

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.

CIÊNCIA INTUITIVA, FILOSOFIA DA PRAXIS E POIESIS NO *TRATADO POLÍTICO*

André Menezes Rocha

Pós-doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

rocha_andre@yahoo.com.br

RESUMO: Nosso propósito é investigar o sentido das afirmações de Espinosa no *Tratado Político* em torno da praxis e da política como ciência prática. Iniciaremos por indicar como Espinosa reformula a divisão clássica entre as ciências teóricas, práticas e poiéticas a partir de uma leitura crítica de Bacon no contexto mais amplo da gênese da filosofia moderna no século XVII. O foco inicial se encontra na dissolução da oposição abstrata entre teoria e prática. Em seguida, passamos à questão da *poiesis* para verificar de que maneira as artes da produção são repensadas por Espinosa a partir da nova maneira de pensar os vínculos entre teoria e prática. Dessa maneira esperamos contribuir para as investigações acerca da política de Espinosa como “ciência prática”.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia, Política, teoria, praxis, poiesis

No primeiro parágrafo do primeiro capítulo do *Tratado Político*, em que realiza brevemente a crítica da filosofia política clássica, Espinosa afirma que dentre as ciências práticas a política é aquela que menos tem aplicação por discrepar ao máximo da prática. No segundo parágrafo, em que realiza brevemente a crítica do maquiavelismo seiscentista, ele diz que os políticos realizam uma prática de governo eficaz para comandar e controlar a multidão, mas que não possuem conhecimento teórico causal dos afetos e nem da política. No terceiro parágrafo, enfim, Espinosa concebe a unidade dos opostos e propõe construir uma ciência política apodítica que seja tão certa e indubitável como a matemática e que, ao mesmo tempo, não discrepe da prática, mas, ao contrário, convenha maximamente com a *praxis*. A unidade entre teoria e prática vem expressa na construção linguística mesma de Espinosa no §3 do capítulo 1: *quae cum praxi optime conveniunt, certâ, & indubitâtâ ratione demonstrare*.

Espinosa concebe a ciência política como reflexão imanente à *praxis* que se realiza como racionalidade concreta pela atividade do pensar com as noções comuns. Para pensar o seu sentido, precisamos interrogar o que Espinosa entende por *praxis*. Ele entende a *praxis* no sentido de Aristóteles ou, mais especificamente, no sentido de Tomás de Aquino, por sua diferença em relação à *poiesis*? (MATHERON, 2011, p. 87)

Se a política fosse definida como *arte poiética*, no sentido clássico e medieval, a inteligibilidade das práticas políticas encontraria sua garantia última ainda num campo abstrato exterior à própria experiência. Com efeito, a *forma* da *políteia* de uma *Pólis* ou da *constituição* [*imperium*] de uma *Cidade* poderia ser pensada, pela lógica das espécies e gêneros, como um inteligível que o filósofo político desenharia abstratamente para que os políticos construíssem com sua *praxis* na experiência. O caráter preceptivo

e normativo da filosofia política, neste caso, não se restringe à formulação de valores e princípios morais que os políticos deveriam seguir, mas à formulação da própria *forma* da Cidade que os políticos deveriam erguer e administrar.

A teoria política na *Suma Teológica* apresenta-se em analogia com a *arte poiética* do arquiteto ou engenheiro que desenha matematicamente o projeto da catedral¹ antes que os trabalhadores na prática ponham pedra sobre pedra. No caso da arquitetura política, seria preciso conceber antes a *forma* da Cidade. Quanto à construção propriamente dita, isto é, à atividade pela qual uma causa eficiente trabalharia sobre a matéria para imprimir a *forma* concebida pelos arquitetos, esta sim caberia aos trabalhadores que exercitam as artes práticas e, neste caso, vê-se como a *práxis* não realizaria uma reflexão que informa uma racionalidade imanente à sua própria experiência, mas operaria com uma *forma* inteligível previamente estabelecida.

Espinosa, no parágrafo §I do capítulo I do *Tratado Político*, elabora uma crítica radical desta tradição e nada seria mais absurdo, portanto, do que interpretar a inspiração geométrica de seu discurso político como reposição do ideal *teórico* da contemplação ou do ideal *poiético* da engenharia política.

Desde o *Tratado Teológico-Político*, com efeito, Espinosa adota para a investigação da experiência política o método da história natural elaborado por Francis Bacon. A demolição do arcabouço teórico que fundamentava a divisão clássica entre teoria e prática iniciou-se, como sabemos,

1 PANOFSKY (2001) redigiu um belo estudo sobre a inspiração da engenharia das catedrais no plano arquitetônico dos tratados da Escolástica.

pela obra de Francis Bacon que, na *Instauratio Magna*, fundada na história natural [*historia naturalis*] uma nova lógica que dispensa as causas finais para pensar a produção dos corpos e sintetiza as causas formal e material numa só causalidade, qual seja, a eficiente ou produtiva². A “forma”, assim, não pode ser algo que se encontra fora das *operações* dos corpos individuais. Na teoria e na prática, diz Bacon, a “forma” só pode ser a lei de produção das operações de corpos individuais.

