

Imagem, experiência e gênese política em Espinosa

Daniel Santos da Silva*

Resumo: O texto a seguir tenta chamar a atenção para alguns aspectos que unem, de forma produtiva, as concepções de imaginação e experiência, em Espinosa, às suas mais fundamentais formulações a respeito do campo político; para isso, apresento a imprescindibilidade incontornável das propriedades da imaginação na inteligência - por nossa parte - do que constitui, filosoficamente, a gênese da Cidade ou, de modo geral, do corpo político. A partir da relação feita pela obra de Espinosa entre conhecimento, ética e política é possível não apenas reformular o alcance do contrato social como proposta genética para a política, mas, além disso, criticar essa proposta e entender a radicalidade do que separa esta obra política da hobbesiana.

Palavras-chaves: imagem, paixão, experiência, conflito, gênese

Image, experience and political genesis in Espinosa

Abstract: The following text attempts to draw attention to some aspects that unite productively the conception of imagination and experience, in Spinoza, to its most fundamental formulations regarding the political field; for this, I present the essential indispensability of the properties of the imagination in the intellection of what constitutes, philosophically, the genesis of the City or, in general, of the political body. From the relation made by Spinoza's work between knowledge, ethics and politics, it is possible not only to reformulate the scope of the social contract as a genetic proposal for politics, but also criticize this proposal and to understand the radical nature of what separates this political work from the Hobbesian.

Keywords: image, passion, experience, conflict, genesis

É natural que recorramos à experiência quando se trata de compreender os elementos políticos que movem uma sociedade. Especialmente porque sabemos, até certo grau, que a situação da coisa pública, em determinado momento, segue de processos históricos às vezes de longuíssima escala e, ainda, é obra de embates que apenas uma certa experiência política pode pôr mais às claras. Dentro do amplo espectro da filosofia política, obras como a do holandês Espinosa e do florentino Maquiavel, suas ênfases em certos ensinamentos e abalos da vida prática, reclamam essa proximidade (em parte exigida pelo espírito próprio da Modernidade), mas ressaltam, porém, algumas sutilezas que tendem a afastar a reflexão filosófica sobre a vida civil do empirismo dos políticos; os quais, quando movidos unicamente pelo desejo de dominar,

* Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Contato: danidani_ss@yahoo.com.br

mais temem a multidão do que governam em vistas do bem desta.¹ Sucintamente, reconhecer a experiência e subsumi-la na prática política não significa o mesmo que pôr a experiência como objeto - nesse sentido, a teoria política espinosana, seguindo os passos da *Ética*, tem de reclamar a prática como um dos critérios para a pretensão de validade do que é dito, mas simultaneamente reconhecer, partindo do esforço constante de ir às causas, os limites dela no que concerne à inteligibilidade do desejos na vida individual ou coletiva. E como pensar a experiência constitui um ato de experiência, articulável em várias frentes práticas e cognitivas, pode-se assim impor um movimento incessante à teoria mesma, para que não se caia na formulação de utopias ou sátiras que mais imaginam o homem como deveria ser do que o pensam como realmente é.²

O campo político espinosano, se damos relevo ao *Tratado político*, sustenta-se explicitamente nas teses ontológicas, éticas e cognitivas fornecidas pela *Ética*. Assim, toda desconfiança em direção à experiência e, por outro lado, a inclinação a reconhecê-la como docente (*experientia docens*) e tomá-la por objeto de investigação, tudo isso pode ser explicado, em suas linhas mais fundamentais, pela teoria da imaginação que lemos na segunda parte da *Ética*.³ No caso, deparamo-nos com aspectos diversos compreendidos dentro de um mesmo gênero de conhecimento, o qual se define pelas relações entre ideias que respeitam às afecções do corpo próprio por corpos externos - ou seja, segue que pela apreensão imaginativa não temos acesso à essência das coisas fora de nós, tampouco à nossa própria.⁴ E, a princípio (e por quase a totalidade de nossa existência), nossas relações com as coisas foras de nós são ambíguas, na medida em que por si mesmas não são nem nocivas nem úteis, senão quando analisamos os afetos que decorrem de um encontro (*occursus*). A concretude da análise, porém, exige ir mais fundo - não convém abstrair as relações de seus efeitos atuais nas mentes e corpos que as integram e constituem, já que mesmo as flutuações de ânimo⁵ supõem potências

¹*Tratado Político*, I, 2e V, 7. Daqui para a frente, usaremos em relação a essa obra a sigla TP. Cf. A. Negri, *A anomalia selvagem*, cap. VIII, ps. 241- 266; M. Chauí, *A política em Espinosa*, ("Direito é potência. Experiência e geometria no *Tratado político*), ps. 197- 264.

