primórdios a religião de Israel é motivada por esse *desafio*, (KAUFMANN, 1989, pp. 293–342), que revela aquilo que Deus ocultava, sem contudo obstruir o acesso, o pecado original é o episódio da perda de uma dignidade primitiva, cataclisma exis-

tencial que se desdobra em inúmeras conseqüências desafortunadas. Após a ingestão do fruto, eis que os olhares perdem a inocência e a percepção recíproca da nudez sugere e resulta no pecado arquetípico, que se tornará um traço característico do impulso para o “mal”: a procriação, a geração, é fruto do pecado da ingestão do fruto e dos desejos que proliferam daí, efeitos do rompimento da Ordem. Opondo-se à criação, como concessão de uma graça, a função reprodutiva deriva do encontro com o mal e guarda essa qualidade, deixando de ser uma bênção, marcando o homem, desde então também sujeito à morte, perdedor de sua singularidade, visto que agora se fez progenitor do gênero humano.

Narrativa dramática de episódios de impaciência, fraqueza e rebeldia diante das provações, que é também o surgimento de uma dimensão histórico-moral da luta entre dois arbítrios: transcendência divina *versus* liberdade humana. Não havendo princípio do mal ao lado do poder benevolente e supremo de Deus, será justamente em razão da liberdade concedida ao homem que um desafio pode se dar, que o pecado pode ser “escolhido”.

Instala-se a partir daí o histórico de uma rebelião, que é crônica, onde a cada pecado – cada rompimento da Ordem – se sucede uma recompensa individual ou coletiva. A solidariedade entre os elementos morais e epistêmicos, que dão nexos à narrativa do episódio adâmico, são observáveis ao longo do pensamento ocidental. Quando o pensamento se voltar para as paixões humanas, tomando-as como objeto teórico, a questão do “mal” será tratada quase sempre a partir desse modelo da “queda”. Spinoza não perderá isso de vista...

Exemplo de adjetivo substantivado, o “mal”, como valor objetivo e negativo, desempenhará invariavelmente o papel de região obscura, de

encontro funesto – sejam quais forem as rupturas que ocorram no interior dessa tradição, o que não envolverá a recusa do princípio do “mal” como valor atraente aos apetites e emoções que escapam a seus verdadeiros fins. Desde que se saiba subordiná-la aos fins, não poderão ser reprovadas: o bom uso, o exercício regrado das paixões, que por natureza são “boas”, não levará à incursão nesse território de brumas. E o concurso divino, para sua boa condução, estará sempre disponível aos que romperem com a fruição viciosa e sem freio do querer.

Desde que a bondade da criação for postulada, ela será uma qualidade constante das obras divinas. Na relação entre criador e criatura será transferida aos homens, seja por comunicação ou participação. Se só o bem “é” e “faz ser”, a condição metafísico-moral dos efeitos finitos da onipotência divina, a liberdade humana, terá necessariamente de ser explicada por uma perda da bondade originária. E é aí que observamos uma transposição recorrente do episódio adâmico, como homologia estrutural do sentido daquela narrativa: o “mal” vem ao mundo pela ação perversa de uma ou mais criaturas – Adão, demônios, serpentes etc. *Nada* metafísico emergente que só possui realidade moral, certamente, mas que não só revela a liberdade como ocasião privilegiada da consciência da escolha entre bem e mal, como afirma a própria liberdade, com o indivíduo tomando a si mesmo como a origem do mal. A relação é recíproca: a liberdade de escolha qualifica o mal como *fazer* – e o mal é o efeito e a ação de um indivíduo. O vínculo entre liberdade e “bem” passa a ser, desde então, obrigatório, sugerindo “fins” aos quais tendem as ações guiadas por uma “boa vontade”. Harmonia pacífica, desde que haja um encontro feliz entre os dois reinos de arbítrio que conflitam, o humano e o divino. Acontecimento funesto quando se dá a “falta”, que é afinal a manifestação da liberdade, mas que terá “recompensas”: humilhação, remorso, vontades: e então Deus

será colérico e vingativo, *rector naturae* que distribui sentenças após julgar as ações de suas criaturas. E é sob essa névoa do *nada* que vagueiam as sombras tristes dos homens privados da luz...

III – A POTÊNCIA

Tudo quanto no homem é sinal de impotência não pode ser atribuído à sua liberdade. Daí que o homem não possa minimamente dizer-se livre por poder não existir ou não usar da razão, mas só na medida em que tem o poder de existir e de operar segundo as leis da natureza humana (SPINOZA, 2009, TP II, §5, p. 12).

O exercício da potência diz respeito à experiência da liberdade e não supõe uma negação da necessidade que rege as demais coisas da natureza – ninguém exerce mais ou menos potência por uma decisão livre. Ser livre não é uma exceção contra a necessidade, mas um certo modo de exercer a potência no interior da ordem da natureza. Não somos livres apesar da necessidade, mas nela e com ela – *o homem não é um império em um império...*

A associação da noção de potência à de necessidade constitui uma estratégia de enfrentamento de uma questão política central ao século XVII, um século cercado de absolutismos por todos os lados. A refutação ao livre-arbítrio contida no conceito spinozano de potência é condição necessária para desmontar os pressupostos ontológicos justificadores da monarquia:

Deus, que existe, entende e opera necessariamente, ou seja, por necessidade da sua natureza. Não há com efeito dúvida de que Deus opera com a mesma liberdade com que existe. Por conse-

guinte, tal como existe por necessidade da sua própria natureza, assim também age por necessidade da sua própria natureza (SPINOZA, 2009, TP II, §7, p. 14).

A noção de livre-necessidade impede a formulação da imagem de um Deus monarca, apoiada na justificação fornecida pela noção de livre-arbítrio, pois este supõe a possibilidade de ações contrárias à ordem da natureza, ou seja, um Deus acima das leis, *legibus solutus*. Trata-se do fundamento teórico da própria noção de milagre, sem a qual nenhuma monarquia se sustentaria. Como essa operação se desenvolve? A imagem de um Deus capaz de realizar atos contrários à própria ordem que ele instituiu serve como uma luva para defesa de todo tipo de monarquia. O monarca é um homem especial, acima dos demais, dotado de virtudes muito particulares. Portanto, ele reúne condições de estar acima da ordem política, já que suas virtudes e sua dignidade o predispõem ao devido exercício de seu livre-arbítrio. *Um império dentro de um império*: a condição de qualquer monarca – explícita ou implicitamente – aponta para essa dualidade dentro da ordem política e institucional. A excepcionalidade de suas virtudes e o exercício do poder incondicionado estabelecem uma relação entre o monarca e seus governados análoga à relação entre Deus e suas obras. O monarca absoluto transcende a sociedade da mesma maneira que Deus transcende o mundo.