Na Natureza não existe verdadeiramente nada além de corpos individuais [*corpora individua*] realizando atos puros individuais segundo uma lei; assim, nas teorias, o fundamento [*fundamento*] tanto para o conhecimento como para as operações é esta lei mesma, sua inquirição, descoberta [*inventio*] e explicação. Pela palavra Forma inteligimos esta mesma lei e seus parágrafos (BACON, 1866, livro II, aforismo 2).

A partir da “nova lógica” ou “novo organon” as artes teóricas, poéticas e práticas são reformuladas. Recusando as causas finais e unindo as causas formal e material na causa eficiente ou produtiva, Bacon faz da *Philosophia Naturalis* uma arte teórica que é simultaneamente arte prática.³

2 “Quão infeliz está a ciência humana vigente, fica ainda mais patente por ter o assentimento do vulgo. Põe-se com retidão; *Conhecer verdadeiramente é conhecer pelas causas*. Nem de todo mal é serem propostas quatro causas; Material, Formal, Eficiente e Final. Contudo, destas, a causa final está tão longe de ser útil que, inclusive, corrompe as ciências, exceto quando se aplica às ações humanas. A descoberta da Forma é tida como impossível, como desilusão. Pela Eficiente e pela Material (tais como são procuradas e recebidas, a saber, como remotas, sem o *processo latente* conduzindo à Forma), prestam-se à negligencia e superficialidade, e de nada auxiliam a ciência verdadeira e ativa” (BACON, 1866, vol. II, livro II, aforismo 2).

3 Para verificar como a posição de Bacon explica-se por transformações que vinham ocorrendo na história social e cultural da Inglaterra durante o século XVI, verificar o estudo de CHRISTOPHER HILL (1992).

Desta maneira, a noção de “história natural” encontra-se no fundamento da reformulação moderna das artes teóricas, poiéticas e práticas.

Muito do que há na filosofia moderna é caracterizado precisamente por uma crescente preocupação com a história e o histórico, preocupação que leva, em última análise, a uma transformação e inversão radical das relações entre teoria e prática, universal e particular, ser e devir, filosofia e política. Como resultado, a possibilidade de uma filosofia no sentido tradicional é posta em dúvida ou abertamente negada. (...) Bacon põe as bases para uma ‘filosofia histórica’ e, assim, contribui para fundar a modernidade (MORRISON, 1958, p. 585).

Como se sabe, a passagem da investigação da experiência à elaboração dos conceitos da ciência ocorre, no método da história natural de Bacon, pela elaboração de definições que exprimem a *forma* como causa eficiente das operações de corpos individuais.⁴ Ora, no capítulo VII do *Tratado Teológico-Político*, Espinosa repõe o método de Bacon para ensinar aos leitores como formar definições reais a partir da inquirição da experiência prática.

O método de interpretar a Natureza [*methodus interpretandi Naturam*] consiste, sobretudo, em elaborar a história da Natureza [*historia Naturae*] para que concluamos de dados certos as definições das coisas naturais [*rerum naturalium definitiones*]. (SPINOZA, 1999b, capítulo VII, §2, p. 278–80)

Se o método de inquirição da experiência é o mesmo, pode-se dizer que Espinosa tivesse seguido Bacon também na elaboração de definições, isto é, na passagem da história natural para a ciência natural?

4 No aforismo 20 do livro II, Bacon explica como elaborar a definição da “forma” por indução a partir da experiência.

Bacon e Espinosa não partilhavam a mesma noção de “ciência”. A *scientia intuitiva* de Espinosa está fundada em definições reais que exprimem essências singulares e não em axiomas que exprimem leis universais. Para o que nos interessa aqui, basta frisar que, conquanto adotando o método da história natural de Bacon no que concerne à inquirição da experiência, Espinosa critica a teoria da definição de Bacon e elabora uma nova teoria da definição, a partir do *Tratado da Emenda do Intelecto*, que repõe sob novas bases a passagem da história natural para a ciência. Em linhas gerais, na teoria da definição real⁵ de Espinosa o intelecto não intui uma *forma*, como na teoria de Bacon⁶, mas uma essência singular⁷, uma essência actuosa que age segundo as leis de sua natureza.

