

Sobre a “outra gênese” do campo político na quarta parte da *Ética* de Espinosa

Daniel Santos da Silva¹

Resumo: Sem pretender se aprofundar no complexo mecanismo que assinala a gênese do campo político na filosofia de Espinosa, o presente artigo busca estabelecer um diálogo com algumas interpretações sobre este tema nos comentários de Balibar, principalmente aquelas que remetem a uma gênese racional do campo político na *Ética* de Espinosa.

Palavras-chave: Razão – gênese – conveniência – política

Na quarta parte da *Ética*, o bom e o mau, e consequentemente o útil, são trazidos por Espinosa a seus lugares de valoração de um afeto, ou seja, como qualificativos que indicam a natureza (benéfica ou nociva) dos encontros entre o indivíduo e o que o cerca e o marca, pois, se a relação que se instaura é de conveniência, a potência do indivíduo aumenta, e, caso oposto, a relação seja de contrariedade, a potência do indivíduo diminui. O verdadeiramente útil (*revera utile*) igualmente se constitui enquanto conceito e enquanto expressão qualitativa de um afeto, como uma caracterização de relações bem determinadas, e são suas determinações que nos mostram a concretude ética (e por ser eticamente concreta, política) do que Espinosa define como virtude, a força que tem o indivíduo na consecução daquilo que lhe é mais útil, e a partir de que encontramos a real relevância da conveniência.

Essa concretude nos é demonstrada na trajetória da quarta parte da *Ética*, já que ela justamente localiza a dimensão necessária das paixões – e sua dinâmi-

¹ Doutorando em Filosofia pela USP, orientado pela Prof. Dra. Marilena de Sousa Chauí.
Email: danidani_ss@yahoo.com.br

ca – a partir da finitude da potência humana e de sua condição de *pars naturae* e ainda assim desenvolve de tal forma a realidade da potência humana que nos demonstra como é possível definir a virtude a partir da só essência do indivíduo; em outras palavras, a oscilação aparente entre afetos passivos e afetos ativos não é senão uma tensão entre duas margens potenciais da natureza humana (sempre atuais), a total submissão à exterioridade e à fortuna (em último caso a morte) e a atividade que produz efeitos que podem completamente ser explicados pela natureza do indivíduo, entre a extrema *fluctuatio* e a *fortitudo*.

O que faz com que essa tensão não seja de ordem moral (o homem colocado entre o pecado que o puxa para um lado e a virtude moral e a graça que o puxam para o outro) nem de ordem estritamente ontológica (o homem colocado entre um nada absoluto de existência e o Ser absoluto) é que essas margens expressam antes de tudo limites de uma atuação concreta no mundo e mais especialmente no mundo humano. Assim, os afetos ativos, que expressam a atividade adequada do homem, não existem fora do exercício humano, como ideais a serem realizados, pelo contrário, eles são produzidos (afetos ativos no corpo e produção de ideias adequadas na mente) no campo imanente da utilidade recíproca entre os homens, sempre em função do par conveniência/contrariedade. Os afetos ativos do homem são *realmente úteis* na experiência concreta do campo político, cujas organizações são notadamente passionais.

Em um texto anterior² buscamos, de certa forma, a partir do conceito de útil e de seu correspondente racional, o verdadeiramente útil, assinalar o ponto no qual a experiência e os preceitos da razão convergem no que diz respeito a efetivar sempre uma maior potência do indivíduo. Tal ponto de convergência é a afirmação: não há nada mais útil ao homem do que o homem. Porém, ao mesmo tempo, várias dificuldades a respeito dessa convergência são levantadas, por exemplo: sendo a experiência imaginativa um conhecimento parcial, que recolhe efeitos dos corpos exteriores sobre o corpo do indivíduo, como pode ela chegar

2 Silva, D. *Do bem, do útil e da conveniência recíproca entre os homens na quarta parte da Ética de Espinosa*. O texto ainda não foi publicado.

a uma conclusão semelhante à da razão, que percebe toda a necessidade das relações instauradas no seio da natureza? Seria essa convergência, em todas as suas determinações aqui levantadas, expressão da concretude do que viria a constituir a unidade do *conatus*? Qual o real valor da experiência na produção de conclusões relativas à interindividualidade e à potência humana nessa esfera?