E como diz o *Prefácio* da Parte IV: todas as coisas são iguais, tudo o que existe se esforça, de uma maneira singular, a conservar sua própria existência e não existe qualquer critério capaz de definir que uma coisa é, por natureza, boa ou má. O bem e o mal se experimentam nas relações entre as coisas e somente os parâmetros dessas próprias relações podem determinar se algo é bom ou mau – o que abre a possibilidade não apenas de refutar a justificação da monarquia, mas também contém elementos

úteis para demonstrar a afirmação de que a democracia é o modo de organização da vida civil que não contradiz o direito natural (SPINOZA, 2004, TTP XVI).

O debate proposto por Spinoza no *Tratado Teológico-Político* e no *Tratado Político* também converge para outro objetivo, conexo à questão da refutação transcendência do monarca sobre seus súditos e à igualdade entre os homens: a identificação da dinâmica afetiva própria da política e do exercício dos direitos. Se o monarca é um homem como outro qualquer, se ele não é um império dentro de um império e tampouco *legibus solutus*, ele não está isento de paixões, de desejos nem de vícios. Seus humores variam tanto quanto os humores dos demais indivíduos e seus vícios dificilmente se deixam corrigir pelas circunstâncias. Mais uma vez o realismo radical spinozano se apresenta com todas suas cores. Esse esforço de humanização do monarca é efeito necessário da refutação do livre-arbítrio, da recusa da justificação ontológica da transcendência dos monarcas e da natureza afetiva da vida política.

A potência da multidão, a potência dos indivíduos e a potência dos governantes se exprimem muito mais por seus desejos cegos e por suas paixões do que por sua razão (SPINOZA, 2009, TP II, §5 p. 12). Seja governante ou governado, o desejo e as paixões estão por toda a parte. O desejo é a matriz de qualquer política. Essa é mais uma das consequências da refutação do livre-arbítrio e da afirmação da livre-necessidade. Pensar a política a partir do desejo supõe que se discuta a própria formação do desejo de estar em sociedade, dos afetos e da potência comuns e a relação entre o desejo e a instituição dos direitos.

Portanto, a afirmação de que os homens se orientam politicamente por seus desejos e por seus demais afetos suscita as seguintes perguntas:

como os afetos se instituem socialmente e se reproduzem no interior da sociedade? Qual a relação entre a instituição do desejo comum e a instituição do estado civil? Como se formam os direitos?

Os primeiros movimentos do processo de socialização afetiva se encontram na parte III da *Ética*. Antes de seguir os passos desse processo, é preciso lembrar que a relação entre todo afeto envolve o desejo. Se o desejo é o próprio esforço em perseverar percebido pela mente humana, e se os afetos alegres e tristes são variações positivas ou negativas da intensidade de nossa potência, de nosso esforço em perseverar, demonstra-se facilmente a relação entre o desejo e os demais afetos. A rigor, a causa dos diversos modos de expressão da alegria e da tristeza reside no fortalecimento ou no enfraquecimento de nosso desejo. (SPINOZA, 2015, E III, P 9, Esc., p. 253).

A partir da proposição 19 da Parte III da *Ética*, o texto se abre para a intelecção dos regimes de imitação dos afetos, um modo de funcionamento necessário da mente humana que cria as condições de socialização do desejo e dos demais afetos (alegria, tristeza, medo, esperança, comiseração etc.). “Quem imagina que aquilo que ama é destruído se entristecerá; se, por outro lado, imagina que aquilo que ama é conservado, se alegrará” (SPINOZA, 2015, E III, P 19, p. 269). Eis a descrição sintética e precisa do princípio do mimetismo afetivo, fonte de toda socialização afetiva.

Ao imaginarmos que uma coisa amada é conservada e tem seu esforço em perseverar – seu desejo – preservado, imediatamente reforçamos nosso desejo com a própria ideia da conservação do desejo alheio. Neste sentido, nossa mente é levada automaticamente a imitar o desejo da coisa amada, imitação essa que aumenta a intensidade do nosso desejo porque imediatamente também imaginamos a união de nosso desejo com o desejo da coisa amada. A intensidade de nosso desejo também aumenta na

exata medida da intensidade do desejo da coisa amada. Essa é uma consequência necessária do mimetismo. “Quem imagina que aquilo que ama é afetado de alegria ou de tristeza será igualmente afetado de alegria ou de tristeza; e um ou outro desses afetos será maior ou menor no amante à medida que, respectivamente, for maior na coisa amada” (SPINOZA, 2015, E III, P 21, p. 271). No entanto, o mimetismo afetivo ainda se encontra em um estágio primário e ainda é decisivamente acionado por mecanismos de ordem puramente pessoal. Essa percepção do fenômeno da imitação afetiva não conduz à compreensão adequada da instituição da ordem política, cuja natureza é transindividual.

O mimetismo ultrapassa o espaço do afeto pessoal e passa a envolver aquilo que é próprio da política, a difusão de um afeto comum de pertencimento a uma mesma ordem, ainda que os participantes dessa ordem não nutram afetos pessoais por todos os que dela participam: “por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante” (SPINOZA, 2015, E III, P 27 p. 279). A imitação afetiva definitivamente abandona a pessoalidade. Trata-se de uma imitação impessoal, fundada na mera semelhança entre duas coisas, ainda que essas duas coisas não nutram nenhum afeto prévio entre si. Há nesta passagem um elemento fundamental ao pensamento político de Spinoza: o processo de socialização e de instituição de um estado civil requer a formação da percepção de semelhança entre os indivíduos. Não há estado civil sem regras, sem hábitos e sem ritos que produzam na mente dos indivíduos essa percepção. A semelhança que sustenta o processo de contínua instituição do estado civil não nasce espontaneamente. Ela precisa ser permanentemente produzida e reforçada.