²TP, I, 1. Para Maquiavel, o clássico capítulo XV de *O Príncipe*.

³Fundamental o estudo de L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de la imagination*, em que, antes de tudo, vemos a retomada crítica da tradição espinosana em relação aos estudos da imaginação; cf. especialmente a introdução, que também já prepara o terreno para a gênese da imaginação, ps. 7-24.

⁴ Cf. a *Ética*, II, no escólio da prop. XVII: "(...) chamaremos imagens das coisas as afecções do corpo humano cujas ideias representam os corpos externos como que presentes a nós (*velut nobis praesentia repraesentant*), ainda que não reproduzam as figuras das coisas. E quando a mente contempla os corpos desta maneira, diremos que imagina".

⁵ Cf. *Ética*, III, prop. 17: "a flutuação de ânimo... está para o afeto assim como a dúvida está para a imaginação". Assumir a flutuação como uma experiência da mente dificulta, por outro lado, que caiamos

singulares que afetam e são afetadas. Em termos de poder (no caso, de *potestas*) constituído com base em tais experiências, vemos os vínculos de sujeição ou de união (*TP*, II, 8-13) que caracterizam o estar *sui juris* ou *alterius juris* - sob poder de si próprio ou de outrem, respectivamente - seguirem as coordenadas explicitadas pelas terceira e quarta partes da *Ética*, em que vemos as origens e a força dos afetos em nossas vidas.

É no *Tratado teológico-político (TTP)*, entretanto, que uma série de consequências políticas é trabalhada inicialmente e por uma ênfase direta a partir das propriedades da imaginação: não apenas suas configurações servem à compreensão do que é a profecia e de como operam os profetas,⁶ mas outros aspectos fundamentais intervêm, como, por exemplo, a recepção vulgar da lei, que tende a tratá-la pela mediação das imagens de ganho ou de perda (castigo ou recompensa), fazendo-a surgir como uma imposição externa com poder de coação sobre os homens;⁷ servem, não menos, à crítica da imagem de eleição divina;⁸ à crítica aos aspectos puramente simbólicos e ritualísticos das religiões que procuram submeter os ânimos de seus adeptos,⁹ entre outros aspectos solidificados nesse primeiro tratado político de Espinosa. E é nesta obra que o filósofo de Amsterdam aprofunda conceitualmente a questão da gênese do *imperium*, fazendo uso, simultaneamente, de elementos racionais e imaginativos para explicar as causas da união política entre homens.

À ética não acompanharia "naturalmente" uma política, pois, se a imaginação não fosse na vida humana expressão da sua potência, da pluralidade que caracteriza a forma e o conteúdo do ser individual - aqui fundidos na atualidade vivente (e potente) da união entre corpo e *mens*, os quais constituem modos que se identificam sob a perspectiva da causalidade absoluta da substância. Na medida em que os fluxos de ideias que remetem ao corpo próprio são atravessados de alteridade, a imagem que temos de nós e das coisas do mundo são dimensionadas pela fertilidade ou pela pobreza

no erro de pensá-la como um *estado*. Cf. Vinciguerra, *Spinoza et le signe*, ps. 28-30; penso especialmente no seguinte alerta da p. 31: "*Le doute et la fluctuation ne sont donc pas des états, mais bien des actes qui entament la confiance dans nos idées, qui brisent la faible composition des croyances sur laquelle repose l'équilibre fragile de nos vies.*"

⁶*TTP*, I e II.

