

divina, nenhuma escolha é feita por Deus. Por conseguinte, a indiferença da vontade divina exclui o livre-arbítrio.

2. A posição cartesiana acerca da vontade divina pode ser compreendida graças à supressão desde Ockham dos arquétipos no entendimento divino, conforme os quais seriam criados os existentes. Tal supressão veio a significar o fim da distinção ou hierarquia entre as faculdades divinas, surgindo, por conta disso, a tese da unidade absoluta entre essas faculdades. A Ockham coube pôr um fim definitivo à questão dos arquétipos, reduzindo-os a entes de razão, não podendo gozar jamais de existência extramental. Existem apenas as substâncias singulares e criadas imediatamente pela onipotência divina. Deus as conhece enquanto singulares. A realidade existencial do singular consiste na existência exterior ao pensamento; coisas como universais, gêneros e espécies, ideias, essências são reduzidas a nomes. No intelecto humano, elas existem como conhecimento abstraído de nossa experiência dos particulares. Desaparecendo as ideias do intelecto divino e os universais nas coisas, desaparece igualmente a precedência do intelecto à vontade. Ora, se se pensava na conformidade da vontade ao intelecto, porque neste residiriam as essências exemplares segundo as quais somente as coisas existentes seriam criadas, agora, com o fim das ideias arquetípicas e concebida somente a existência real dos indivíduos, Ockham abre um universo em que nenhuma necessidade inteligível se interpõe, mesmo em Deus, entre sua essência e suas obras. (Ver Alessandro Ghisalberti, 6, capítulos III e VII).

3. Cabe ressaltar que depender de Deus é o mesmo que ter sido criado por ele. Essa é uma observação importante, pois a noção tradicional de criação envolve necessariamente a contingência, finitude ou cessação da coisa criada. Uma vez que Descartes coloca o necessário como dependente de Deus, pode-se inferir que tudo é contingente. Consequentemente, a razão, enquanto conhecedora do necessário, fica em uma situação um tanto desagradável.

4. Por Exemplo, Curley e Beyssade. Não desenvolveremos a solução apresentada por esses célebres autores, mas cuidaremos de apresentar uma alternativa à solução do problema, tendo como núcleo o conceito cartesiano de criação.

5. “*Vós me perguntais in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritatis [em que gênero de causa Deus dispôs as verdades eternas]? Eu vos respondo que in eodem genere causae [pelo mesmo gênero de causalidade] que ele criou todas as coisas, ou seja, ut efficiens & totalis causa [como causa eficiente e total]*” (Descartes 1, AT I, pp. 151-152).

6. Ver também a carta a Clerselier (Descartes 1, AT IX, pp. 210-211).

---



---

## ESPINOSA: UM PENSAMENTO DA ATUALIDADE E DA CRÍTICA À UTOPIA POLÍTICA

---



---

Daniel Santos da Silva\*

**Resumo:** Este artigo tenta localizar alguns pontos nos quais pode se embasar a crítica de Espinosa à filosofia política utópica, esta muitas vezes baseada em uma noção transcendente de poder. Fazemos isso dando relevo a algumas noções, como a de experiência e a de indivíduo, além de focalizarmos a importância da noção de *conatus* no estabelecimento de uma ontologia da atualidade da natureza humana, na qual, do ponto de vista cognitivo, conhecimento imaginativo e racional afirmam ambos a atualidade dessa natureza humana e permitem a proposição de regimes políticos baseados em tal atualidade.

**Palavras-chaves:** Política, experiência, utopia, indivíduo, conatus.

Nos parágrafos iniciais do *Tratado Político*, Espinosa demarca o terreno de sua investigação em pelo menos dois pontos: 1) um metodológico, que assim chamamos baseados em sua crítica ao modo *como* fizeram ou tentaram fazer política os filósofos até sua época além da diretiva do quarto parágrafo que traça um paralelo epistêmico entre as paixões humanas e os fenômenos físicos da atmosfera; 2) um ontológico, que assim chamamos tendo em vista os alicerces da passibilidade humana, ou seja, a condição do homem de *pars natura* – fator este *sustentado* mais especificamente na *Ética*. Na chave que usamos para essa investigação, percebemos como a primeira demarcação está envolvida na segunda e vice-versa, num movimento de mútua determinação. Em outras palavras, a política se constitui por homens atravessados por paixões – afetos que