A análise de outra passagem da *Ética* auxilia a compreensão das consequências da imitação impessoal dos afetos. Segundo Spinoza, “nós nos esforçaremos, igualmente, por fazer tudo aquilo que imaginamos que os homens veem com alegria e, contrariamente, abominaremos fazer aquilo que imaginamos que os homens abominam” (SPINOZA, 2015, E III, P 29 p. 283). É preciso sublinhar a observação de Spinoza sobre o termo “homens”: trata-se de todos os homens que não provocaram nenhum afeto naquele que se esforça para agradar esses homens.

Nas duas passagens transcritas, Spinoza trata das coisas semelhantes a nós que não nos causaram nenhum afeto e, na segunda passagem, apresenta-se o princípio da concórdia. Os homens procuram fazer tudo o que imaginam alegrar os demais. Há não apenas imitação dos afetos, mas um esforço de alegrar os que nos são semelhantes e de obter sua aprovação. Se alegrar nossos semelhantes equivale a nos alegrarmos, buscaremos, em princípio, a concórdia com eles. Trata-se de consequência de natureza política. No entanto, não há garantias de alcançarmos a concórdia, na medida em que buscamos alegrar nossos semelhantes motivados por nossa imaginação. Não conhecemos, em regra, aquilo que efetivamente os alegra, pois o conhecimento das causas das alegrias alheias se dá habitualmente pela imaginação, que é um modo de conhecimento mutilado, parcial e confuso. Ao mesmo tempo que nossa imaginação indica caminhos para a concórdia, ela é capaz de produzir violentas discórdias, pois, pela imaginação, não se alcança a percepção adequada das causas das alegrias alheias. Disso se deduz que, mesmo que a concórdia seja uma tendência afetiva decorrente do mimetismo, ela precisa ser continuamente instituída por mecanismos políticos. Não há qualquer utopia espontaneísta a respeito da concórdia. Ela é fruto de uma causa. Trata-se de compreendê-la.

Há, ainda, na Parte III outra questão relevante sobre o problema da semelhança. Nossa mente habitualmente estende para um grupo social diferente do nosso um afeto que experimentamos em relação a um de seus componentes. Ao considerar, pela imaginação, que todos os pertencentes a um grupo social ou nacional se assemelham, transferimos a todos os afetos que experimentamos em relação a um único deles (SPINOZA, 2015, E III, P 46, p. 309). Portanto, a semelhança pode auxiliar ou prejudicar a concórdia entre grupos distintos. Trata-se de mais um problema para a organização de um estado civil, já que a formação de um Estado habitualmente envolve distinções entre grupos sociais, classes, gêneros, etnias etc., distinções essas que se fundam no modo de funcionamento da imaginação.

Não é este o momento adequado a enfrentar o problema da discórdia – do qual trataremos adiante. Por ora basta compreender que nossa potência, nosso desejo e nossos afetos variam e se modificam em razão da potência, do desejo e dos afetos daqueles que nos são semelhantes. Estamos sempre em situação de experiência afetiva transindividual. Nenhum indivíduo é senhor absoluto de sua afetividade e de seus desejos. Nossa natureza nos impele à formação de uma potência comum e à vivência de afetos comuns. A absoluta solidão é uma impossibilidade afetiva, pois nossa vida afetiva se constitui, por natureza, em sociedade.

IV – O DESEJO E A FORMAÇÃO DO ESTADO: EXPELIR O ÓDIO E A SOLIDÃO

Analisadas a socialização dos afetos e sua reprodução *transindividual*, é possível enfrentar outro problema acima mencionado: a relação entre a instituição do desejo comum e o estado civil. Essa questão, a rigor, encontra seus primeiros elementos na socialização dos afetos, na formação de

uma imagem de semelhança e de ideias imaginativas sobre as causas das alegrias de nossos semelhantes. O modo de funcionamento mimético da mente e de socialização do desejo, descrito na Parte III da *Ética*, contém o princípio da instituição dos direitos comuns e do estado civil.

Tal princípio é, na verdade, um processo. Spinoza não fundamenta o estado civil e os direitos comuns em um princípio moral, mas busca compreender o processo afetivo que estabelece as instituições da vida civil. Esse processo envolve o lento movimento de formação e consolidação da semelhança entre os indivíduos e da conveniência de suas potências. Não se trata de movimento linear nem harmônico. Há caminhos e descaminhos, concórdias e discórdias, conveniência e dissidência quando se trata de instituir uma sociedade política.

Já vimos acima que o desejo de fazer o bem àqueles que consideramos semelhantes a nós é a causa tanto de concórdia quanto de discórdia, na medida em que esse desejo habitualmente se deixa levar por imagens, e não pela razão. Mas há outras situações mais complexas, em que a conveniência inicial entre dois indivíduos é destruída pelas circunstâncias em que a própria conveniência se instituiu. É o caso de duas pessoas que amam a mesma coisa quando apenas uma pode possuí-la (SPINOZA, 2015, E IV, P 34 Dem., Esc.; E IV, P 37 Esc. I, p. 423 e 433). Ambas convêm entre si porque amam a mesma coisa. Há algo em comum que aproxima e assemelha essas duas pessoas. No entanto, aquilo que aproxima também é causa de repulsa, de ódio, de inveja se o objeto de amor não for partilhável (SPINOZA, 2015, E IV, P 30, p. 419). Spinoza, ao indicar tal fonte de discórdia ambivalente, pois dela brota tanto o amor quanto ódio, expõe a natureza da divisão social que constitui as sociedades políticas.

Os homens vivem em sociedades nas quais o estado de natureza é um risco e uma impossibilidade simultaneamente. É um risco porque o conflito é inerente à existência social e política. É uma impossibilidade porque os homens só entram em conflito porque já se socializaram, porque já experimentaram algum grau de conveniência de seus desejos, ainda que essa conveniência seja muito tênue, dadas as circunstâncias adversas. É inevitável o conflito e é impossível pensá-lo dissociado da conveniência, por menor que ela seja, entre os sujeitos do conflito (SPINOZA, 2015, E IV, P 29 p. 417). Se o conflito é inevitável e se a conveniência, mesmo que mínima, é necessária, qual a contribuição do pensamento político de Spinoza para a formação da vida civil e dos direitos comuns?