As definições reais de Espinosa estão ligadas logicamente entre si de maneira a exprimir a ordem necessária da natureza e, por isso, explicam-se sempre em última análise pelos vínculos de imanência com a essência da substância absolutamente infinita. A compreensão da história natural como método de inquirição da experiência e a compreensão da lógica das definições reais como método de construção das ciências, em nossas análises do *Tratado Teológico-Político*, permitem-nos evidenciar que a chamada “ontologia” da Ética não pode ser entendida como uma “teoria” no sentido clássico e medieval, pois se explica antes, a partir da reformulação das artes por Bacon, como uma *teoria-prática*, isto é, como uma ciência prática. Como *scientia intuitiva*, a Ética é uma reflexão imanente à *práxis*. De

5 “O que caracteriza uma definição real não é o fato de referir-se a algo existente fora da nossa mente, mas de oferecer o modo de seu engendramento – a gênese do objeto definido é sua definição real. Será, pois, pela presença ou ausência da operação geratriz que poderemos distinguir a definição nominal da definição real” (CHAUI, 1999, p. 80)

6 Trabalhei em meu doutorado a diferença entre a teoria da definição de Bacon e a teoria da definição real de Espinosa. (ROCHA, 2011)

7 SPINOZA, *TIE*. §95.

fato, Espinosa poderia, à maneira de Aristóteles e Descartes, nomear sua *opus magna* de “filosofia primeira” ou “metafísica”. Entretanto, nomeou com um nome que, na antiguidade, estava restrito a uma arte prática: a ética.

Desde Aristóteles, como se sabe, as artes teóricas tratam das “substâncias” imutáveis que têm predicados necessários e precisamente por isso é que somente nelas pode haver demonstrações com silogismos científicos. As artes práticas, contudo, tratam de “substâncias” que têm predicados contingentes ou acidentais e por isso é que nelas só pode haver demonstrações prováveis. Ora, Espinosa redefine a noção de substância⁸ e demonstra que existe uma única absolutamente infinita⁹ e que todas as afecções finitas não são contingentes, mas necessárias por sua causa¹⁰.

A experiência das paixões humanas na ética e na política, destarte, não se compreende mais por um discurso com silogismos prováveis, mas por um discurso com demonstrações apodíticas que exprimem as leis necessárias da natureza humana. É o que Espinosa diz expressamente no capítulo I do *Tratado Político*.

Quando me apliquei em pensar a Política, portanto, não procurei introduzir novidades, mas apenas demonstrar o que convém melhor com a práxis por uma razão certa e determinada, isto é, por dedução a partir da condição mesma da natureza humana. E para levar adiante as investigações que concernem à ciência da Política com a mesma liberdade de ânimo que costumamos ter nas investigações que concernem à Matemática, tive todo o cuidado para não rir, não lamentar e nem detestar as ações humanas, mas

8 EI, Definição 3.

9 EI, Proposição II.

10 EI, Proposições 28 e 29.

simplesmente inteligir. E assim contemplei os afetos humanos, tais como o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as outras comoções do ânimo não como se fossem vícios da natureza humana, mas como propriedades que a ela pertencem (SPINOZA, 1999, capítulo I, §4).

Em seguida, no parágrafo §5 deste mesmo capítulo I, Espinosa invoca expressamente as definições de ambição e inveja enunciadas no livro III da *Ética*. E no parágrafo §I do capítulo II, Espinosa afirma que as demonstrações do *Tratado Político* serão apodíticas.

Estas passagens são suficientes para perceber que a investigação da experiência política que se faz no *Tratado Político* não se faz sem arte e nem tampouco com artes antigas e medievais, mas com uma nova arte prática que é simultaneamente teórica na medida em que age com definições reais e intuiu essências singulares. Numa palavra, a investigação da experiência política se faz com a mesma *práxis teórica ou reflexiva* que desvenda, em sua própria experiência ética, os vínculos de imanência entre as essências na *Ética*. No início da dedução que constitui o capítulo II do *Tratado Político*, Espinosa afirma:

Partindo da afirmação de que a potência pela qual as coisas naturais existem e operam é a potência mesma de Deus facilmente inteligimos o que é o Direito Natural. Com efeito, como Deus tem direito sobre todas as coisas e o direito de Deus não é nada outro além da potência de Deus, enquanto é considerada absolutamente livre, disto segue que cada coisa natural tem tanto direito de natureza quanto tem de potência para existir e operar. E destarte a potência de cada coisa natural, pela qual existe e opera, nada outro é além da potência absolutamente livre de Deus. (SPINOZA, 1999, capítulo II, §3)

Sem a ciência intuitiva das essências singulares, o jusnaturalismo de Espinosa só pode ser interpretado como um formalismo vazio. Ora, tanto no capítulo xvi do *Tratado Teológico-Político* como no capítulo II do *Tratado Político*, o direito natural dos indivíduos e das multidões é deduzido, pela causalidade eficiente imanente, da essência de Deus, ou seja, da “potência absolutamente livre de Deus”.

Se a *scientia intuitiva* da Ética que coaduna com a noção de história no *Tratado Teológico-Político* revoluciona a tradicional dicotomia teoria-prática por se realizar como teoria-praticante e prática-teorizante, como a partir delas pensar as antigas artes poiéticas? A questão é retomada no prefácio do livro IV da Ética no novo campo de interrogação fundado pela ontologia do necessário no livro I. A reflexão sobre as *artes poiéticas* não servirá mais para fundar uma metafísica da criação *ex nihilo* e nem para figurar Deus à imagem dos demiurgos, como fosse engenheiro ou arquiteto do *kosmos*. No entanto, assim como as noções de possível¹¹ e contingente, ela encontrará uso na ética e na política.