⁷*TTP*, IV e V. Cf. o artigo de Marilena Chauí dedicado ao assunto, "A desconstrução da ideia de lei divina no capítulo IV do *Tratado teológico-político* de Espinosa", em *Cadernos espinosanos*, n. 36, jan-jun. de 2017, ps. 279-321.

⁸*TTP*, III.

⁹*TTP*, pref., IV e V.

com que a potência de cada um consegue, sob determinadas circunstâncias, afirmar-se em sua existência. Os conceitos de *conatus*, de direito natural e de utilidade respondem antes de mais nada às disposições do desejo que constitui nossa essência atual, em comércio fisiológico e afetivo com aquilo que aparece e é imaginado, pela mente, como exterior. De certo modo, o posicionamento diante do outro, as valorações que daí surgem, os esforços de conservá-lo ou destruí-lo, são a matéria sobre a qual ética e política devem dobrar-se, pensando *o que é* e *o que pode ser* de acordo com a inserção dos homens nesse infinito complexo que é a natureza.

Claramente, as operações humanas não são circunscritas apenas ao terreno imaginativo, e mesmo a experiência possui amplitude conceitual suficiente, em Espinosa, para se fazer presente em todos os gêneros de conhecimento, imaginação, razão e ciência intuitiva.¹⁰ Mas o *conatus*, o direito natural e a utilidade (política) não se descolam em segundo nenhum da estrutura imaginativa, pois não se deixa a imaginação para trás como quem opta por não fazer uso de uma faculdade. A mente é uma ideia complexa, constituída de tantas outras que são tanto inadequadas como adequadas¹¹ - e justamente por saber que a imaginação nunca cessa de operar, Espinosa precisa reconhecer que, em estado natural ou em estado civil, ela, a imaginação, é potência atuante nas mais fundamentais determinações da vida individual e da vida comum; a maioria dos afetos decorre de ideias das afecções do corpo, da memória, das flutuações a que o ânimo se entrega sem querer se entregar, da imagem que temos de nossa singularidade e liberdade, da desproporção entre o que desejo para mim e espero para o/do outro.

Não muito distante dali, Thomas Hobbes igualmente vinculou a utilidade das coisas e dos eventos ao poder do corpo de impor-se como uma força frente a tudo o que lhe pode ser hostil e de fazer uso de meios favoráveis tendo em vista sua segurança. Procurar um valor intrínseco às coisas naturais, talvez uma atitude espontânea de todo ser com consciência de suas inclinações, não convém, entretanto, ao verdadeiro estudo da política. Para esta, resumidamente, interessa, antes de mais nada, apreender os homens dentro da engrenagem complexa da natureza, perpassada de necessidade, e aqui

¹⁰Cf. Moureau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, parte II, chap. I, ps. 227-306.

¹¹ Cf. *Ética*, II, as props. 15, 38, 39 e 40.

a imaginação vem estabelecer as primeiras coordenadas, através das quais uma certa necessidade - na esfera da dedução das ideias - pode levar a ciência da natureza humana a perfeccionar a arte da vida política, ou melhor, a aprimorar os instrumentos e artifícios que logram conferir unidade ao que é, por natureza, disperso e afásico - a *multitudo* antes da união civil, do contrato social.¹² A experiência, certamente, é um instrumento eficaz de sobrevivência, pensa o filósofo inglês, e a prudência que ela expressa vem de um processo de elaboração imaginativa cuja dinâmica é, assim como em Espinosa, a própria vida das paixões e a profundidade da memória.