---

\* Doutorando do Departamento de Filosofia da USP.

não se explicam somente pela natureza do indivíduo - e a apreensão de suas leis fundamentais pelo pensamento requer a ciência dessas condições. Assim também, na análise espinosana, qualquer corpo cívico – quando indivíduo, por definição - apenas pode ser pensado de maneira rigorosa caso se admita de saída que ele é necessariamente atravessado por paixões, determinações exteriores – pelo menos em parte - a esse corpo constituído pelos cidadãos; veremos que todo o movimento concernente às esferas epistêmica, ontológica e ética que fornecem à política e sua ciência suas determinações se nos aparecem às vezes sob alguns aparentes – apenas aparentes - paradoxos: ciência política enquanto *afirmação do critério da atualidade e crítica fundada da atualidade*. Em primeiro lugar, a atualidade é a condição, para Espinosa, de qualquer filosofia política não utópica.

Então, por que Espinosa, nessa mesma obra, trabalha com a análise de regimes políticos que de fato não existem? Qual a relação entre a *experiência* evocada no terceiro parágrafo do *Tratado Político (TP)* e essa análise, ou seja, entre história e filosofia (ciência) política? Um dos meios de se pensar tal relação passa pela regulação racional<sup>1</sup>; para entendermos melhor, passemos rapidamente pelo prefácio da quarta parte da *Ética (Da servidão humana e da força dos afetos)* e nos localizemos diante de dois pontos: por um lado, o agir em função de um fim e de um modelo criado “mais por preconceito do que por um *verdadeiro conhecimento* delas (das coisas naturais)”, por outro lado, o modelo de homem forjado por Espinosa para pensar a perfeição e a imperfeição, o bem e o mal. Já está presente nessas poucas palavras a principal distinção entre essas duas espécies de modelos: o passional, forjado por comparação e pela crença na existência de fins reais, e o racional, forjado para que se possa regular noções úteis ao sistema, como bem e mal, perfeito e imperfeito. Transpondo para o caso do *TP*, poderíamos dizer que os regimes como são descritos aí são modelos regulados pela razão – pensados a partir do que a razão apreende

da condição política humana -, e então a crítica à idealidade política poderia se dar por consumada. Mas realizar essa transposição modelo ético/modelo político, embora possível, não revela o cerne da questão, pois ainda nada diz de substancial. Por mais que isso trace algo da esfera da experiência – como o agir e ajuizar por comparação – distinto da esfera do conhecimento verdadeiro, não é a esse papel que é reduzida a amplitude da experiência nesse terceiro parágrafo do *TP*, e a relação entre essas esferas tampouco deve ser concebida por oposição, como o verdadeiro e o falso.

A *experientia* comparece também nas primeiras linhas de outro Tratado de Espinosa, o *TIE (Tratado da Emenda do Intelecto)*, e chama a atenção do filósofo para a qualidade dos bens aos quais ele tinha apego; trata-se, antes de tudo, de conseguir enxergar o quanto é “vão e fútil tudo o que costuma acontecer na vida cotidiana...”, (Espinosa 2, p.107) e que qualquer pretensão mais radical de mudança exige mais do que uma simples deliberação, exige uma *emenda*, que, enquanto intelectual, é simultaneamente afetiva. Apresentado resumidamente esse contexto, tentamos então, a princípio, extrair algo mais da *experientia*, entender melhor sua força na formulação de uma *sciencia politica*.

É de extrema importância, em primeiro lugar, anular qualquer dicotomia referente aos gêneros de conhecimento – apresentados sob essa nomenclatura na *Ética* no segundo escólio da proposição 40 – mais especificamente entre *experientia* e *razão*: mesmo que ajam de forma diferente (e neste caso conhecer é agir enquanto atividade de uma mente singular, mesmo que apenas parcialmente autodeterminada), essas duas formas de conhecimento são menos eficazes e podemos até afirmar perigosas se são tomadas como espécies de absolutos, no sentido de agirem somente *fechadas em si mesmas*. Mesmo que seja possível concebê-las independentes uma da outra, pois são intrinsecamente distintas, deixamos essa possibilidade para a estrutura expositiva do texto de Espinosa, e