Embora não possamos aqui aprofundar todos os mecanismos passionais que determinam a natureza humana a formar constantemente um campo no qual a interindividualidade é cerceada por regras e leis que visam justamente à organização e moderação das paixões, ajustando-as dentro de limites nos quais a interindividualidade possa ser compreendida como união, em outros termos, como uma relação entre indivíduos que tem por fundamento a tentativa de cada um de aumentar seu nível de atividade, sua força de existir, sua potência, desde já, o que supomos, é que esse campo, que denominamos campo político, existe em função não de um estabelecimento prescritivo do tipo racional (a razão prescreve essa forma de união, mas não é ela quem a realiza, seus afetos não tendo força o suficiente para serem a tal ponto determinantes), mas sim de específicos arranjos passionais que, por sua necessidade, levam o homem a buscar a união organizada com outros homens. O campo político, para Espinosa, é passional.

O caráter passional da política exige que Espinosa relance repetidas vezes, na parte IV da *Ética* e em outros momentos, a força que a experiência tem ao afirmar a grande utilidade da ajuda mútua e sistemática entre os homens: *in concreto*, a política é um arranjo passional e cabe ao filósofo não apenas demonstrar a necessidade racional dela (suas relações constituintes), mas principalmente sua necessidade passional. De certo modo é isso que dita o ritmo da quarta parte da *Ética*, no qual a experiência e a razão se interpõem uma à outra na cadeia dedutiva do *more geometrico*. Aqui, a experiência é lapidada pela real necessidade que define a essência atual de um ser singular, seu *conatus*, que é afirmar a existência do indivíduo. Ou seja, em seus diversos “apelos” à experiência, Espinosa nos coloca que é preciso definir – determinar – de que experiência se trata: embora inevitavelmente ligada à imaginação, ou ao conhecimento a partir dos efeitos (inadequado), não podemos imediatamente equiparar os efeitos cognitivos e éticos.

cos da experiência que mostra a mútua conveniência necessária entre os homens aos efeitos da experiência que às vezes desagrega os homens, esta na maior parte das vezes anexada aos afetos tristes. Apesar da inveja, afeto incontornavelmente triste, a experiência, diz-nos Espinosa, testemunha cotidianamente a utilidade da ajuda recíproca entre os homens; apesar das contrariedades entre naturezas que ocorrem na medida em que os homens são levados por suas paixões, e não guiados pelos ditames da razão, a experiência comum (ao mesmo tempo, em certa medida, experiência individual) mostra que sozinho o ser humano quase nada pode. Dessa perspectiva, podemos pressentir que a *experiência da conveniência* tem valor real, prático, a ponto de ser o verdadeiro fundamento da sociedade civil.

E isso não escapa à razão. Ela própria pode evocar a experiência porque percebe de forma adequada a necessidade imanente que, pelas paixões humanas, faz com que os homens experimentem sua utilidade recíproca. Dentro desse complexo, a necessidade social e política é deduzida não apenas do encadeamento necessário entre paixões tristes – ideias inadequadas também se encadeiam necessariamente – e alegres, mas igualmente da atividade racional do homem sábio. *Movimentos dedutivos bem diversos cujas lógicas devem ser apreendidas em registros heterogêneos*, pois enquanto o encadeamento das paixões – entenda-se a força dos vários afetos passivos que engendram o campo político (EIVP7) e as proporções efetivadas entre essas paixões (EIIIP39) – nos fornece a *gênese* do campo político, a dinâmica dos afetos ativos *pressupõe* a existência desse campo e se exerce *nesse* campo, com o adicional de que eles são compreendidos em seu processo produtivo e são extremamente importantes no fortalecimento de um corpo político (a democracia seria assim o regime no qual mais homens agiriam mais conforme à razão, gerando assim uma necessária conveniência afetivo-política que daria as bases para o que Espinosa chama de regime absoluto, no qual a oposição às determinações soberanas seriam inexistentes ou quase, já que não se pode conceber outro regime sendo mais do que este a expressão do *unum corpus et una veluti mente*).