De certa maneira, o raciocínio político spinozano envolve uma estratégia maquiaveliana. Não se trata de aniquilar o conflito, mas de compreender suas causas e, por consequência, as condições necessárias à conquista da autonomia diante das circunstâncias. Essa é a finalidade do discurso spinozano. No entanto, a obra política de Spinoza não é mera reprodução da obra de Maquiavel. Além de compreender as condições necessárias à instituição de uma relação adequada com as circunstâncias, com a fortuna, o que levou Spinoza a enfrentar nos últimos capítulos do *Tratado Político* o debate sobre as instituições políticas, em diversos momentos da sua obra desenvolve-se uma análise do próprio processo de instituição da potência comum, sem a qual é impossível estabelecer uma adequada relação com as circunstâncias. Em termos spinozanos, pensar as instituições requer a compreensão da potência que as anima. É preciso tratar, portanto, do processo de instituição da *virtù*, não apenas reconhecer as instituições nas quais ela se expressa e se atualiza. Como podemos ler no *Prefácio* da Parte IV da *Ética*: “Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu

próprio comando, mas sob o do acaso (*fortunae*, em latim), a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior”. Nesse Prefácio, Spinoza concebe a servidão como submissão à fortuna e se põe, uma vez mais, de acordo com o agudíssimo florentino, Maquiavel: para vencer a servidão e instituir a autonomia, é necessário conter a má fortuna, erguendo diques e barragens que impeçam a realização de seus efeitos nocivos, e aproveitar a boa fortuna. Cidadão de uma das maiores potências ultramarinas do dezessete, Spinoza percebia nitidamente que a autonomia não existe se formos jogados de um lado para o outro pelas causas externas, qual ondas do mar (SPINOZA, 2015, E III, P 59 Esc., p. 335-6). Tampouco a autonomia significa o esforço de transformação da natureza dos ventos. A liberdade envolve a compreensão das direções dos ventos e de sua intensidade. A ação de navegar – a navegação dos mares e dos afetos e suas flutuações – implica a percepção adequada da necessidade.

O processo de instituição de uma potência apta a governar as circunstâncias, a promover a concórdia e a regular os conflitos adequadamente é simultâneo à formação da sociedade política, do *Imperium*. Trata-se de um processo conduzido por uma certa experiência afetiva contrária e mais forte à experiência da solidão. Por essa razão, Spinoza chega a afirmar que “o homem que se conduz pela razão é mais livre na sociedade civil, onde vive de acordo com as leis comuns, do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo” (SPINOZA, 2015, E IV, P 73, p. 489). A vida civil requer, portanto, a instituição de uma potência comum que propicie melhores condições de exercício da potência individual, ou seja, que torne os homens mais livres do que seriam na solidão. O projeto spinozano impõe um combate à solidão, cuja causa é a discórdia entre os homens. E, sobretudo, leva em consideração a lógica afetiva de “não suportar ser governado e dominado por um igual”.

Combater a discórdia não é o mesmo que eliminar o conflito, afinal, uma vez que somos permanentemente submetidos à imaginação, o conflito entre os homens não cessa jamais. A discórdia constitui certo tipo de conflito, aquele guiado pela tristeza, pelo ódio, pela inveja, afetos capazes de esgarçar a sociabilidade, que não é facultativa, e de transformar os homens em inimigos. Segundo Spinoza, “quanto mais os homens se debatem com a ira, a inveja ou algum afeto de ódio, mais se deixam arrastar de um lado para outro e estão uns contra os outros, pelo que são tanto mais de temer quanto mais podem e quanto mais hábeis e astutos são que os restantes animais.” (SPINOZA, 2009, TP II, §14). Na *Ética*, Spinoza afirma que “o ódio nunca pode ser bom” e que “tudo aquilo que apetecemos por estarmos afetado de ódio é desleal e, no âmbito da sociedade civil, injusto” (SPINOZA, 2015, E IV, P 45, p. 447). A associação entre injustiça e ódio se explica pela própria ideia de injustiça exposta no *Tratado Político*. A injustiça diz respeito a tudo aquilo que possa conduzir a sociedade civil à ruína. “A cidade peca quando faz ou deixa de fazer coisas que podem ser causa da própria ruína, e então dizemos que ela peca no sentido em que os filósofos ou os médicos dizem que a natureza peca” (SPINOZA, 2009, TP IV §4, p. 38). Todo ato causado pelo ódio é injusto porque contraria o propósito da cidade, que é a promoção da concórdia e a neutralização de afetos capazes de arruinar a vida em comum. Além disso, o ódio tende a produzir o ódio em quem é odiado e esse ódio alimenta o primeiro ódio: “naquele que imagina que um outro, a quem odeia, está, por sua vez, afetado de ódio para consigo, surge, por isso mesmo, um novo ódio” (SPINOZA, 2015, E III, P 43, Dem., p. 305). Os ódios em sociedade possuem uma tendência de crescimento exponencial e, conseqüentemente, representam grande risco da destruição do estado civil.

A instituição de uma potência comum apta a conter e a eliminar o ódio, causa fundamental da discórdia, põe, portanto, um problema central

da política spinozana: como enfrentar e vencer politicamente o ódio? Se um afeto só pode ser vencido por outro contrário e mais forte, é preciso identificar os afetos capazes de refrear o ódio.

O afeto que, por natureza, elimina o ódio é o amor (SPINOZA, 2015, E III, P 43, p. 305). Ambos possuem definições muito semelhantes, mas suas distinções assinalam uma inconciliável antítese entre os dois afetos. O ódio é a tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior enquanto o amor é a alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior (SPINOZA, 2015, E III, Def. dos afetos 6 e 7, p. 343-345). Os dois afetos apontam para uma causa exterior. Eis sua semelhança. O que os distingue é a variação da potência, positiva no amor, negativa no ódio. O amor é, por excelência, o afeto contrário ao ódio. Um homem que odeia outro homem, ao imaginar que o objeto de ódio o ama, imediatamente experimenta uma alegria contrária ao ódio. Dada a intensidade do ódio ou do amor, prevalecerá um ou outro. Essa relação entre o amor e o ódio precisa, no entanto, traduzir-se politicamente.

Na filosofia de Spinoza, a formação do estado civil e da potência comum, fundamento do próprio estado civil, se explica pela composição de potências. Segundo Spinoza, “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 estreitarem relações, mais direitos terão todos juntos” (SPINOZA, 2009, TP II §13, p. 18). Nesse mesmo sentido Spinoza expõe o seguinte:

Existem, pois, muitas coisas, fora de nós, que nos são úteis e que, por isso, devem ser apetecidas. Dentre elas, não se pode cogitar nenhuma outra melhor do que aquelas que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza. Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles com-

põem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos (SPINOZA, 2015, E IV, P 18 Esc. p. 405).