guardamos conosco que, na medida em que são formas de conhecer existentes *em um mesmo indivíduo*, esse indivíduo necessita de ambas – não mencionamos aqui a ciência intuitiva –, experiência e razão, para afirmar o máximo possível sua realidade individual. Em outras palavras, o homem que, no início do *TIE* evoca a experiência para situar um determinado problema – a qualidade dos bens aos quais se apega – nada poderia fazer se não tivesse algum apoio do procedimento característico da razão. De fato, a busca por um “bem verdadeiro e capaz de comunicar-se” passa necessariamente pelo conhecimento que, posteriormente, ainda nessa obra, ele chamará de terceiro modo de percepção e na *Ética* de segundo gênero de conhecimento, que seja, o conhecimento racional. Resumidamente, o que a experiência constatou, *aqui*, na formulação de uma ciência política, a razão irá confirmar e localizar de forma adequada. Por isso é permitido a Espinosa, no prefácio à quarta parte da *Ética*, evocar um modelo ético e a partir daí operar com as noções de bem e mal, que a essa altura já são colocados adequadamente ao redor da noção de utilidade. Aquilo que não tem uma existência ontológica – a não ser, claro, que tomemos estas coisas enquanto essências formais de ideias mutiladas e confusas –, como no caso o bem e o mal, quando *recolocado* da perspectiva ética do útil e do nocivo, ganha toda a força epistêmica que permite a um indivíduo singular ter o verdadeiro conhecimento do bem e do mal. Dessa forma, outra dicotomia se torna nula: bem e mal não podem ser pensados enquanto entes, senão enquanto entes de razão, operados conforme a *dispositio* de cada *conatus* singular. O preâmbulo do *TIE* – um preâmbulo ético – marca, pois, mesmo que implicitamente, uma forma de relacionamento fundamental entre a experiência e a razão no que concerne à ética; tal marcação serve igualmente para que possamos compreender de maneira mais clara a necessidade de se entender não apenas a *Ética* como obra política, mas também as obras políticas de Espinosa como obras éticas. No fundo da constituição da

ciência política, a necessidade que tudo perpassa conhecida pelo intelecto e exposta geometricamente na *Ética*.

E é na *Ética* que encontramos um aparente paradoxo, de viés ontológico: da realidade do ser absolutamente infinito chegaremos à realidade dos seres singulares e, mais especificamente, à realidade do indivíduo. Essa transição, assim como os demais movimentos desse livro, segue a ordem dedutiva necessária à própria autoprodução da realidade, e a aparição dos seres singulares – dos quais o conhecimento das propriedades permite especificar a gênese necessária da política – se dará de forma que, a nosso ver, a relação uno-múltiplo ganha a imagem da reversibilidade – não lógica, pois Deus não precisa de nenhum outro conceito para ser concebido –, ou seja, sob o risco de se tornar uma reflexão abstrata, a eternidade do ser uno tem de ser pensada juntamente à existência temporal de suas modificações atuais.

A noção de indivíduo, em Espinosa, traz em seu bojo uma estrutura de mundo na qual o concurso é concretamente avivado, ou seja, essa noção, da forma como ela se constitui, revela-nos a importância da interdependência entre corpos não só no processo de construção da vida afetiva de uma pessoa, mas também na geração de um corpo político e na interdependência desse corpo em relação a seu meio e seu tempo. Podemos localizar, no *TTP*, a formação do estado hebraico como uma localização histórico-filosófica das premissas ontológicas de sua filosofia, e, acompanhando esse processo, percebemos que a possibilidade de sucesso dessa formação política está submetida à dominação que se pode incutir nas mentes e corpos dos indivíduos que compõem tal Estado; independente da relação específica entre as partes e o todo que poderia caracterizar tal Estado como teocrático, monárquico, aristocrático ou democrático, o mais relevante aqui é o fato de que reconhecemos pelo menos duas esferas de alcance do conceito de indivíduo nessa formação: na primeira, o encaramos