Em outro momento da obra de Espinosa encontramos o enlaçamento entre o sumo bom e a experiência, a partir de que podemos realçar alguns outros

aspectos pertinentes à busca pelo útil próprio. O preâmbulo do *TIE* descreve, de fato, como a experiência forneceu ao filósofo uma melhor visão a respeito de como a utilidade de todas as coisas se diz em relação à forma como elas movem o ânimo (*nisi quatenus ab iis animus movebatur*)³. Trata-se não apenas de relatar uma experiência pessoal, e sim de, nem que ainda embrionariamente, pôr a experiência como algo a ser inquirido em suas possibilidades cognitivas e éticas⁴. Pois, embora a experiência não possa guiar a pesquisa sobre o verdadeiro bem, na medida em que ela convém à razão (nos termos da EIVP59dem)⁵, ela prepara o terreno para uma verdadeira compreensão das coisas, pois que existe uma racionalidade operante nesse tipo de experiência. A experiência pode viabilizar a expansão da potência humana a ponto de ser o real aparato que funda a gênese da união entre os homens.

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

3 *TIE*, 1.

4 Alexandre Koyré afirma: “O tema *de vero bono et de contemptu mundi* é, com efeito, tão antigo quanto o mundo. Não é a sua história pessoal que Espinosa nos revela. Trata-se da experiência comum e geral do homem, da sua experiência profunda e essencial: ‘que é tudo aquilo que não é eterno?’”. Cf. O prefácio ao *TIE*, edições 70, 1969, Lisboa, Portugal, p. 18. De fato, a experiência, nesse nível, já é uma experiência da conveniência, e assim, em certa medida, um conhecimento do que é comum e benéfico aos homens. Mesmo limitada, ela pode dizer algo a respeito.

5 “Por fim, à medida que a alegria é boa, ela concorda com a razão (*cum ratione convenit*) (pois a alegria consiste em que a potência do homem é aumentada ou estimulada), e não é uma paixão senão à medida que a potência de agir do homem não é suficientemente aumentada para que ele conceba adequadamente a si próprio e as suas ações.”

“O supremo bem, propõe EIVP36, dos que buscam a virtude é comum a todos e todos podem desfrutá-lo igualmente”.⁶ Sem a universalidade humana do *verum bonum*⁷, indica prontamente o *TIE*, dele – do verdadeiramente bom – poderia se dizer que é igualmente vão e fútil, ou seja, sem essa sua propriedade de poder afetar os homens pelo que há de mais comum entre eles, ele perde toda a força que o faz ser um bem verdadeiro. Somente a razão pode conceber o que é realmente comum a todos – e que não pode ser percebido senão adequadamente; por isso é da natureza da razão que seus bens (conteúdos expostos como ditames racionais) sejam comuns a todos, convenham a todos sem restrições – sem exclusões – a todos os homens.⁸

Além disso, o homem que se guia pela razão encontra em si próprio os motivos que o induzem a querer levar consigo, para a felicidade, o máximo possível de homens. É buscando o útil próprio, diz a EIVP35cor2, que os homens conseguem

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

7 *TIE*, 1.

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

ser mais úteis para todos os outros. A mesma EIVP35 ressaltou que “não há, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a condução da razão”: para o homem guiado pela razão, seu esforço para que outros homens se unam a ele na beatitude não tem nenhuma finalidade exterior à sua própria realidade, pelo contrário, sua própria realidade singular se vê secundada ao conviver com outros indivíduos que agem conforme a verdadeira virtude. Isso define a utilidade para o homem guiado pela razão, isso define sua própria virtude singular, expressa nos seus atos singulares.

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

Aumentar o campo de conveniência entre os homens é também um trabalho da razão, e nesse sentido se diz que existe uma racionalidade operante no domínio passional da conveniência; de certa forma, é o trabalho por excelência da razão, que, em função de sua imanência à potência individual, realiza-o fazendo com que o maior número possível de pessoas deseje o mesmo bom, o bom que convém a todos aqueles que são de mesma natureza. Comunicar o bom, em outros termos, é produzir um campo mais amplo de conveniência entre os homens, é propiciar melhores condições para que a maioria possa chegar ao fim

ao qual tende, adquirir a natureza humana tal como concebida pelas noções comuns da razão ⁹. Um momento é inextricável do outro, produzir para mim um campo no qual minha realidade seja mais efetiva – mais produtora de efeitos que se sigam da minha própria natureza – é comunicar aos homens (sem exclusão, a princípio, pois a razão não concebe as divisões corriqueiras da imaginação, cor de pele, cidadania, religião, como as mais determinantes) o conhecimento adquirido sobre a natureza das coisas, em última instância, comunicar o “conhecimento da união que a mente possui com a Natureza na sua totalidade” ¹⁰. Esse nexó necessário é o conteúdo do parágrafo 14 do *TIE* e da proposição 37 da *Ética* e de suas demonstrações.