No prefácio de IV, com efeito, Espinosa realiza a crítica do uso das artes *poiéticas* pelas metafísicas tradicionais, retoma os resultados de sua ontologia e repõe as questões ligadas à produção para pensar de que maneira um indivíduo pode regular a sua imaginação e suas paixões enquanto adquire a potência de pensar com a racionalidade das noções comuns.

A noção de modelo reenvia originariamente à experiência humana da produção ou *poiesis* que é uma experiência determinada e limitada aos homens (TOSEL, 2008, p. 213).

11 Desde o *Tratado Teológico-Político*, com efeito, Espinosa indicava a necessidade de refundar a noção de possibilidade para pensar a gênese da política. Ver, por exemplo, a discussão sobre as leis no capítulo IV.

Encontra-se no prefácio de IV uma crítica ao imaginário da *poiesis*, isto é, das interpretações imaginativas que os homens fazem sobre suas próprias *atividades produtivas*. A matriz deste imaginário é abstrair os produtos das atividades humanas particulares que os produziram: o procedimento abstrativo permite imaginar que um produto ou uma *obra* possam ser tomados como modelo universal que deveria ser imitado pelas atividades produtivas de outros homens particulares. A interpretação imaginativa torna-se teoria metafísica quando os homens passam a criar teorias sobre a produção e julgar a atividade de Deus como devesse ser uma produção tecnocientífica ou *poiética* regulada por “ideias gerais” ou “modelos de perfeição”¹².

O imaginário do modelo se inscreve no delírio finalista que faz da natureza uma técnica, uma arte sobrenatural própria a um artesão divino. Um modo de imaginar saído de uma experiência prática modal-humana, a técnica poiética, torna-se um determinante constitutivo da natureza das coisas identificada à poiesis de um artesão ou poeta superlativo (TOSEL, 2008, p. 213).

12 No romance *A Caverna*, José Saramago leva a literatura a refletir magistralmente sobre a gênese do imaginário poiético nas sociedades contemporâneas e realiza, através da linguagem literária, uma crítica à linguagem platônica da demiúrgica divina. E Platão, como sabemos, escrevia os diálogos filosóficos com arte poética, isto é, como fossem simultaneamente dramaturgia e filosofia. No romance de Saramago, um oleiro que faz estátuas de barro depara-se com as leis de ferro do mercado capitalista e vê-se obrigado a confrontar a sua produção de estátuas singulares com a produção em massa, pela mediação de modernas máquinas, de bonecos homogêneos produzidos aos milhares em pouquíssimo tempo. Na demiúrgica das fábricas, os bonecos humanos são idênticos uns aos outros. Na demiúrgica do velho oleiro, cada boneco é um ente singular que vem ao ser com um pouco da sensibilidade e da vida do próprio oleiro. Além de refletir indiretamente sobre a criação de personagens na literatura de massa contemporânea, Saramago, a partir do diálogo crítico com o platonismo, reflete sobre a gênese e o sentido de uma vida humana singular.

O engano, contudo, encontra-se ainda no imaginário que se elabora no interior do exercício das artes poiéticas, pois a medida de *perfeição* de uma *obra* que resulta das artes produtivas não se encontra em “modelos” ou “normas” abstratas que lhe seriam transcendententes. Encontra-se, ao contrário, na imanência da própria atividade produtiva, isto é, no aumento ou diminuição da *perfeição* ou *realidade*¹³ dos próprios agentes da produção. O exemplo da construção da casa que aparece no prefácio de EIV ilustra esta adequação.

Uma casa não é mais ou menos *perfeita* ou *real* segundo assemelhe-se mais ou menos a “modelos” de casas “perfeitas”, palácios ou castelos, mas segundo realize o desejo de morar de quem se esforçou por produzi-la. Da mesma maneira, para pensar a questão no *Tratado Político*, uma constituição democrática não é mais ou menos perfeita segundo se assemelhe a uma constituição ideal ou mesmo a uma constituição de outra sociedade particular tomada como fosse um modelo: a perfeição de uma constituição democrática particular encontra-se na realidade dos seus fundamentos, isto é, na realização da liberdade prática de seus constituintes. A perfeição ou realidade de uma constituição é realização dos *direitos comuns* que os indivíduos instituem por sua *praxis*.

Em EIV, após demolir os fundamentos das avaliações teleológicas que julgavam as artes produtivas segundo “modelos” tomados como finalidade da produção humana, Espinosa interroga como pensar, a partir das artes produtivas, um “modelo” de *homem livre* que permita indicar como se realiza, em meio à necessidade das paixões humanas e ao risco permanente de servidão moral e política, uma liberdade singular a partir do “modelo” ou *exemplar naturae humanae* forjado no prefácio de EIV.

13 EII, Def.2

Este “modelo” é uma figura de imaginação¹⁴, certamente, mas que tem, não obstante, um certo uso imaginativo, conforme as indicações do prefácio, que acompanha a atividade efetiva da razão e da intuição no percurso demonstrativo de EIV e que termina, não por acaso, com as proposições dedicadas à demonstração da gênese ontológica das ações imanentes de um homem livre.