a partir do ponto de vista do singular que “participa” dessa gênese, e de quanto sua potência pode ser mais ou menos ativa antes e depois do momento de instauração do pacto; na segunda, o encaramos a partir do ponto de vista do indivíduo que é o conjunto de corpos individuais mais simples que agem juntos em vistas de um mesmo efeito, enfim, o próprio Estado.<sup>2</sup> Nesse contexto, a formação de um corpo político é natural, completamente natural, o que implica que não há transição de nenhuma espécie em seu início. A relevância disso está na natureza da causa que age *no e a partir do* indivíduo: o movimento originário que determina ontologicamente o ser indivíduo, que é o *conatus*, envolve em si toda a complexidade necessária para que do começo ao fim se trate sempre o que age sobre ele ou a partir dele como causalidade puramente eficiente, abrangendo até todas as determinações racionais presentes em uma certa ação. Enquanto o conceito de indivíduo já nos permite localizar o homem e seu concurso político – a união que fundamenta o Estado – no plano da atualidade de pura imanência, o conceito de *conatus* dá a essa localização seu direcionamento eficiente, ou seja, sem nenhum resquício teleológico, o ser do *conatus* determina a direção que o indivíduo deve tomar para sua realização; seja por meios imaginários, advindos de uma relação sensível com o que o cerca, seja por meios e ditames racionais, estes advindos da percepção *sub specie aeternitatis* do que é comum entre as partes e entre as partes e o todo, o indivíduo busca sempre aumentar sua potência de agir e de existir, sempre ama a si mesmo (de variadas maneiras) e sempre reconhece sua dependência em relação a outros. Além desse direcionamento da atividade individual, o conceito de *conatus* espinosano propicia uma unidade individual – que decorre mesmo, certamente de maneira mais complexa, do que afirmamos agora – que cimenta qualquer possibilidade transitiva na causalidade política. Vejamos isso cotejando o que está sendo dito com o conceito hobbesiano de *conatus*.

No *Leviatã*, capítulo VI, o esforço é apresentado como movimento (Hobbes 5, p.32).<sup>3</sup> Com isso, ao desenvolver sua teoria política, Hobbes se põe contra uma tradição que defende a existência de um direito natural objetivo, cujas leis seriam decretos de um Deus onipotente e voluntarioso. De certa forma, esse é apenas um dos aspectos abarcados pela crítica hobbesiana, mas nos diz muito a respeito da natureza das causas do agir humano. Desde o instante em que se posiciona contra a existência de uma ordem jurídica objetiva – e, principalmente, tributária da existência *real* de valores *nas* coisas – independente do estado civil, o autor inglês rechaça a tese de que há, ou na natureza ou no agir humano, a concorrência de uma finalidade real e de uma tendência moral intrínseca à produção de efeitos pelo homem. Isso o aproxima de Espinosa, sem dúvida, por isso, para ambos, o direito natural de cada um equivale a seu poder sobre as coisas e pessoas (Hobbes 5, p.78). Pela mesma razão, a reflexão acerca do que possibilita a vida política envolve a dimensão da vida individual independente da vida social (mesmo que não haja fato correspondente a essa abstração), seja na gênese dessa vida política, seja na análise de qual regime propicia mais elementos para a consecução ou melhor efetivação dos objetivos visados nessa gênese.<sup>4</sup> Apesar disso, o fato de que os alvos de crítica de Hobbes e Espinosa sejam em grande parte os mesmos e em grande parte com bases semelhantes implica menos uma proximidade do que um distanciamento entre os cerne das duas teorias.

Pela definição hobbesiana, já se entrevê como o esforço é uma realidade senão estrita, pelo menos predominantemente físico-biológica. Caso se possa reduzir o *conatus* a uma simplicidade de movimento quase inercial,<sup>5</sup> ou seja, a uma realidade que não abrange a composição – que, para Espinosa, pode ser infinita – de movimento pelo *concurso* na formação de uma singularidade que pode ser cada vez mais complexa, então poderemos mostrar como ao fim existe uma espécie de “cisão” no interior da realidade

individual, e, posteriormente, uma “cisão” no corpo político constituído em Hobbes – o Leviatã pode ter a imagem de um homem, mas não a de um indivíduo. Dessa forma, qualitativamente o indivíduo não é requerido de igual maneira na explicação da gênese do corpo político e na qualidade de sua integração, não em relação a Espinosa.