Como o maior bem para a mente é conhecer, expõe EIVP37¹¹, e como nada mais convém ao homem que conhece do que outros homens que conhecem, necessariamente o homem que age movido pela virtude se esforçará para que os outros compartilhem com ele o mesmo saber, que fruam do mesmo bem: seguiria a mesma lógica afirmar que o homem que concebe o que é verdadeiramente útil para si concebe simultaneamente quais condições – pelo menos as mínimas – são de fato fundamentais para que o exercício de sua virtude se dê com o mínimo de entraves exteriores, para que o exercício de sua potência não seja constantemente obliterado, a ponto de as paixões ofuscarem a força que têm seus afetos ativos.

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

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

11 “Todo aquele que busca a virtude desejará, também para os outros homens, um bem que apetece para si próprio, e isso tanto mais quanto maior conhecimento tiver de Deus.”

Pode-se enumerar algumas dessas condições recorrendo-se ao *TIE*, 15, e veremos que elas se constituem e se fazem dentro já do campo político, não sendo, pois, condições para que se forme o campo político: a aplicação de um trabalho constante e forte em cima da filosofia moral (*Morali Philosophiae*) e à educação infantil (*Doctrinae de puerorum Educatione*); elaboração de uma medicina honesta (*integra medicina*) que garanta a saúde, meio fundamental para a excelência da virtude, e ainda cultivar a Mecânica (*Mechanica*), pela qual a arte humana é utilizada a fim de facilitar a vida e viabilizar um melhor uso do tempo pelos homens. Assim, é fundamental a aplicação da inteligência na fabricação e no aperfeiçoamento desses meios que propiciam que ao corpo humano seja possível sempre afetar e ser afetado de múltiplas maneiras (EIVP38), sempre mantendo a proporção entre movimento e repouso que constitui a forma dos corpos e que determina suas individualidades (EIVP39)¹². A razão pode enfim concluir, a partir disso, que “é útil o que conduz à sociedade comum dos homens, ou seja, aquilo que faz com que os homens vivam em concórdia e, inversamente, é mau aquilo que traz discórdia à sociedade civil”.¹³ A razão entende por que e em que sentido deve-se combater pela Cidade.

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

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

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

ligibilidade) e de sua necessidade na vida do homem até a necessidade passional que de fato engendra o campo político – o que não poderia ser trabalhado extensamente no *TIE*.

A detecção de alguns problemas em relação a isso passa pela leitura de Étienne Balibar e suas interrogações a propósito do que ele denomina antropologia política.¹⁴ Para ele, e consideramos que com razão, Espinosa opera um deslocamento das questões clássicas em torno das relações sociais, escapando às interpretações mais correntes que ora defendem que o liame social é “por natureza” ora defendem que ele é “por instituição”. De fato, embora a esta altura ainda não possamos determinar todos os elementos que participam das relações que constituem a necessidade da formação social, já é um tanto claro como o homem para Espinosa não pode ser definido como um animal social (mesmo que tal definição agrade geralmente os homens, EIVP35esc.) - já que não é da essência do homem que ele *seja* político, sendo a necessidade que perpassa essa essência que o *leva* a formar o campo político -, nem como a gênese do campo político pode ser toda contida no conceito de instituição, principalmente porque, como veremos, se se pode falar em passagem ou transição ao campo político, o fato é que essa passagem se faz naturalmente, não por determinação intrínseca da natureza humana, mas por necessidade imanente a essa natureza.

Contudo, algumas das afirmações de Balibar nos chamam a atenção em sua análise a respeito das orientações políticas contidas na *Ética* e especialmente em sua quarta parte. Após citar quase por inteiro o conjunto da EIVP37, incluindo seus escólios, o comentador ressalta sua surpresa pela presença de duas demonstrações, atribuindo a cada uma um valor específico na economia do texto e constatando (corretamente) que elas exprimem uma mesma necessidade. Da primeira demonstração, o autor deduz uma certa determinação da gênese da sociabilidade a partir da razão, e o faz retirando daí a consequência de que a razão nada tem de transcendente. Mesmo assim, em que medida se pode atribuir à razão alguma determinação efetiva na gênese do corpo político? Essa é uma ques-

14 Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, 1985, ps. 91-105.

tão que encontra respostas aparentemente diversas conforme a obra que esteja sendo tomada como a base de investigação: ainda que superficialmente, podemos dizer que o tratamento dado à questão no *TTP* é diferente do tratamento realizado pela *Ética*, e mais ainda se cotejamos com as teses relativas ao assunto no *TP*. Focaremos, junto a Balibar, na discussão da *Ética*.