O uso do modelo é regrado, controlado; ele se inscreve em uma perspectiva de autoretificação permanente fundada sobre o conhecimento do que ameaça conferir às noções de bom e mal para o homem um conteúdo ilusório e confuso. Estas noções são relacionais e, em certo sentido, relativas. Elas conotam operações de comparação para estabilizar as transições afetivas positivas em nossa capacidade de afetar e ser afetado, de desenvolver nossa potência de agir e de pensar produzindo afetos alegres. Torna-se então urgente formar os lineamentos do projeto de liberação a partir das condições dadas, nos precavendo de antemão de toda absolutização ou fetichização do modelo (TOSEL, 2008, p. 214).

De fato, convém distinguir o “modelo” ou *exemplar naturae humanae* das ideias abstratas e gerais que foram criticadas por Espinosa no

14 A palavra latina utilizada por Espinosa para o que traduzidos por “modelo” é *exemplar* que tem, como sabemos, uma história no interior da arte retórica. O *exemplum*: utilização nos discursos morais para persuasão: Cícero, Plutarco e Sêneca. Depois, durante a idade média, o *topos* aparece nas estórias com a vida dos santos. Em Dante, em figuras que habitam o paraíso, o purgatório e o inferno da *Divina Comédia*. (CURTIUS, 2013). No discurso dos historiadores, o *topos* é utilizado para caracterizar os políticos e as Cidades. Em Maquiavel, no início dos *Discorsi*, o apelo à imitação das virtudes dos romanos e de sua constituição: Roma é erigida, através do comentário crítico da narrativa histórica de Tito-Lívio, como Cidade exemplar a ser copiada pelos italianos. Cabe perguntar, no entanto, se Maquiavel pensava no quadro das artes poiéticas que seria possível a imposição da “forma” da República Romana ou se pensava já com o saber das novas artes mecânicas que esta imitação seria imaginação necessária para se produzir novas formas de República.

escólio de EIP40: o “modelo” é imaginação que se reconhece enquanto imagem. As noções de possível, contingente, possibilidade e finalidade, igualmente, não são anuladas pela crítica de Espinosa, mas esvaziadas de sentido metafísico para ter um uso prático e teórico. Convém, portanto, interrogar pelos vínculos entre o imaginário poiético da produção fundado nas noções do modelo finalístico e a práxis reflexiva que se faz a partir delas com as noções comuns e a intuição. Em primeiro lugar, tratemos da essência singular que se realiza, conforme indicação do prefácio de EIV, tomando como apoio o exemplar *naturae humanae*. Em seguida, tratemos da multidão que toma modelos de Cidade para fazer sua própria história.

A essência singular ela mesma se realiza livremente, sob o imaginário poiético do “modelo”, pela afirmação de suas propriedades comuns com outras essências humanas, isto é, pela intensificação das relações sociais e pela afirmação reflexiva de sua essência singular em trabalho ativo de reelaboração de suas relações sociais. A reelaboração das relações sociais, reelaboração ativa no sentido da realização da liberdade natural que define a essência singular, consiste numa *praxis* reflexiva que reflete a sua própria gênese na imanência da autorreflexão da substância. A conquista da liberdade, assim, não é a realização de um “modelo geral” ou *exemplar naturae humana* que seria forjado alhures e deveria ser imitado, mas realização de si mesmo ou de sua própria singularidade, a partir do trabalho com as propriedades comuns, no interior das relações sociais.

A realização da liberdade singular em conjunção com o imaginário poiético, por isto mesmo, corre sempre o risco de se perder ou se eclipsar diante de paixões fortes ou ataques externos e, neste sentido, ela é arte que sempre se abre para um trabalho sobre a indeterminação do futuro, ela é sempre *tendencial*, como indicam os estudos de Tosel e Bove. E por isto mesmo, a realização ética da liberdade individual de cada ser singular

se faz também pela costura de relações sociais num *trabalho político* sobre as instituições, na medida em que é pela mediação das instituições de um *imperium* que os indivíduos, em sociedade, podem ou não realizar as práticas ou atividades reflexivas que transformam as suas próprias relações sociais.

Se, como Espinosa escreve no apêndice de EI e no prefácio de EIV, a finalidade é sempre a imagem do desejo como causa eficiente imanente que aparece à imaginação dos homens no interior das atividades produtivas, a *liberdade política* como finalidade não é uma coisa, um conjunto de instituições fixas de um *imperium* cuja guarda deveria caber a uma elite destacada em sacro-ofício e nem muito menos uma forma de Estado, mas o trabalho reflexivo que a potência social realiza permanentemente sobre os seus conflitos constitutivos pela mediação das instituições do *imperium*.