Enquanto força expansiva, o *conatus* hobbesiano é o apetite ou desejo pelo qual o homem é determinado a agir, e desse suporte é extraído o quadro das paixões humanas. Como em Espinosa, o campo passional fornece as bases para que se compreenda a realidade do político, mas, diferentemente deste, a causalidade envolvida na passagem do direito natural ao direito civil é transitiva, ou seja, o direito de natureza não persiste no estado civil, a não ser em alguns aspectos pontuais.<sup>6</sup> O que está por trás dessa divergência, pelo menos no que concerne ao conceito de indivíduo, é o fato de que este, para Espinosa, indica que a possibilidade do pacto sociabilizante não está no cálculo racional que acaba por sugerir “adequadas normas de paz, em torno das quais o homem pode chegar a um acordo” (Hobbes 5, p.77), e sim num movimento imanente em que diversas potências singulares concorrem para a produção de um mesmo fim, um estado de paz e segurança, segundo uma determinada proporção de movimento e de repouso entre seus constituintes; o pacto, pois, não exige transitividade, pois é na imanência e sempre atualmente que a natureza produz as singularidades complexas que são os indivíduos.

Assim, queremos mostrar que não há descontinuidade – pelo tratamento que Espinosa dispensa ao conceito de indivíduo - entre o movimento originário do indivíduo (o *conatus* para Hobbes) e a razão humana. Não há um momento, mesmo que hipotético, no qual a razão assevere a sociabilidade como “solução” para a condição natural do homem. A formação do corpo político para Espinosa corresponde, guardada sua devida complexidade, à ação concursiva e simultânea de seus

vários componentes dentro de uma proporção específica. Esse concurso é tão natural quanto a formação de um indivíduo humano, não implica a atividade racional “por sobre” o *conatus*. O indivíduo não é “cindido”, e sua realidade é toda requerida, simultaneamente, para a formação e conservação do campo político, pois a potência que é o *conatus* constitui a realidade do indivíduo. Isso concorda, cremos – e talvez até a aprofunde -, com a afirmação de Espinosa de que a natureza não cria povos, sim indivíduos

Temos, pois, um ser determinado, o indivíduo, cuja definição envolve a necessidade dos seres singulares, pois ele é distinguido por uma *proporção definida (certa quadam ratione)*, certa, proporção que o constitui. São as propriedades decorrentes dessa definição, que é uma maneira específica já de reconhecer o homem como *pars natura*, que colocarão na mesa as cartas da formação política. Porque embora o indivíduo deva ser concebido, concretamente, como algo *atualmente existente*, resumidamente, como *conatus*, as leis que proporcionarão seu terreno de atividade – a passividade aí inclusa – são dadas *eternamente* pela realidade infinita da substância. A existência necessária do indivíduo é uma tensão ontológica porque põe a centelha da eternidade na essência desse ser ao mesmo tempo que, indiretamente, põe a necessidade de sua finitude e sua condição - não essencial - de perecível. Só que essa tensão é específica já que se trata, no caso da singularidade existente, de um Deus *quatenus*, de Deus enquanto afetado por tal modificação determinada, trata-se, de outra forma, de Deus expresso no finito.

Deus expresso no finito. O conceito de afecção divina traz consigo a marca dessa tensão – longe de ser um paradoxo de fato – e acaba por nos lançar naquilo que condiciona a vida política: como ressalta EIP28, qualquer coisa finita apenas existe e age se determinado por algo exterior, ao infinito; demarcação da passibilidade humana, o que, agora, aponta

outra tensão, a ética.

Pois um ser finito, cuja potência atual (*conatus*) é uma parte da potência infinita da substância, está entre infinitos outros seres finitos, numa interdependência – física, primeiramente – que mostra o quão impossível é, para o homem e para qualquer corpo cívico determinado, que sua vida seja sempre produto de uma atividade autodeterminada, atividade agora pensada conforme a definição 2 da terceira parte da *Ética*, “digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada – definição 1 da mesma parte -, isto é, quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só...”. Então, posta a necessidade com que se autoproduz a substância, vê-se ainda o homem imerso na contingência, o mesmo é dizer, para Espinosa, na ignorância de suas determinações e das determinações de seu meio. Sempre capaz de conhecer as coisas de modo verdadeiro, racional, mesmo assim o homem, em sua maioria e na maior parte do tempo, ignora a causa real das coisas como elas são e dos seus próprios apetites; nesse patamar, pode crer numa vontade livre e num Deus igualmente voluntarioso, cuja predisposição de humor pode determinar para o bem e para o mal nossa fortuna. A princípio, como ressalta o próprio Espinosa, ninguém nasce conhecedor das causas, e, eticamente, isso implica uma grande parcela de passividade frente ao real. Contudo, mais uma vez, lembramos que qualquer dicotomia deve ser posta de lado nessa análise: do ponto de vista ético, o agir determinado por causas externas, mais que uma condição – plástica, ou seja, se é mais ou menos passivo – é um modo também de afirmação da essência atual de um indivíduo, e a política, suas instituições e seus meios, fazem parte dessa afirmação que é sem finalidade e sempre atual. Por ser ignorante de muitas coisas, organizamos a realidade “pelo corpo”, rearranjamos a contingência tendo em vistas a estabilidade do cotidiano e de seus afetos. Escapando