E de que se trata, para Balibar, nessa primeira demonstração, de uma das perspectivas genéticas sobre a sociabilidade, podemos ter a certeza quando ele detalha a segunda demonstração, e dela diz que é uma outra gênese ou produção da sociabilidade, agora a partir da paixões elas mesmas¹⁵. Para ele, pois, a segunda demonstração de EIVP37 se ocupa *somente* dos mecanismos passionais da gênese política.

Para nós, essa segunda demonstração não mostra outra gênese. Tanto quanto a primeira demonstração, não há propriamente a gênese exposta, sim o estabelecimento do nexos necessário entre o exercício da virtude e a sociabilidade¹⁶, e ainda o nexos necessário de imanência entre a razão e a realidade humana; individualmente, esse nexos exprime a verdadeira unidade do *conatus*, de cuja definição se pode deduzir a existência de uma certa relação com o outro, relação determinante de sua realidade individual. Se, para Balibar, essas duas demonstrações descrevem os fundamentos da cidade (*civitas fundamenta*), estes são para nós bem mais amplos (embora não possam ser trabalhados neste artigo, pois, dada a profundidade da questão, ela deveria preencher sozinha um artigo). De fato, é a razão que os explicita, e tendo em conta todo o trajeto da quarta parte da *Ética* até aqui, ela mostra que estão nas paixões tais fundamentos, e que a própria razão é afetivamente impotente no estado natural do homem, tal como o direito/potência será mais abstrato que real no estado de natureza.

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

16 Mais uma vez, a razão recomenda fortemente a sociabilidade, mas não tem a potência de engendr-la.

A experiência imaginativa está, sob certa perspectiva, presente nessa segunda demonstração, que nos faz retornar à proposição 31 da terceira parte da *Ética*. Lá, em seu escólio, Espinosa define a paixão da ambição (*ambitio*): “Esse esforço por fazer com que todos aprovelem o que se ama ou que se odeia, é, na verdade, a ambição (veja-se o escólio da prop. 29).” A EIIP29, em seu escólio, descreve o entranhamento interpessoal que tem esse afeto em suas linhas mais gerais¹⁷, ao passo que, agora na quarta parte, tal proposição se inscreve numa lógica já de relações interpessoais compreendidas em seus fundamentos pela razão. A demonstração alternativa de EIVP37, embora faça apelo ao que foi definido como uma paixão¹⁸, representa neste momento uma outra dinâmica demonstrativa, diferente da terceira parte que tem como objeto justamente a origem das paixões e sua natureza, e defendemos isso com base na sequência da demonstração e da ligação entre suas duas partes¹⁹: o homem movido pelo desejo racional de comunicar os bens de que usufrui tendo o conhecimento verdadeiro das coisas e de Deus quer, pela mesma razão (*per eandem rationem*), qual seja, a aventada na primeira metade da demonstração alternativa, que todos amem aquilo que ele reconhece como sendo bom. Pela mesma razão significa sem reservas pela mesma causa; poderíamos dizer, então, que uma paixão, ou seja, uma determinação que em parte é exterior, é causa do agir virtuoso? Não. O desejo causado pela ambição, paixão triste, não poderia determinar o homem a agir enquanto este o

17 EIIP29esc.: “Esse esforço por fazer algo ou por deixar de fazê-lo, com o único propósito de agradar os homens, chama-se ambição, sobretudo quando nos esforçamos por agradar ao vulgo com tal zelo que fazemos ou deixamos de fazer certas coisas que resultem em detrimento nosso ou alheio. Se esse não for o caso, costuma-se chamá-lo de humanidade (*humanitas*)...”.