Assim sendo, poderia parecer contraditório, talvez, que duas das mais potentes filosofias políticas modernas - a de Hobbes e a de Espinosa -, para as quais o corpo é matéria imprescindível de inteligibilidade da política, tenham recorrido a uma estratégia genética no momento de ir aos fundamentos da realidade social dos homens (ou seja, ir além do dado experimentado de que vivemos em sociedade). Com genético, aqui, refiro-me a um certo movimento de abstração (prescindindo, temporariamente, do recurso à imaginação) que procura pensar a política em sua origem determinada de forma geral, mas necessária. Poderia parecer, em outros termos, que a crítica de ambos às utopias morais e teológicas da escolástica - que pensam a governança atrelada às virtudes privadas de quem governa - perde seu sentido se coligada à formulação de um início abstrato da vida política. Porém, essa aparente contradição se esvai quando se nota que a estratégia de formular a gênese do político diz respeito, *primeiro*, a negar a sociabilidade como uma propriedade essencial dos homens (mais uma vez, indo além da experiência política imediata), e, *em segundo lugar*, a desvelar os modos constituintes que possibilitam alcançar, na medida do possível, as verdadeiras finalidades envolvidas na fundação da Cidade, a paz e a segurança de vida. Pensar a gênese, sente sentido, é pensar as razões. E as razões, em sua maioria, repousam sobre a vida imaginativa e passional. Por conseguinte, pelo caminho da gênese, à imaginação e à experiência são reconhecidos seus lugares na investigação política.

De qualquer maneira, a experiência que a imaginação encampa é assaz rica para ser encarada sob perspectivas dicotômicas exteriores às suas operações - antes, a

¹²Cf. *Leviatã*, XVII, ps. 144-5; ainda *Do cidadão*, V, 4 e XII, 8. A imaginação ocupa o segundo capítulo do *Leviatã*, antecedida pela *sensação*; lemos na p. 19: "Esta sensação em declínio, quando queremos exprimir a própria coisa (digo, a ilusão mesma), denomina-se imaginação, como já disse anteriormente; mas, quando queremos exprimir o declínio e significar que a sensação é evanescente, antiga e passada, denomina-se memória. Assim, a imaginação e a memória são uma e mesma coisa, que, por várias razões, tem nomes diferentes. Muita memória, ou a memória de muitas coisas, chama-se *experiência*".

pluralidade de aspectos e de funções que ela recobre nos textos de Hobbes e de Espinosa me faz crer que ambos se distanciam pelo sentido mais profundo - nem por isso menos ativo - presente na *experiência do conflito*, inevitável no estado natural das coisas em que as imagens parecem se suceder sem nenhuma ordenação. Faço aqui um pequeno recorte dentro de veredas mais amplas de questionamentos, e diz respeito justamente às estratégias genéticas adotadas por ambos. Pode-se, primeiramente e sem tanta polêmica, elencar alguns elementos que aproximam os dois autores: o homem não nasce cidadão, nem individualmente nem como "espécie";¹³ em seu estado natural, não há como regular os conflitos que nascem dos apetites diversificados, até que intervenha um poder forte o suficiente para equalizar a todas as ações em uma intenção comum; a razão aponta que os homens devem abrir mão de parte de seus direitos naturais¹⁴ - os quais disponibilizam quaisquer meios possíveis para a satisfação de um desejo, seja guiado pela reta razão ou não - em prol dessa força que pode, sabemos, ser sintetizada pelo direito comum.

A constituição desse direito comum é a própria gênese da forma política. Em suma, não se trata de estabelecer pontos na história em que todos tomaram consciência desses "fatos" da natureza¹⁵ (em que pode operar a imagem da legitimidade de um poder), e sim de pensar sobre o *porquê* tais fatos da natureza impuseram e impõem uma certa necessidade na vida das pessoas, a política (em que pode intervir a pergunta pela legitimidade do poder, mas que a ultrapassa). Em Hobbes, o contrato social representa tal momento, numa espécie de adesão da vontade às verdades que a razão proclama - a ruptura se instaura, entre estado de natureza, de guerra, e o estado civil, quando ocorre a transferência do direito natural de cada um ao poder soberano, e, cito Hobbes, "fazer isso - uma vez que ninguém pode transferir seu poder de forma natural - nada mais é do que abrir mão do seu direito de resistência".¹⁶ Com o forte impulso passional do medo da morte violenta, a razão enxerga nessa transferência a única saída viável do estado de guerra, e na passagem à última cadeia dessa linha deliberativa, a vontade assente. A racionalidade, em última instância, é quem concentra os requisitos para a formulação concreta dos laços civis, pelo que presenciamos a experiência ter seu papel reduzido -

¹³*Do cidadão*, I, 2; *TP*, III, 6 e V, 2.