da dicotomia imaginação (experiência)/razão, bem/mal, percebemos que é no equilíbrio dessas esferas que o homem se vê político. Não é nem o ignorante em estado bruto nem o sábio plenamente ativo (abstrações) que engendrarão o campo político, antes temos de pensar numa determinada tensão que requer a realidade “unificada” do *conatus* – que se expressa tanto na imaginação como na razão – para ser compreendida. A tensão ontológica do indivíduo se transforma na tensão ética de um ser que pode ter mais de uma relação epistêmica e afetiva com o mesmo “objeto”, ou seja, que pode desejar e repudiar o mesmo objeto conforme sua *dispositio* atual.

É esse ser tensionado que “percebe” a necessidade de organizar sua relação com o outro – meio ambiente e indivíduo - na medida em que suas paixões vão tomando determinadas formas e conforme a razão consegue operar, mesmo que demasiadamente limitada. Não quer dizer que um Estado funcione com homens racionais, quer dizer que, quanto mais próximas as leis de um Estado estão do que dita a razão, mais duradouro e seguro ele será, mais as paixões serão tornadas comuns e menos motivos para cisões internas.

Politicamente, a tensão é o próprio movimento que garante a continuidade do direito natural – o direito de um indivíduo se estende tanto quanto este *pode*, até onde vai sua potência – no direito civil. Porque justamente não se sai da atualidade. Se Espinosa pensa modelos de Estados monárquicos, aristocráticos e democráticos – este inacabado -, o faz levando em conta todo o suporte ontológico fornecido pela *Ética*, o que inclui a caracterização da realidade do *conatus* e de sua potência. Escreve Espinosa: “Quer seja sábio ou insensato, o homem é sempre parte da natureza, e tudo aquilo através do qual é determinado a agir deve ser relacionado com o poder da Natureza, *tal como este pode ser definido pela natureza deste ou daquele homem.*” (Espinosa 3, p.433). A potência interna

que define o direito natural de cada um, contudo, não escapa a uma outra tensão, pois essa potência individual é sempre relacional, está em contato com miríades de outras potências, e o ser *sui juris* do estado de natureza passa a ser encarado como sendo “na realidade inexistente” (TPII,15). Por esse prisma, a regulação racional no que concerne à gênese e manutenção política passa pela compreensão da interdependência necessária entre homens guiados hegemonicamente por paixões, principalmente a do medo.

Temer o quê? A morte, a força do outro e a solidão. Não é senão pelo próprio mecanismo passional que pode surgir daí um equilíbrio - melhor formatado, cremos, na democracia – entre as paixões de cada singular envolvido numa gênese política. Se chamamos a atenção, por um instante, para a “unidade” do *conatus* – não é essa unidade em si que importa, senão o que decorre daí, que seja, a causalidade eficiente que determina o homem a agir – é porque escolhemos a chave do movimento: a razão não vai nem dominar nem anular as paixões, não vai ser um ideal de conquista comum a todos os cidadãos, apenas vai imprimir uma mudança qualitativa na dinâmica passional, propiciando o concurso entre vários singulares na formação de uma individualidade específica, o Estado. No Estado, o medo da morte se ameniza, a desconfiança do outro diminui e até pode desaparecer e a solidão é extirpada, isso dentro de uma dinâmica que torna comum as paixões mais determinantes. A interdependência, em tese, deixa de ser problema e se transforma em solução, porém ainda sem escapar à tensão passional que pode empurrar cada indivíduo contra o outro ao mesmo tempo em que os aproxima por meio de paixões e vontades comuns.