De fato, podemos avançar algumas teses acerca da arte política em Espinosa a partir a interpretação gramsciana de Tosel acerca do “modelo”. Em primeiro lugar, a imagem de uma “forma” de Estado que poderia ser antecipada em teoria por uma elite de intelectuais, ainda que se julgassem a vanguarda do cosmopolitismo, seria repetição com tintas moderninhas do velho tomismo criticado por Matheron. Fosse esta “forma” a descrição teórica e ideal de um Estado singular existente ou fosse ela a construção daquilo que deveria ser o Estado numa sociedade futura perfeita, não importa: a construção teórica que pretende antecipar o futuro é ilusória e pressupõe que haveria homens práticos dispostos a trabalhar na construção concreta seguindo o plano tal e qual fora pré-estabelecido pelos teóricos, isto é, pelos filósofos tradicionais quando se põem a pensar na política. Essa ilusão teórica é uma abstração que não encontra amparo na realidade efetiva das coisas: minto, pois encontra amparo na imaginação dos teóricos cosmopolitas e a imaginação está sim inserida na realidade efetiva das coisas. Tanto no *Tratado Teológico-Político* quanto no *Tratado Político*, Espinosa

define a gênese imanente de um conjunto institucional singular qualquer ou *imperium*: a potência coletiva da multidão é a causa eficiente imanente da fundação política. Por isso o *imperium* é constituição: a potência da multidão constitui permanentemente suas instituições imanentes. Logo, para que a teoria preestabelecida da forma do “Estado perfeito” fosse colocada em prática, seria preciso que a totalidade ou ao menos a maioria dos indivíduos que constituem uma multidão singular não apenas tivesse a mesma teoria em mente, mas dispusesse seu *conatus* na direção de sua construção. Por outras palavras, sem consenso que se consolide em paixões comuns e direitos comuns, as teorias não passam de abstrações sem eficácia política. Em segundo lugar, o erro teórico pode ser acompanhado da violência prática: a pretensão de deter o conhecimento teórico das formas e mesmo o monopólio do conhecimento da justiça ou da política pode transformar intelectuais ingênuos em suportes involuntários do autoritarismo: no primeiro capítulo do *Tratado Político* Espinosa menciona vagamente os filósofos tradicionais, mas a corporação dos intelectuais teólogos é o foco de Espinosa no *Tratado Teológico-Político*.

No *Tratado Político*, Espinosa distingue as formas de *imperium* não apenas pelas diferentes formas de organizar o poder soberano [*summa potestas*] e as instituições econômicas e militares, pelas quais os poderes soberanos dirigem as esperanças e medos comuns, mas sobretudo pela sua gênese na multidão: isso significa que uma só e mesma multidão singular modifica a sua composição interna de acordo com a forma da constituição ou *imperium* que engendra para si. Assim, uma constituição monárquica não é apenas uma forma de Estado com reis e sem sufrágio popular, mas uma forma de auto-constituição hierarquizada do próprio corpo social que se conserva reprimindo liberdades pelo medo. Se esta mesma multidão entra num processo de transformação de si mesma e modifica a forma

de seu *imperium*, então não apenas a forma de exercício do poder soberano por meio do Estado se modifica, pois, antes e mais profundamente, se modifica a maneira pela qual o corpo e a mente da multidão se auto-constitui, a saber, exprimindo a divisão social entre patrícios e plebeus na exata medida em que o poder soberano permaneça sob a direção do patriciado.

Numa democracia, por fim, a partir das breves conjecturas que podemos fazer a partir do §12 do capítulo VIII do *Tratado Político*, o processo de transformação da forma do *imperium* aristocrático em democrático é antes de mais nada uma transformação que o próprio corpo da multidão realiza sobre si mesma de maneira a garantir um regime de igualdade econômica e política, contra as paixões da ambição e inveja de alguns que conduziriam à aristocracia, sem estancar os fluxos de entrada e saída de novos membros e imigrantes [*peregrinos*]. A mesma lógica de desincorporação do poder que se faz na imanência da multidão se refletiria no interior das instituições do *imperium*, isto é, se refletiria na distribuição das honorárias que permitem o exercício do poder soberano: em vez de permitir o exercício perpétuo do poder soberano por parte de alguns, inflamando ambições, as instituições do regime democrático deveriam ser colegiadas para garantir um fluxo permanente de entrada e saída de cidadãos diversos, isto é, para impedir a cristalização do poder aristocrático e garantir a realização democrática periódica do desejo de governar e não-ser governado da maioria.

A definição da gênese imanente não se deixa perder no espontaneísmo e nem conduz a negligenciar a forma da constituição do *imperium*: com efeito, nos capítulos VI ao XI do *Tratado Político*, isto é, em todos os capítulos atinentes às formas particulares de *imperium*, Espinosa inicia definindo a forma de exercício do poder soberano e, em seguida, as instituições militares e políticas.

A compreensão desta lógica nos capítulos acerca da monarquia e da aristocracia permite conjecturar que Espinosa continuaria a dedução do capítulo XI, após definir com mais adequação a gênese e a forma de exercício da soberania no *imperium* democrático, demonstrando de que maneira o poder soberano dirigiria as instituições econômicas e militares nesta forma de *imperium*. Esta lógica não se tece por acaso no *Tratado Político*: com efeito, desde o capítulo II, Espinosa define a multidão pela constituição de direitos comuns [*jura communia*] que são potências a se exprimir no corpo e na mente da multidão. O direito comum de governar se exerce no poder soberano que é imanente à multidão.