O auxílio mútuo, mencionado nas passagens acima, abre o caminho para a neutralização das discórdias e para a experiência comum do amor. Se o amor é uma alegria produzida por uma causa externa e se o auxílio mútuo é responsável pela ampliação exponencial das potências dos indivíduos que cooperam, o processo de instituição da sociedade, determinado pela cooperação, acarreta, nos indivíduos, uma sensação de amor que se refere à experiência comum de ampliação da potência. Em razão desse processo de instituição de uma potência comum, os indivíduos percebem que os demais homens são também causa de sua alegria, pois é o esforço de todos juntos que cria as condições de conservação das potências singulares. Eis o fundamento da conveniência político-afetiva entre os homens.

A formação da conveniência entre os indivíduos, que é resultado do auxílio mútuo, é capaz de provocar neles a experiência do amor ao que lhes é comum. No lugar do medo e da competição entre os homens pelos bens privados, Spinoza propõe o processo de instituição da alegria comum para explicar a causa primeira da política. Conceber a tristeza como causa instituinte da política é uma impossibilidade afetiva. A política para Spinoza é, portanto, uma invenção, uma atividade, e não há invenção que não expresse alegria. Trata-se de uma experiência de ampliação das potências que se organizam politicamente e que instituem uma potência comum.

Outro afeto neutralizado pela alegria vivenciada durante a instituição da potência da multidão é o medo da solidão. A vida civil deriva do horror à solidão e estabelece a convivência com os demais indivíduos. Portanto, a finalidade da instituição do poder político aponta para a expulsão do medo da solidão da vida individual. “Como, porém, o medo da solidão existe em todos os homens, porque ninguém na solidão tem forças para defender-se e reunir o necessário para a vida, segue-se que os homens desejam por natureza o estado civil” (SPINOZA, 2009, TP VI §1, p. 47). Se “entre todos os afetos que estão relacionados à mente à medida que ela age não há nenhum que não esteja relacionado à alegria e ao desejo” (SPINOZA, 2015, E III, P 59, p. 335), o desejo e alegria de viver em comum se unem e se reforçam para mobilizar os esforços necessários à fundação política, expressão por excelência da atividade da multidão e condição necessária à atividade individual.

Apesar de a fundação da sociedade dizer respeito à alegria de instituir uma potência comum e ao desejo de expelir da vida individual o medo da solidão, seria um tanto ingênuo apostar apenas na alegria e no desejo para garantir a conservação do estado civil. Ou seja, não basta tratar apenas do momento da fundação política, do processo constituinte da potência comum da multidão. Tão importante quanto constituir uma potência é sua conservação. Se o momento de fundação política diz respeito à alegria, a conservação do estado civil se vale não apenas da alegria, mas também da tristeza, pois a mesma potência que ameaça a ordem civil também é potência de resistência à opressão (BOVE, MOREAU, 2009, pp. 27-44). Segundo Spinoza:

A sociedade política deve possuir o poder de prescrever uma norma de vida comum e de elaborar leis, fazendo-as cumprir não pela razão, que não pode refrear os afetos, mas por ameaças. Tal

sociedade, baseada nas leis e no poder de se conservar, chama-se sociedade civil e aqueles que são protegidos pelos direitos dessa sociedade chamam-se cidadãos (SPINOZA, 2015, E IV, P 37 Esc. 2, p. 435).

Os direitos da sociedade civil são direitos comuns fundados na potência comum da multidão, instituída mediante a cooperação entre os indivíduos e conservada por instituições voltadas a evitar o sequestro dessa potência por particulares. A sociedade civil se vale desses direitos para proteger os cidadãos, cujas potências, ao se comporem, formam a causa instituinte da própria potência do estado civil. No entanto, essa causa não decorre do exercício de um cálculo racional ou de uma manifestação de uma livre decisão. A formação do estado civil resulta de uma necessidade física, afetiva e política.

Se, para Spinoza, o direito se define pela potência e os homens possuem tanto direito quanto vale sua potência (SPINOZA, 2015, E IV, P 37 Esc. 1, p. 433), sempre que se encontram meios de ampliar a potência, os direitos experimentarão, simultaneamente, uma ampliação proporcional. Ao mesmo tempo, não há alternativa para os homens: ou bem estabelecem formas de ajuda mútua que ampliem suas potências singulares ou dificilmente sobrevivem:

Os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente. E, assim, concluímos que o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. Com efeito, quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direitos têm todos juntos (SPINOZA, 2009, TP II §15, p. 19).

A formação do estado civil é a condição para a realidade dos direitos dos cidadãos. Sem a potência comum da multidão, não há meios adequados para o exercício dos direitos e, conseqüentemente, a vida humana é impossível ou então muito miserável. Uma vida miserável é uma vida incerta, amedrontada, insegura. A tristeza domina intensamente quem vive uma vida miserável. Por essa razão, a fundação do estado civil envolve afetos que não decorrem da tristeza, mas da alegria. O estado civil e a ajuda mútua dos cidadãos têm, portanto, a finalidade de instituir e conservar os direitos e permitir que os cidadãos encontrem meios seguros e estáveis de buscar sua própria felicidade. Se a ampliação da potência é o mesmo que a alegria e se os direitos são proporcionais à potência, quanto mais alegria, mais direitos.

V – A RAZÃO, O MELHOR ESTADO E A CRÍTICA AO VOLUNTARISMO, AO MORALISMO E À INSTRUMENTALIZAÇÃO DA MULTIDÃO.

Spinoza afirma uma concepção democrática e processual da política. O princípio da política reside na democracia, “o mais natural dos governos”, e as decisões políticas não representam a manifestação de uma vontade incondicionada, mas se referem ao permanente processo de instituição da potência da multidão, cujo curso se sujeita a fluxos e a refluxos ou, mais precisamente, a flutuações. Essa perspectiva sobre a experiência política permite a redefinição dos horizontes do pensamento político e dela decorrem três conseqüências: a) a recusa da concepção voluntarista sobre a ação política; b) a rejeição dos princípios utópicos que não levam em consideração aquilo que realmente constitui a natureza humana; c) a denúncia dos efeitos perniciosos da astúcia dos políticos quando voltada para instrumentalizar os desejos da multidão em seu próprio interesse. A

intelecção do projeto político spinozano exige a análise dessas consequências, sobretudo para evitar possíveis interpretações de sua filosofia política que desvirtuem seus próprios princípios. Em resumo, é preciso compreender por que o melhor Estado não se institui por um ato de vontade política, por que não consiste em uma utopia e por que não significa o efeito da astúcia maquiavélica dos experimentados na arte de governar.