¹⁴*TP*, II, 15; *Leviatã*, XIV e XV.

¹⁵ Em contexto semelhante, P.-F. Moureau se pergunta: "(...) *la raison leur* (os homens) *permettra de surmonter les divisions dues aux passions. Certes, mais le problème est de savoir quand ils deviendront rationnels, puisque précisément l'objet de l'Éthique III et IV est de montrer qu'en général ils ne le sont pas*"; cf. *Spinoza. État et religion* ("La place de la politique dans l'Éthique"), p. 53.

¹⁶*Do cidadão*, II, 4 e V, 11 e *O leviatã*, XIV.

embora não completamente aniquilado - em toda compreensão e prática "verdadeiramente" políticas.¹⁷

Há uma profundidade essencial nesse "tempo" de ruptura.¹⁸ Qualquer sentido fundador que tenham as paixões humanas e as imagens que geram simpatia e aproximação entre os homens, ele é tomado por Hobbes como aquém daquilo que é condição da verdadeira união política, o contrato social e a instituição da soberania. Por essa ruptura, toda soberania é absoluta, e essa é a marca distintiva de toda *summa potestas*, enquanto força política - com efeito, apenas a união sem o contraponto de um princípio ordenador exterior à multidão não confere estatura política a nenhuma das atividades daqueles que se unem. As paixões seguem essenciais, porém

¹⁷ A discussão entre prudencialistas - que acreditam que toda a moral de Hobbes só implica obrigação na medida em que é útil à conservação do indivíduo - e moralistas atravessa muitas leituras dos intérpretes do filósofo nascido em Westport. A oposição, para mim, é secundária, e não vejo como, por exemplo, a obediência civil não deveria estar ancorada, simultaneamente, em ambas as perspectivas. O contrato viabiliza e exige os dois modelos, que ao fim são apenas aspectos diferenciáveis no interior da teoria política hobbesiana; não é o que pensa, por exemplo, Luciano Venezia, em "El contractualismo de Thomas Hobbes", in *Perspectivas latino americanas sobre Hobbes*, no qual defende a perspectiva moralista da obediência civil. Ao crer que "*la teoría de Hobbes descansa sobre fundamentos normativos, no sobre elementos fácticos*" (p. 202), é levado, por outro lado, a admitir que "*en particular, la obligación se funda en el factum de que los agentes del estado de naturaleza conscientemente renunciar a su derecho de naturaleza, tornando con ello obligatorio para los agentes reales actuar como prescriben las normas morales*"; com efeito, sem o *factum* da guerra e do medo da morte violenta, as leis de natureza nem fariam sentido, e sem o terror impingido pelo soberano, sem serem os súditos "subjugados pela espada" (*Leviatã*, XXVI, p. 228), a obrigação moral de obedecer às injunções soberanas seria sempre remetida ao foro interno do indivíduo, e "quem está obrigado apenas diante de si mesmo não está obrigado" (Idem, p. 227). Assim, é coerente que o medo apareça apenas uma vez no texto de Venezia (p.202, mesmo quando é tão essencial à política de Hobbes) e marcando apenas o lado prudencial da doutrina, já que "*el fundamento de la racionalidad de cumplir con ellas (com as obrigações) no reside en las penas adosadas a las mismas, sino en el reconocimiento de su normatividad intrínseca, justificada contractualmente*" (p. 205). Creio que a violência das leis e o poder soberano de provocar o terror também decorrem da racionalidade das leis naturais e do contrato (sem o que não valeria discutir espinosamente essa questão em Hobbes), portanto a teoria da obediência irá requerer, na minha particular interpretação de Hobbes, o fim dessa dicotomia interpretativa. Cf. Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, p. 46. Também creio que vá nesse sentido M. Malherbe, "Hobbes et la mort du Léviathan: opinion, sédition et dissolution", em *Hobbes Studies*, Vol. IX - 1996, ps. 14-15 (Malherbe vê no medo apenas um artifício momentâneo, embora todos tenham a consciência de ter de temer a ira do soberano caso se infrinja a lei). Cf., enfim, L. Althusser, "Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre", em *Écrits philosophiques et politiques*, ps. 552-556.