Retornando ao primeiro momento deste texto, a evocação que Espinosa faz da experiência não serve, em hipótese alguma, para fazer dela a fonte de cânones políticos, pelo contrário, ela aponta para um

conhecimento outro que o da experiência, já que assentado em propriedades comuns da natureza humana. Tanto é que a existência histórica de um pacto sociabilizante é secundária nessa análise, já que não é por acúmulo de conhecimento ou por deliberação racional que os homens acordam viver em comum, sim pela necessidade imanente de sua natureza. Novamente, a política da *Ética* tem seu retorno na ética do *TP* e do *TTP (Tratado Teológico-Político)*.

Entre conceber um modelo político que parte da atualidade e da crítica às utopias políticas e conceber um modelo político que explicita um *dever ser* extrínseco à natureza humana e advindo de algo transcendente – essa transcendência assume variadas formas, Deus pessoal, Rei divino, leis divinas – há um abismo imenso e intransponível, não apenas metodológico, mas ontológico mesmo – as leis que regem ontologicamente a formação política são *imanes* a essa formação. As leis, em vez de estabelecerem a dinâmica do político, são a própria dinâmica na medida em que surgem de uma tensão necessária do ser homem. Singular em toda sua história afetiva, a *passio* individual pressupõe todo um meio existente e determinante, além de uma realidade única, e isso permite uma comunidade, e essa comunidade possibilita a coexistência política.

Por não ser um ponto histórico preciso, a formação do campo político deve ser pensada sempre como um movimento da atualidade imanente a si mesma, movimento cotidiano às relações políticas, tendo o homem sua posição ontológica específica de *pars natura* e conseqüentemente de modo de ser passional. Círculos viciosos como os que alimentam as superstições, as ideologias, a vontade de dominação, podem ser redimensionados na política e podem engendrar círculos virtuosos, como a divisão de trabalho, a criação de uma noção comum de justiça, e, num plano último, em parte, a certeza de que a verdade de um corpo político é sempre o movimento de autorrealização, sem fim e extremamente complexo. Espinosa retém

toda essa realidade natural e põe em movimento aquilo que não poderia ser pensado senão como fluxo, paixões sobre paixões, como podemos apreender do fato de que seus modelos de Estado têm como princípio a atualidade do *ser homem*, descartando qualquer exemplaridade de cunho moral e teológico, em suma, descartando, da *scientia politica*, qualquer resquício de transcendentalidade.

O que pode vir a ser um ótimo regime, seja qual sua modalidade, só o pode a partir daquilo que é, não do que não foi e deveria ser. A própria pretensão crítica a modos e viveres políticos podem ser bastante enfraquecidos diante de uma apreensão do que é a partir do que deveria ser, lugar este que hospeda não uma perspectiva apenas, mas tem em comum a cristalização do *certo* e do *errado* a partir de princípios que não são os da natureza humana entendida em sua atualidade, antes são o de uma natureza humana idealizada, que produz homens que deveriam agir e ser de outra forma, que deveriam conviver e dividir de outra forma. O querer fazer de outra forma, aspecto tão presente a quem se propõe a desenvolver uma política em Espinosa, parte sempre da necessidade de sabermos o que somos, conseqüentemente entender o que queremos, conhecer as determinações de nossos apetites – e de seu meio – e formular questões e soluções baseadas nessa esfera de realidade. Por mais que toda vontade de mudança tenha em comum a crítica ao atual, nem sempre essa noção é unívoca e a rede afetiva que compõe nossas ações em torno dessa mudança é que pode realmente variar conforme se parta do que se espera ou do que se sabe. É assim que podemos pensar a crítica espinosana aos moralistas e utopistas como um plano de tensão, em cujo solo imanente o “melhor modelo” exige o fim absoluto das dicotomias relacionadas acima e a compreensão da realidade flexível do homem em sua veia passional. Não deixa de existir, aqui, a possibilidade da crítica à atualidade como ela está, justamente porque sabemos, mesmo que de formas múltiplas e às vezes contraditórias, que *o que é* é o que permite *o que será*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. CHAUI, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
2. ESPINOSA, B.. *Tratado da correção do intelecto*. Tradução e notas de Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
3. ESPINOSA, B.. *Tratado Político*. Tradução de Manuel de Castro. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
4. ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.
5. HOBBS, T. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
6. MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Ed. De Minuit, 1988.
7. SPINOZA, B.. *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrs. Von Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winter, 1972.
8. SPINOZA, B.. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

### **Spinoza: a think about the actuality and the criticism of the utopian politics**

**Abstract:** This article tries to locate some points in which the Spinoza's criticism of the philosophy of utopian politics can be found, philosophy which is very often based on a transcendent notion of power. We do that giving relief to some notions, like that of experience and that of individual, besides focusing the importance of the notion of conatus in the establishment of an ontology of the actuality of the human nature, in which, from the cognitive point of view, imaginative and rational knowledge affirm the actuality of this human nature and allow the proposition of political regimes based on such actuality.