A expressão afetiva dos direitos comuns é certa e determinada: ela ocorre sob a de paixões comuns e, sobretudo, sob a forma da constituição e conservação de esperanças e medos comuns na *una veluti mens*. Ora, estes afetos são necessariamente paixões, como sabemos pela *Ética*. Sabemos também que desde o *Tratado Teológico-Político*, mais precisamente nos capítulos XVI a XVIII, Espinosa pensa as esperanças e medos comuns como os fundamentos afetivos comuns que unem necessariamente os indivíduos constituintes de uma multidão. Com base nisso é que Espinosa apostava no capítulo XVI que a teoria do pacto social poderia ser usada para construir um novo consenso ou uma nova configuração de esperanças e medos comuns que consolidassem a potência da multidão na direção da democracia.

Ora, o *Tratado Político* aprofunda esta intuição acerca de esperanças e medos deduzindo propriedades comuns que se encontram em toda e qualquer sociedade singular. De fato, na medida em que organiza os capítulos VI a XI segundo a lógica da definição da soberania, isto é, em que inicia os capítulos dedicados às formas particulares de *imperium* definindo a forma de soberania e deduzindo dela as formas particulares de comando das instituições econômicas e militares, Espinosa deduz as formas pelas

quais o poder político dirige as paixões comuns de esperança e medo em cada forma de *imperium*. Os poderes soberanos, destarte, dirigem diretamente as instituições econômicas e militares: esta direção lhes permite dirigir indiretamente as paixões de esperanças e medo comuns da multidão.

Na monarquia, por exemplo, as terras do *dominium* permanecem como propriedade do Estado e os nobres que comandam o Estado numa “aristocracia latente” recebem *direito de uso* das terras que em aparência seriam públicas: o poder militar, ao contrário, fica explicitamente sob o controle privado de cada nobre senhor de terras ou suserano. Na aristocracia, Espinosa define uma lógica inversa: as terras não pertencem ao Estado, mas são propriedades privadas que podem ser vendidas ou compradas: o poder militar, pelo contrário, pertence ao Estado e, em geral, os membros das altas patentes e do comando maior estão alinhados com os patrícios que dirigem o poder soberano. Tudo indica que a dedução do *imperium* democrático levaria a deduzir uma outra lógica de direção das instituições econômicas e militares. Não podemos avançar hipóteses mais detalhadas num ensaio interpretativo sem a base textual que seria a continuação do capítulo XI, a redação de um eventual capítulo XII acerca de formas centralizadas ou federadas de democracia, bem como outros capítulos que Espinosa planejava redigir: contudo, com base nas noções comuns, leitores e leitoras podem se exercitar e tentar encontrar soluções para a equação (soberania política – poder econômico – poder militar) na democracia.

À guisa de conclusão passamos a algumas considerações finais acerca da política como arte teórico-prática que pode se desdobrar numa poética ou arte produtiva. A política é também arte poética na medida em que conjunto articulado de instituições, isto é, a constituição [*imperium*], consiste nas obras produzidas pela potência da multidão e, neste sentido, consiste numa totalidade de coisas singulares que são imanentes à potên-

cia social e que não podem, portanto, ser completamente apropriadas por potências particulares, conquanto classes e corporações tendam pela lógica da ambição a se apropriar absolutamente destas instituições. Esta tendência explica a violência e o caráter estrutural da divisão social nos regimes: na aristocracia, por exemplo, conforme o capítulo VIII, os patrícios tendem a absorver todas as instituições econômicas e militares para controlar através delas esperanças e medos comuns dos plebeus.

Esta tendência de classes e corporações a se apropriar as instituições mantém a divisão social congelada ou petrificada na medida em que as operações de ambição dos dominantes resultam em privilégios para si e privação para os dominados que, destarte, ficam obrigados a operar de acordo com a oscilação entre esperanças e medos que caracterizam a *una veluti mens* da multidão fraturada. E o *conatus* de tal multidão fraturada pode perseverar indefinidamente pela arrogância dos dominantes e a suposta incompetência dos plebeus.

A soberba é própria dos dominantes. Homens que exercem uma honraria apenas por um ano no processo se tornam arrogantes. Que dizer dos nobres que possuem honrarias eternas? Mas sua arrogância se orna com requinte, luxo, prodigalidade, com uma certa coerência no vício, uma estranha douta ignorância e também com uma certa elegância na depravação. E se bem que seus vícios pareçam torpes quando considerados isoladamente, para ignoraros e ineptos que os bajulam aparecem como fossem honestos e decentes. Aliás, o vulgar não tem moderação e se ele é terrível quando não teme é porque a liberdade e a servidão não se misturam facilmente. Por fim, não deve admirar o fato de a plebe não possa proferir verdade em juízos, posto que os principais negócios do Estado são tratados à sua revelia e ela não forma juízos senão a partir dos poucos indícios que não podem ser totalmente ocultados. A suspensão do juízo é uma virtude rara. Querer, portanto, tratar de tudo em segredo de Estado e exigir que os cidadãos não tenham juízos subversivos e interpretações sinistras é uma