¹⁸ "(...) torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto a noção de *tempo* deve ser levada em conta na natureza da guerra, do mesmo modo que na natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover durante vários dias seguidos, também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz." *Leviatã*, XIII, p. 109.

instrumentalizadas pelo poder civil, principalmente através do terror.¹⁹ Diante da instituição do poder soberano, toda experiência (prudência) individual e coletiva é absorvida pela absolutez de cada vontade do soberano, o qual se apropria da força singular de cada cidadão. Tudo o que decorre do imaginário existencial e afetivo dos indivíduos é ou despolitizado, ou nem chega à dignidade política senão via representação.

Essa ruptura é a aventada por Espinosa para apontar o que afasta a sua teoria política da de Hobbes. Ao assinalar que mantém o direito natural na sua integridade, ainda que depois da gênese do direito civil, Espinosa, a meu ver, ataca diretamente esta concepção da transferência voluntária (e racional) do direito de resistência - dissolvendo, com isso, inclusive a ruptura entre imaginação e razão na constituição do corpo político. Citando agora Espinosa, na carta 50: "...a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural".²⁰

Assim, é útil, ou até inadiável, lembrar que a formulação de uma ideia de contrato existe na obra *Tratado teológico-político (TTP)*, e que ela é abandonada quase que totalmente na *Ética* e no *TP*. É preciso sublinhar que - e isso é objeto de acuradíssimas interpretações variadas - já no *TTP* a ideia de contrato, como está no capítulo 16, é recolocada em outros termos, não hobbesianos: a razão aponta sim o caminho da união pelo contrato, mas ela mesma percebe a insuficiência dessa ideia para a gênese do político; ao fim, é a visão do maior bem e do menor mal que determina os indivíduos a selarem a aliança civil (remeto ao que Moureau tratou como "interesse"),²¹ e essa é uma verdade que a experiência atesta com força o suficiente para que eles assim o façam. Nesse sentido, as marcas do corpo sobrevêm como afirmação de resistência - à solidão, antes de tudo. Além disso, experiência e razão igualmente atestam que se deve transferir a potência/direito natural de cada *um para o corpo coletivo da sociedade*, o que faz da democracia o regime que mais concede aos homens a liberdade que a

¹⁹*Do cidadão*, V, 7: "Essa submissão das vontades de todos à de um homem ou conselho se produz quando cada um deles se obriga, por contrato, ante cada um dos demais, a não resistir à vontade do indivíduo (ou conselho) a quem se submeteu; isto é, a não lhe recusar o uso de sua riqueza e força contra quaisquer outros (pois supõe-se que ainda conserve um direito a defender-se contra a violência); e isso se chama união. E entendemos que a vontade do conselho é a vontade da maior parte dos membros do conselho."

²⁰ Carta 50, trad. de Marilena Chaui, Col. *Os pensadores*, Espinosa, p. 392.

²¹ Cf. *Spinoza. État et religion* ("La place de la politique dans l'Éthique"), ps. 56-57.

natureza lhes deu (ou seja, o regime que mais permite aos homens o desenvolvimento dos instrumentos necessários ao seu esforço de ser livre, pelo qual a imaginação é, enfim, predominantemente virtude).²² Com efeito, já aqui se faz ouvir que, cito, "detém sobre todos um direito soberano quem tem o poder (*potestatem*) soberano de constringer a todos pela força e de retê-los pelo medo do último suplício, objeto de medo universal. Mas ele só manterá esse direito pelo tempo que conservar a potência (*potentiam*) de cumprir aquilo que quer."²³ Só tem o poder, quem tem a potência.