V.1 – *A RECUSA DO VOLUNTARISMO POLÍTICO*

A recusa do voluntarismo aparece com toda nitidez no TTP e no TP. Nos dois casos, Spinoza formula uma crítica que pode parecer contraditória. Trata-se da crítica à transformação das formas monárquicas de organização do poder e das estratégias de escamotear a verdadeira forma de organização política por meio da instituição de monarquias aparentes, as monarquias absolutas.

Essa crítica pode parecer contraditória à refutação da justificação ontológica da monarquia absoluta. No entanto, a leitura atenta das obras políticas de Spinoza fornece evidências de que a demonstração da falsidade de qualquer ontologia que justifique a monarquia não significa a radical recusa da forma monárquica de governo. Ao contrário de contemporâneos também pertencentes à linhagem do iluminismo radical, como Van den Enden, professor de latim de Spinoza, para quem toda monarquia era pernicioso, Spinoza adota uma postura mais realista sobre a questão da monarquia. Já no TTP expõe que a monarquia não é um mal em si mesmo e que há situações piores do que a monarquia, como a instituição de monarquias disfarçadas de repúblicas, caso específico e explicitamente mencionado do governo Cromwell (SPINOZA, 2004, TTP XVIII). A crítica

das transformações voluntaristas das monarquias se baseia no hábito do povo, que não é passível de mutação a golpes de vontade. Se um povo habituou-se a obedecer a um monarca, mais pernicioso do que a monarquia é não considerar esse hábito e mais útil é regular o poder do monarca, de modo que toda decisão sua seja sufragada pela multidão e se mostre capaz de atender à salvação da multidão (SPINOZA, 2009, TP VI §§8 e 10, TP VII §II, pp. 51 e 70).

Essa tese precisa enfrentar um elemento importante da filosofia política spinozana para alcançar adequada inteligibilidade: sua crítica mordaz às monarquias e aos monarcas. Os monarcas representam um perigo para a multidão por dois motivos. Em primeiro lugar, costumam ser muito orgulhosos e fazer a guerra por sua própria glória, enquanto o povo, diante de circunstâncias adversas, sabe ceder em sua soberba e assumir ânimo humilde (SPINOZA, 2004, TTP XVIII). Em segundo lugar, as monarquias também são perigosas porque lançam as bases de uma contínua sedição popular e de sua consequência necessária, a repressão monárquica dirigida contra o povo (SPINOZA, 2004, TTP XVIII). Se essas afirmações não são contraditórias com a proposta de regulação institucional do poder monárquico contida no TP, no lugar de sua definitiva abolição, como superar a aparente contradição do discurso político spinozano?

Começemos pela segunda crítica: a monarquia é causa de sedição popular e de repressão violenta do povo pelo monarca. Se isso é verdade, por que não advogar a extinção de qualquer monarquia? Spinoza entende que esse risco existe quando um povo que não está habituado a ela se submete ao governo monárquico. Ou seja, essa crítica à monarquia é dirigida a uma circunstância específica, e não a qualquer monarquia. Os povos habituados às repúblicas não aceitam curvar-se à autoridade do monarca,

razão que explica a fonte da sedição popular e da conseqüente violência monárquica contra o povo rebelde.

Os capítulos VI e VII do TP, por sua vez, tratam de povos habituados a viver em monarquias. Tanto isso é verdade que no TP e no TTP há um alerta: deve-se evitar mudar abruptamente a forma institucional assumida por um Estado (SPINOZA, 2009, TP VI §2 e 2004, TTP XVIII). Para Spinoza,

Não é menos perigoso liquidar um monarca, ainda quando seja absolutamente evidente que ele é um tirano. Porque o povo, acostumado à autoridade do rei e só por ela refreado, irá desprezar e pôr a ridículo qualquer autoridade inferior. Por isso, se liquida um, ser-lhe-á necessário, como outrora aos profetas, eleger outro em lugar do anterior” (SPINOZA, 2004, TTP XVIII, p. 368).

Tal foi a experiência inglesa com Cromwell. Aboliu-se a monarquia, destituiu-se o monarca para, então, conduzir um novo monarca ao poder, ainda que o nome do cargo não fosse o mesmo. Dessa experiência histórica se extrai um aprendizado, presente no TP: melhor do que combater a monarquia é destruir as causas da tirania.

No entanto, o hábito de obedecer a um monarca cria as condições de manifestação da soberba e do desejo imoderado de glória do monarca. Eis o perigo que corre a multidão: a fim de confirmar e perpetuar sua glória, os monarcas costumam preferir a guerra à paz. O que fazer para minimizar esse risco? A solução proposta é a paradoxal, mas necessária, democratização do poder de decidir do monarca estabelecida pelas instituições políticas. O aparato institucional proposto por Spinoza nos capítulos VI e VII do TP tem a finalidade de atar Ulisses ao mastro (SPINOZA, 2009, TP VII §I, p. 63). Um monarca acorrentado por instituições populares não ouvirá o canto da sereia dos aristocratas e buscará permanentemente atender e

conservar o fundamento de seu próprio poder: a potência da multidão. Em suma, a um povo habituado à monarquia, recomenda-se não a eliminação do monarca, mas uma profunda reforma institucional que imponha ao monarca a necessidade de a multidão sufragar suas decisões.

Não existe, portanto, nenhuma contradição entre a crítica da monarquia e dos monarcas formulada no TTP e a aceitação de que é melhor regular do que abolir monarquias já instituídas, conselho extraído do texto do TP. Nos dois casos o argumento de Spinoza aponta para o mesmo objetivo: é preciso evitar transformações abruptas e voluntaristas das instituições.