estupidez. Se a plebe pudesse se moderar e suspender o juízo acerca de coisas pouco conhecidas ou mesmo julgar corretamente a partir dos poucos indícios que lhe chegam, certamente que ela seria mais digna de governar do que ser governada. Mas, como dizíamos, a natureza humana é uma e a mesma: todos se tornam arrogantes pela dominação e são terríveis se não temem. E sempre a verdade é colocada de joelhos por aqueles que ela incomoda ou coloca em perigo de desmascaramento (SPINOZA, 1999, VII, §28).

Decerto que os plebeus ficam privados do direito de governar e participar do poder soberano graças à violência elegante do patriciado. Contudo, isso não significa que a verdade e a liberdade deixem de ser universais e possam ser abolidas ou escamoteadas. Quando o sistema institucional é dominado por interesses privados e não guarda senão a fachada da coisa pública, decerto que os plebeus ficam excluídos ou condenados ao ostracismo. Contudo, isso não abole o princípio da democracia originária que é ontológico e se faz nos interstícios das práticas e das instituições. Nem tampouco o controle abole a liberdade ontológica que “a natureza concede a cada indivíduo”. No limite, atividade política se realiza em seu sentido mais radical como arte prática-teórica, na medida em que o sentido da “liberdade que a natureza concede a cada indivíduo” não se deriva de instituições e nem decorre da posição que tal ou qual indivíduo ocupa em relação a elas, mas se realiza no interior mesmo das ações que se exprimem na mente e no corpo do “indivíduo”, seja um “indivíduo” humano, seja um “indivíduo” multidão.

Desde o *Tratado Teológico-Político*, Espinosa pensa a democracia como princípio ontológico que subjaz a todas as formações sociais e políticas e que, portanto, corrói por dentro toda tentativa de petrificação da divisão social. O princípio implica, portanto, na gênese de instituições que porventura possam refleti-lo e, neste sentido, a democracia se faz numa longa história de posições e contraposições práticas sob as instituições que

tendem a ser incorporadas e apropriadas por classes e corporações. Poder-se-ia dizer que o princípio é negativo enquanto alguns têm privilégios e poder de comandar na divisão social e os outros, relegados à função de comandados, no *imperium* são coagidos à privação de direitos para operar entre esperanças e medos com os quais, Espinosa já notava no prefácio do *Tratado Teológico-Político*, todos se tornam facilmente manipuláveis e a multidão suspensa em superstição se conserva servil sob forma rigidamente hierarquizada para a glória de clérigos e aspirantes ao principado.

INTUITIVE SCIENCE, PHILOSOPHY OF THE PRAXIS AND POIESIS IN THE POLITICAL TREATISE

ABSTRACT: The purpose of this article is to investigate the meaning of politics as a practical science in Spinoza's Political Treatise. First, we shall indicate how Spinoza recasts classical division between theoretical sciences, practical sciences and poetical sciences. The focus is on modern dissolution of abstract oppositions between theory and practice. Then we come to the question of poiesis to check how the arts of production are reconsidered by Spinoza from the new concept that stands in the unity between theory and practices. Finally, we hope to contribute for further investigations about Spinoza's politics as a "practical science".

KEY WORDS: Philosophy, Politics, Theory, Practices, Poiesis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACON, F. (1866) *Instauratio Magna*. In: *The works of Francis Bacon*. Collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath. Boston: Taggard and Thompson.

CHAUI, M. (1999) *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. São Paulo, Editora Brasiliense, Primeira Reimpressão.

CURTIUS, E. R. (2013). *Literatura europeia e idade média latina*, São Paulo: Edusp.

HILL, C. (1992) *As origens intelectuais da revolução inglesa*. Tradução de Jefferson Luís Camargo. Martins Fontes, São Paulo.

MATHERON, A. (2011) *Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavellisme et utopie*. In: *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge*

classique. ENS Editions, Lyon.

MORRISON, J. C. (1958) *Philosophy and history in Bacon*. In: *Journal of the history of ideas*. Volume 18, número 3.

PANOFSKY, E. (2001) *Arquitetura gótica e escolástica*. Martins Fontes, São Paulo.

ROCHA, A. (2011) *Espinosa e a inteligibilidade da história*. Ensaios sobre o Tratado Teológico-Político. Tese de doutorado, São Paulo: Universidade de São Paulo.

SPINOZA, B. (1999a) *Trattato Politico*. Texto e traduzione a cura di Paolo Cristofolini. Edizione ETS, Pisa.

_____. (1999b). *Tractatus Theologico-Politicus*. Texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris, PUF.

TOSEL, A. (2008) *Poiétique de l'accomplissement humain*. In: *Spinoza ou l'autre (in) finitude*. L' Harmattan, Paris.

Recebido : 06/09/2016

Aceito : 07/10/2016