E aí também vemos resguardada a ambivalente potência prática da imaginação, aprofundada nas terceira e quarta partes da *Ética*. Com efeito, a imaginação conduz a gênese política espinosana, especialmente através do medo e da esperança. Essa necessidade é idêntica ao próprio direito de resistência, na medida em que o direito natural permanece, em sua integridade, no civil. O *TTP*, XVII mostrará justamente os limites da concepção contratualista da política, enquanto esta desenlaça da experiência passional as leis que determinam os critérios de união civil - em Hobbes, tais critérios se expressam como leis eternas da natureza.²⁴ Em Espinosa, eles podem ser universalizados em fórmula mais simples, a *lei universal da natureza humana*:

Manda a lei universal da natureza humana que ninguém despreze o que considera ser bom, a não ser na esperança de um maior bem ou por receio de um maior dano, nem aceite um mal a não ser para evitar outro ainda pior ou na esperança de um maior bem. Entre dois bens, escolhe-se aquele que se julga ser o maior, e entre dois males, o que pareça menor. Sublinho que é aquele bem ou mal que *parece ser o maior ou o menor, respectivamente, para quem escolhe, já que as coisas podem não ser necessariamente assim como ele julga.*²⁵

A ideia mesma de uma aliança racional, eficaz e segura, de base contratual, é compreendida em sua crueza desejante, subsumida pela complexidade do aparato

²² Cf. *Ética*, II, o segundo escólio da prop. 17: "E aqui, para começar a indicar o que seja o erro, eu gostaria que se notasse que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, nada contêm de erro, ou seja, a Mente não erra pelo fato de imaginar, mas erra somente enquanto se considera que ela carece da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si. Pois se a Mente, quando imagina coisas não existentes como presentes a si, simultaneamente soubesse que tais coisas não existem verdadeiramente, decerto atribuiria esta potência de imaginar (*imaginandi potentiam*) à virtude de sua natureza, e não ao vício; sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse de sua só natureza (*à solâ suâ naturâ penderet*), isto é, se esta faculdade de imaginar da mente fosse livre."

²³*TTP*, XVI.

²⁴ Cf. *Leviatã*, XIV e XV.

²⁵*TTP*, XVI, p. 237. O itálico é meu.

cognitivo e ético da filosofia de Espinosa: se podemos falar de contrato, ou de qualquer operação derivada da conveniência racional entre os homens, assim o é na medida em que todas as esferas do conhecimento podem motivar os homens em diversificadas linhas de atuação *política*; desde o pensamento da gênese, a afirmação da experiência do conflito é incontornável em todos os processos políticos. Por isso mesmo, a própria ideia dessa aliança racional, ainda que mais próxima em realidade à esfera imaginativa, inadequada, é formulável em termos práticos - na medida em que no desejo humano *podem* convir afetos passivos e ativos, ideias imaginativas e verdades eternas.²⁶

Na já mais madura reflexão do *TP*, os termos empregados afirmam que as causas do temor e do respeito em relação ao poder soberano não enviam ao direito civil, mas ao direito natural, já que as suas razões estão no direito de guerra (*TP*, IV, 5). Manter o direito natural integralmente no civil significa conferir a realidade devida ao direito de resistência dentro da sociedade: se pensado como indivíduo isolado, a potência de um privado nunca poderá se opor à potência soberana, *enquanto* esta se define pela potência da multidão e não de quem ocupa a governança, apenas o concurso entre os constituintes daquela pode ser garantia adequada do direito civil.²⁷ Mesmo se passiva, é a potência da multidão que define o direito da Cidade. Manter a integridade do direito natural no civil é, assim, remarcar a inalienabilidade da experiência do conflito no âmbito social (e, ao fim, da experiência, redimensionada também como produção coletiva). Sem precisar recorrer ao contrato social como marco fundador da sociedade política, o último tratado de Espinosa se aprofunda mais nas formas pelas quais pode dar-se a submissão de uma potência singular a outra, caso que reclama um conceito específico de poder, compreendido na *potestas* (a soberania política traduz, quase sempre, o termo latino *summa potestas*): se a filosofia política espinosana pretende explorar na teoria aquilo que na prática pode criar condições para a liberação dos homens - produzir um raio de segurança tal que se possa dizer de um corpo político que

²⁶ Colho fagulhas lançadas pela linha interpretativa que segue S. Visentim, cf. *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, p. 164: "Se non si vuole entrare in contraddizione con l'equazione spinoziana *jus=potentia*, allora si deve ammettere che l'unica 'parte' del diritto naturale trasferibile è la sua immagine, cioè la percezione immaginaria del diritto. Solo concependo lo *jus naturale* attraverso gli schemi della conoscenza immaginativa è possibile considerarlo una sorta di 'potere virtuale', sottomesso non a leggi necessarie, bensì una volontà potenzialmente onnipotente (lo *jus ad omnia* hobbesiano), che si indirizza a un fine piuttosto che a un altro, secondo un principio trascendente rispetto alla naturalezza del desiderio umano."