V.2 – A REJEIÇÃO DA UTOPIA MORALISTA

A segunda consequência da perspectiva política spinozana envolve a refutação da concepção política dos filósofos moralistas de seu tempo. Spinoza afirma que os filósofos defensores das utopias são, em matéria política, péssimos conselheiros. Eles propõem princípios que não podem ser postos em prática, a não ser “na utopia ou naquele século de ouro dos poetas” (SPINOZA, 2009, TP I §I, p. 5) do que compreendem aquilo que convém à realidade.

A crítica à utopia política concebida pelos filósofos moralistas de seu tempo coincide com a crítica à concepção que esses mesmos filósofos possuíam sobre os afetos (SPINOZA, 2015, E III, Pref.). Em ambos os casos o idealismo e o julgamento moral se encontram na origem do raciocínio. Ao tratar dos afetos, os filósofos escolásticos tinham por princípio uma ideia de homem inexistente e, sobretudo, impossível. Concebiam o homem como um império dentro de um império e, portanto, capaz de

domínio absoluto sobre os afetos. Tal *sátira* (SPINOZA, 2009, TP I §1) se reflete na percepção política, já que dessa imagem de homem se deduz uma política sem a materialidade constitutiva da natureza humana, os afetos. Ao contrário das utopias de seu tempo, Spinoza propõe que “as causas e os fundamentos naturais do estado não devem pedir-se aos ensinamentos da razão, mas deduzir-se da natureza ou condição comum dos homens” (SPINOZA, 2009, TP I §7). Por esse motivo, sua filosofia política se nutre de profundo realismo e considera os afetos elementos essenciais à instituição da vida civil (SPINOZA, 2009, TP I §4). A função do pensamento político não é determinar regras de conduta universais e virtuosas para os governantes, regras invariavelmente dissonantes em relação à constituição da natureza humana. O pensamento político não é uma moral privada voltada para o ajuizamento da conduta dos governantes segundo critérios estranhos à natureza humana. Sua finalidade é compreender os processos de instituição da potência multitudinária e do poder político e identificar as instituições aptas a promover a autonomia coletiva e individual.

V.3 – A DENÚNCIA DA INSTRUMENTALIZAÇÃO DOS DESEJOS DA MULTIDÃO

A refutação das utopias dos filósofos não significa adesão às práticas políticas de qualquer natureza. Também há na filosofia de Spinoza uma aguda crítica aos políticos que instrumentalizam os desejos da multidão. Embora seus pensamentos estejam de acordo com a experiência política e, por esse motivo, escrevam melhores obras sobre a política do que os filósofos (SPINOZA, 2009, TP I §2), os políticos são astutos, hábeis e capazes de enganar a multidão. Chefes militares que se aproveitam de vitórias para se transformarem em monarcas (SPINOZA, 2009, TP VII §17); monarcas que enganam povos e subtraem sua liberdade (SPINOZA, 2009, TP VII §30) ou de-

claram guerra para perpetuar sua própria glória (SPINOZA, 2004, TTP XVIII); oligarcas que governam silenciosamente e se escondem atrás de monarcas absolutos no intuito de não sofrerem os efeitos da ira da multidão (SPINOZA, 2009, TP VI §5): esses exemplos indicam que os políticos são tão astutos quanto perigosos. A astúcia e a habilidade dos políticos recomendam que uma multidão jamais deposite nas mãos de um só a sua salvação. “Um estado cuja salvação dependa da lealdade de alguém e cujos assuntos só podem ser corretamente geridos se aqueles que deles tratam quiserem agir lealmente não terá a mínima estabilidade” (SPINOZA, 2009, TP I §6).

V.4 – A RACIONALIDADE COMUM E DEMOCRÁTICA DO MELHOR ESTADO

O pensamento político de Spinoza envolve um projeto: compreender as condições de organização da potência da multidão adequadas à garantia de sua liberdade e da segurança do Estado contra grupos facciosos que desejem se apropriar do poder instituído, criar um império dentro de um império e instrumentalizar a potência da multidão em seu exclusivo interesse. Embora não haja em sua filosofia política qualquer tentativa de identificar fundamentos morais universais que justifiquem o poder do Estado, não se pode dizer que Spinoza é um relativista. Sua filosofia busca o melhor Estado:

Como, porém, a melhor regra de vida para se manter tanto quanto possível a si mesmo é aquela que é instituída pelo que a razão prescreve, segue-se que o melhor é tudo aquilo que um homem ou uma cidade fazem estando maximamente sob jurisdição de si próprios. Com efeito, não afirmamos ser feito da melhor maneira tudo aquilo que dizemos ser feito segundo o direito: uma coisa é cultivar um campo segundo o direito, outra é cultivá-lo da melhor maneira; uma coisa é defender-se, manter-se, emitir juízos etc., segundo o direito, outra é defender-se, manter-se e

emitir juízos da melhor maneira. Consequentemente, uma coisa é mandar e cuidar da república segundo o direito, outra é mandar da melhor maneira e governar da melhor maneira a república (SPINOZA, 2009, TP V §I, p. 43).

O projeto do melhor Estado busca assegurar a autonomia do Estado e dos cidadãos, causa eficiente da própria segurança da cidade e garantia de defesa contra o sequestro do poder político por minorias facciosas. O melhor Estado conserva seu princípio instituinte, a democracia – pois a *origem* dos Estados é democrática. A aristocracia e a monarquia corrompem esse princípio. Por essa razão, serão tão mais bem organizadas quanto mais se aproximarem de seu princípio, a democracia (SPINOZA, 2009, TP VIII §§5 e 12). A racionalidade política spinozana, portanto, é uma racionalidade democrática, uma racionalidade constituída em comum. Nenhuma faculdade de sábios capazes de identificar a melhor forma de governo explica a formação da racionalidade política, mas sim o resultado de um processo do qual participa o maior número possível de cidadãos. Segundo Spinoza, “os engenhos humanos são, com efeito, demasiado obtusos para que possam compreender tudo de imediato; mas, consultando, ouvindo e discutindo, eles aguçam-se e, desde que tentem todos os meios, acabam por encontrar o que querem, que todos aprovam e em que ninguém havia pensado antes” (SPINOZA, 2009, TP IX §14, p. 126). Não basta considerar que “os direitos do melhor Estado devem ser prescritos pela razão” (SPINOZA, 2009, TP II §21, p. 22). Dizer apenas isso seria acompanhar a tradição racionalista de seu tempo. No entanto, a filosofia política de Spinoza se funda em um racionalismo qualquer, mas em um racionalismo muito singular, na medida em que a razão política não se constitui em uma faculdade individual. Trata-se de uma potência instituída em comum, uma potência *transindividual* e multitudinária (BALIBAR, 1996). Os cidadãos, ao constituírem uma razão comum, se comportam como se possuíssem uma só mente.