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

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

faz virtuosamente. Nem mesmo a humanidade, faceta alegre da ambição, serve de determinação exclusiva para o desejo do homem que age guiado pela virtude, embora seja mais conveniente a ela²⁰. Embora Balibar não toque diretamente na ligação entre o que ele chama de “outra gênese” - a passional - e o fato de ela ser uma determinação para o agir virtuoso, ele tira outras consequências dessa demonstração que nos chamam a atenção.

A conexão necessária entre as virtudes e o contexto prático interindividual é reafirmada por essa demonstração alternativa, agora por uma outra via, que, mais uma vez, não é genética, tal como a vemos. Por ela, por essa conexão, adentramos mais ainda no caráter prático que as determinações da natureza humana entretêm com as relações específicas que o indivíduo constitui com as coisas fora de si e consigo próprio, pois a mesma determinação, *o querer que os outros amem o que eu amo*, pode ser apreendida em pelo menos três vertentes: como ambição, afeto pelo qual o homem constantemente encontra-se em discordância consigo mesmo e com os outros (ao louvar uma coisa que ama ele teme ser acreditado e se ver em risco de perder a coisa amada - pois é um bem de restrita comunicação); como humanidade, quando esse desejo não é simplesmente guiado pelo propósito de agradar aos homens, e nesse caso o afeto em questão tem um poder integrador no campo político; e, finalmente, como generosidade, quando tal determinação concerne a um bem universalmente comunicável e implica necessariamente o desejo de integrar o maior número possível de homens na fruição do bom (EIIP59).

Per eandem ratione, pois o esforço para que os outros amem o mesmo que nós é uma afecção necessária da natureza humana²¹, comum a todos os homens, na medida em que expressa a força mesma do *conatus* e sua tendência em expandir seu campo de ação. À necessidade de anexar virtude e comunicação, corresponde o esforço em proliferar o amor das pessoas a algo que *concebo adequadamente* como

20 EIVP59dem. Cf. Nota 4.

21 É essa afecção uma determinação universal da natureza humana, Cf. TTP, XVI, EIIP39 e TPIII, 6.

bom, transformando, por assim dizer, a natureza desse esforço e seu alcance, pois, escreve Espinosa em EIVP59, “a todas as ações às quais somos determinados, em virtude de um afeto que é uma paixão, podemos ser determinados, *sem esse afeto*, pela razão” (grifos nosso)²².

Enfim, ao distinguir duas gêneses para o campo político, campos diversos por suas raízes passionais ou racionais, Balibar é levado a afirmar que a sociabilidade, nesta quarta parte da *Ética*, expressa uma “unidade de contrários”, na qual a conveniência real posta pela razão e a ambivalência imaginária produziriam os efeitos políticos reais. A unidade de contrários estaria na base da sociabilidade, na forma de identidade racional e variabilidade passional²³.

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

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

23 *Spinoza et la politique*, p. 105.

xar a gênese política à atividade racional, e, além disso, afirmar a complexidade relacional da natureza humana como produtora de um campo político a partir de uma unidade de contrários.

Não estamos, de fato, longe do que Balibar afirma em suas linhas mais gerais, que ao cabo nos apresentam o fundo de originalidade que o pensamento político (e jurídico) de Espinosa tem em relação às filosofias políticas anteriores – notadamente a de Hobbes, de quem o filósofo do *TP* tanto se aproxima temporal e conceitualmente; interessa-nos, realmente, demarcar algumas especificidades que nos permitam moldar as principais chaves da política de Espinosa, como, por exemplo, a relação que a razão tem com a formação necessária do campo político. Daí alguma precaução em aceitar a dualidade cognitivo-ética apresentada por Balibar; não se pode dizer que se trata de uma unidade de contrários, pois enquanto atravessamos todo o percurso proposto pela quarta parte da *Ética*, e, junto a isso, recorremos a algumas das principais formulações do *TP*, percebemos que a conveniência entre os homens é mais inteligível do que concreta no estado natural das coisas humanas, e que por isso mesmo a questão da conveniência tem de ser reparada em suas diversas nuances, quais sejam, algumas delas, de como é possível a conveniência passional, o que significa que algumas paixões convêm entre si e o que significa também que algumas paixões convêm com a razão (EIVP59). Os contrários não podem convir na filosofia de Espinosa, a contrariedade é marca constante de inadequação ou mesmo de uma diminuição relevante da realidade individual, por isso o que pode ser encarado como uma “unidade de contrários” é antes expressão de uma conveniência entre uma ação humana (o ato de querer a comunhão no amor) e a razão, na medida em que o próprio ato, tomado em si, não implica o bom ou o mau, sendo estes relativos aos afetos que motivam a ação.²⁴