**Keywords:** Politics, experience, Utopia, individual, conatus

**NOTAS:**

1. Conceito central na filosofia política da Kant, a regulação racional, aqui, soa de forma anacrônica, mas temos em vista o primeiro parágrafo do capítulo V do TP: “... demonstramos que um homem é senhor de si próprio sobretudo quanto mais vive sob a conduta da Razão, e conseqüentemente é mais poderosa e senhora de si a cidade fundada e governada segundo a Razão” A ciência política trabalha racionalmente, e, no campo político propriamente dito, a razão pode intervir mais ou menos – possivelmente nem intervir -, e a qualidade do sistema formado pela união de pessoas com paixões comuns que formam uma cidade pode ser pensada a partir da racionalidade presente, e de sua forma de exercício, ou seja, em se tratando de “viver segundo os preceitos da razão”, se o fazem por vontade própria ou por força. Cf. também o terceiro parágrafo do capítulo VI do TP.
2. EIII7esc após P13 nos apresenta a estrutura de formação de individualidades mais complexas a partir de individualidades mais simples.
3. “Estes pequenos inícios de movimento, no interior do corpo do homem, antes de manifestarem-se no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, chamam-se geralmente esforço”. Uma das principais análises que estará implicada em nossa argumentação é a de Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p.88ss, onde ele tece uma crítica dedicada ao *conatus* hobbesiano.
4. Objetivos semelhantes em ambos os autores, como o desejo de paz e segurança; contudo, é na diferença de como esse desejo opera na realidade política – e justamente isso que faz Espinosa defender a democracia, e não a monarquia, como o faz Hobbes – que encontramos as matrizes conceituais para “atribuir” a devida importância que a realidade do indivíduo tem em cada uma das filosofias. A escolha por Hobbes nesse debate se assenta no momento em que esta pesquisa se encontra.
5. Nesse sentido, o registro dessa nomenclatura é amparado principalmente por Marilena Chauí, *A política em Espinosa*, a partir da p. 303 e Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, p.28ss.
6. Marilena Chauí, *A política em Espinosa*, p.302 para a transitividade da causa em Hobbes; p.296ss para a análise de como o direito natural permanece no estado civil em Hobbes.

**NOTÍCIAS****DEFESAS DE DOUTORADO****Marcos Ferreira de Paula**

Alegria e felicidade. A experiência do processo liberador em Espinosa

Orientador: Profa. Dra. Marilena de Souza Chauí

Data: 28.08.2009

**Resumo:** A Ética de Espinosa é uma ontologia do necessário, da qual se pode deduzir uma ontologia da alegria. Por isso mesmo, na experiência humana dos afetos, o processo liberador que leva à felicidade é determinado pela experiência da alegria. Tudo começa no campo mesmo das alegrias passivas, campo no qual a tristeza também marca a sua presença. Presença negativa, de um lado, na medida em que implica diminuição de nossa capacidade de agir e pensar; de outro lado, presença positiva, enquanto experiência docente: a tristeza, não por si mesma, mas por sua relação específica com a alegria, ensina o corpo e a mente a lidar melhor com as alegrias a que somos desde sempre determinados a buscar, nas suas mais diversas formas. Da contrariedade afetiva envolvida na experiência das alegrias e tristezas pode nascer um desejo de verdadeira felicidade. Mas o processo liberador é marcado igualmente pela presença de um certo tipo de alegria: a hilaritas, um contentamento muito particular, uma alegria equilibrada que concorda por excelência com a razão, cujo trabalho abre diante de nós as trilhas que levam à felicidade. A razão, porém, só pode realizá-lo enquanto afeto de alegria ela mesma. Neste caso, inicia-se o percurso liberador.

**Palavras-chave:** felicidade, alegria, paixões, experiência, razão, ontologia