A política deixa de ser um assunto para poucos e se torna uma prática que envolve sábios e ignorantes (SPINOZA, 2009, TP II §5) e que desaconselha decisões de gabinetes. Um Estado é tão mais livre e tão mais seguros são seus governantes e seus governados se as instituições tornarem possível a experiência democrática. O melhor Estado, embora conveniente à razão, não é uma utopia, na medida em que a experiência democrática é uma prática e necessita de constante atualização. A democracia, portanto, não se constitui em uma forma de governo, em um modelo de bom governo, mas em um processo de instituição de uma potência e de uma racionalidade comuns. No entanto, falar em racionalidade comum de natureza política não é o mesmo que apostar na racionalização de todos os indivíduos. Se a política é um assunto de todos, sejam sábios ou ignorantes, “aqueles que se persuadem de poder induzir, quer a multidão, quer os que se confrontam nos assuntos públicos, a viver unicamente segundo o que a razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula” (SPINOZA, 2009, TP I §5, p. 8-9). A utopia de transformação de todos os homens em seres racionais não deve sequer ser levada em consideração, dada sua impossibilidade. Além disso, essa utopia é arriscada, pois cria as condições de legitimação de governos oligárquicos enquanto inconcluso o projeto de racionalização geral dos cidadãos. Durante o tempo em que não se revelarem, definitiva e universalmente, as veredas da razão para a maioria da multidão, não resta alternativa que não o governo de poucos, considerados sábios e racionais, a quem se delegará a tarefa de realizar tamanha – e impossível – obra.

O grande enigma da política contido na obra de Spinoza é a organização de instituições capazes de promover a concórdia e de evitar a

mudança de forma da cidade, ou seja, a transformação abrupta da face da cidade (SPINOZA, 2009, TP VI §2). Nisso consiste o objetivo do realismo de Spinoza. Só assim a multidão não depende da lealdade de um ou de poucos para garantir sua salvação. Eis a grande lição da experiência aplicada aos assuntos políticos. A experiência, aliás, será uma necessária referência para o pensamento político de Spinoza, na medida em que se trata de um pensamento enraizado na realidade e na prática. Dela se extraem ensinamentos necessários para a compreensão pela razão das particularidades da política. Assim como fez com os afetos (SPINOZA, 2009, TP I §4), Spinoza não busca julgar a política, mas compreender, pela razão e a partir das propriedades comuns dos homens (os afetos), os mecanismos de funcionamento da vida civil, as causas dos sucessos e dos insucessos dos povos ao longo da história e as instituições aptas a conservar a forma do Estado, a segurança e a liberdade. Apesar de profundamente realista, Spinoza constrói um projeto, aquele do melhor Estado, que se põe de acordo com o que ensina a razão. Ser simultaneamente realista, racionalista e construtivista: nisso reside a natureza da inovação spinozana.

RESISTANCE, POWER, SOCIALIZATION OF AFFECTS AND THE FORMATION OF THE BEST STATE

ABSTRACT: This work aims to demonstrate the relation between the Spinozist concept of resistance, the role that the socialization of the affects plays in the construction of the State and the reasons by which Spinoza states the democratic foundation of the power of State. This paper also aims to expose the elements in Spinoza's political philosophy that enables him to refute the transcendence of political power, the generalized spread of hate, the voluntarism and the political moralism.

KEY WORDS: Spinoza, resistance, affects, rights, power, democracy, State.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALIBAR, É (1996), "Individualité et transindividualité chez Spinoza". *Architectures de la raison: Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Paris.
- BOVE, L (1996), *La stratégie du conatus*. Paris:Vrin.
- BOVE, L. e MOREAU, P.-F, (2009), "Le Traité Politique, une radicalisation conceptuelle?". In: JAQUET, SÉVÉRAC, SUHAMY (ed.), *La Multitude Libre*. Paris: Amsterdam.
- CANGUILHEM, G (2004), *Vie et mort de Jean Cavailles*. Paris: Éditions Allia.
- CAVAILLÉS, J (2004), Carta a Raymond Aron, Londres, 1943, *apud* CANGUILHEM, Georges. *Vie et mort de Jean Cavailles*. Paris: Éditions Allia.
- COMTE-SPONVILLE, A (1989), "Spinoza contre les herméneutes". In: *Une éducation philosophique*. Paris: PUF.
- DELBOS, V (1990). *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans la histoire du spinozisme*, Paris:Vrin.

- DESCARTES, R (1996), *Oeuvres* éd. Adam & Tannery, volume V, Correspondance, Mai 1647–Février 1650. Paris:Vrin.
- DOUZOU, L (1998), “Jean Cavallès, un itinéraire résistant hors du commun”. *Philosophie Scientiae*, 3, 1. Disponível em <<http://goo.gl/tdkObD>> [consultado em 31 de agosto de 2016]
- FERRO, M (1997), *História da Segunda Guerra Mundial*. São Paulo: Ática.
- HUISMAN, B (1990), “Cavallès et Spinoza”. In: BLOCH, Olivier. *Spinoza au XVIIIe siècle*. Paris: Meridiens Klincksieck.
- KAUFMAN, Y (1989), *A religião de Israel*. São Paulo: Perspectiva/Edusp.
- OTT, H (1990), *Martin Heidegger – Eléments pour une biographie*. Paris.
- ROQUE, T (2002), “Resistir a quê? Ou melhor, resistir o quê?”. In: *Lugar Comum*, 17. Disponível em <http://uninomade.net/wp-content/files_mf/113003120949Lugar%20Comum%2017_compelto.pdf>.
- SINACEUR, H (1994), *Jean Cavallès, Philosophie mathématique*. Paris: PUF.
- SPINOZA, B (2015), *Ética*, São Paulo: Edusp.
- _____ (2009), *Tratado Político*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- _____ (2004), *Tratado Teológico-Político*. Lisboa: INCM.
- WORMS, F (2009), *La philosophie en France au XXe siècle*. Paris: Gallimard.
- ZOURABICHVILI, F (2002), *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*. Paris: PUF.

Recebido : 20/09/2016

Aceito : 23/10/2016