24 Cf. EIVP59 e sua demonstração alternativa: “Diz-se que uma ação é má apenas à medida que surge por sermos afetados de ódio ou de algum outro afeto mau (*quatenus ex eu oritur, quod odio aut aliquo malo affectu affecti sumus*). Ora, nenhuma ação, considerada em si só, é boa ou má (como demonstramos no prefácio). Em vez disso, uma só e mesma ação ora é boa, ora má. Logo, podemos ser conduzidos pela razão (pela prop. 19) a essa

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

mesma ação que é, no momento, má, ou seja, que surge de um afeto mau”. Assim podemos entender como uma mesma determinação da natureza humana pode ser causa de afetos bons e ruins, que por sua vez provocarão atos bons ou ruins, além de esclarecer a relação de conveniência com a razão: a ambição, afeto triste, não convém com a razão; a humanidade, paixão alegre, convém com a razão; e, ainda, a generosidade, que já é a pura determinação racional do agir. No mesmo plano, conferir a primeira demonstração da EIVP59, em especial: “Por fim, à medida que a alegria é boa (enquanto ela não impede o homem de agir), ela concorda com a razão (*cum ratione convenit*) (pois a alegria consiste em que a potência do homem é aumentada ou estimulada), e não é uma paixão senão à medida que a potência de agir do homem não é suficientemente aumentada (*quatenus hominis agendi potentia non eu usque augetur*) para que ele conceba adequadamente a si próprio e as suas ações (pela prop. 13, juntamente com seu esc.).”

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

Espinosa realiza um giro no conceito de útil e de virtude essencial à maneira pela qual a sociabilidade entra em sua filosofia. Os escólios da EIVP37, ao introduzirem o conceito de direito supremo da natureza (*summo naturae jure*) e de consenso (*communi consensu*), em outras palavras, ao estabelecerem as condições pelas quais se pode conceber o exercício da potência humana como o exercício de um direito e ainda como esse direito deve ser exercido para que não haja prejuízo do outro, sintetizam um percurso que se iniciou com a pergunta pela fortuna e seu poder sobre a vida dos homens. Seja no *TTP* seja na *Ética*, a fortuna é um poder a ser avaliado afetivamente, pela força que temos ou não em moderar nossas paixões; ou seja, mais do que controlar a fortuna, trata-se de conhecer a si próprio, de ir a fundo no conhecimento da própria realidade individual, da própria singularidade. O homem cuja maior parte das ações é determinada pela razão quer antes de tudo o próprio bem, tão necessariamente quanto ele sabe que para otimizar o que é bom para si tem de se unir a outros homens; na ordem expositiva da *Ética*, o registro racional da recíproca conveniência entre os homens (EIVP35cor1) precede a reobservação ética de que o homem que age busca o útil próprio (EIVP35cor2) porque não apenas é a mesma necessidade que dita esses preceitos éticos – a necessidade da natureza humana, parte da substância – mas também porque este é o momento no qual, para nós, Espinosa assinala a concretude do agir virtuoso: dá-se entre homens, em suas relações, não entre eremitas ou entre seres ideais; compreende seu próprio processo produtivo; exige saúde,

o que significa poder afetar e poder ser afetado por outros corpos de múltiplas maneiras; busca unir os homens pela “simples” percepção de que isso é o melhor para o agente e para todos os outros. Enfim, para nós, Espinosa enlaça aqui todos os elementos necessários para que a virtude seja dada somente como uma prática determinada entre homens.

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

On the “other genesis” of the political field in the fourth part of Spinoza’s Ethics

Abstract: Without aiming to delve into the complex mechanism that marks the genesis of the political philosophy of Spinoza, this paper seeks to establish a dialogue with some interpretations of this theme in Balibar’s comments, especially those that refer to a rational genesis of the political field in Espinosa’s Ethic.

Keywords: reason – genesis – convenience – political

Referências bibliográficas

BALIBAR, É. *Spinoza et la politique*, PUF, Paris: 1985.

SPINOZA, B. *Ética*, Autêntica, Minas Gerais: 2007.