²⁷ Tomo a liberdade de remeter a um recente artigo meu em que trabalho o tema, cf. "Concurso e transferência: uma crítica espinosana ao contrato social de Hobbes", em *Kriterion*, 136, abril/2017, ps. 23-43.

ele é *sui juris*²⁸(tudo isso implica a superação do medo de todos contra todos, ou a sua transformação em medo comum) -, se assim a compreendemos, o sentido dessa filosofia inclui avaliar as possibilidades político-institucionais do ponto de vista da manutenção e do incremento constante da *communis potentia*, a verdadeira definidora do direito comum, que deve expressar, por isso, a riqueza de um imaginário singular, mais ou menos virtuoso, próprio a um certo e determinado corpo político, conforme a seu *ingenium* - em que estão envolvidas memórias de liberdade, de servidão, de resistência e de conflitos particulares.

Fundamentalmente, a experiência comum dos homens que *possibilita* tal trajeto remete a dois aspectos da *Ética*: a) a experiência da semelhança, pela qual a terceira parte descreve a gênese dos afetos humanos tendo como suporte os encontros "aleatórios" (porque se referem ao estado natural dos homens) entre os indivíduos e em que opera a imagem da semelhança com o outro, determinando tal aleatoriedade;²⁹ lá, acredito que encontramos o primeiro indício forte de que a *scientia politica* de maturidade de Espinosa (no *TP*) depende em grande escala da compreensão de que as paixões humanas, que também em Hobbes fundamentam os conflitos, devem fundamentar igualmente a produção do comum - de valores comuns, de experiências comuns, de costumes e de finalidades comuns, sem que se precisemos recair nas causas ocultas da simpatia entre os homens, atuantes na ética escolástica.³⁰É, então, pela aguçada teoria da imitação afetiva desta terceira parte da *Ética* que é posta a primeira pedra no edifício da continuidade; se, por um lado, sabe-se que há uma gênese própria do político em Espinosa, a ruptura por ela implicada não é adequadamente uma ruptura entre estado de natureza e estado social (nesse caso insisto com a causalidade imanente), e sim entre aquilo que determina as operações dos indivíduos fora do âmbito da lei comum e entre as que se fazem a partir dela.

E b), a experiência da conveniência, abordada em conjunto pela quarta parte da *Ética*, pela qual, ainda que sem a determinação da lei comum, e assumindo também a impotência da razão humana diante da força dos afetos, vamos às causas e colhemos efeitos práticos da conveniência entre os homens, das condições materiais para que os homens convenham em suas ações; tal *convenientia* é necessária para a gênese do civil,

²⁸ Cf. *TP*, II, 15.

²⁹ Cf. especialmente as props. 17 e 27 da terceira parte da *Ética* e suas demonstrações e escólios.

³⁰ Cf. o escólio da prop. 15 da terceira parte da *Ética*.

mesmo sendo prevalentemente passional, já que se trata antes de mais nada de compreender de que modos as proporções entre paixões - especialmente entre medo e esperança - determinam a gênese da sociedade civil; assim como acima falei de convergência entre razão e experiência no que diz respeito à preferência por um bem maior ou por um mal menor, aqui também se pode assumir essa convergência na máxima de que nada há de mais útil ao homem do que o homem.³¹ Neste momento de sua obra, Espinosa já abandonou completamente a ideia de uma razão calculante e de uma lógica contratualista do poder civil, e a noção de utilidade já é bem mais clara e determinante.

Lançando mão da certeza de que os homens são constantemente mais guiados pela imaginação e pelos afetos passionais do que pela razão, Espinosa faz entrar a conveniência³² no *TP* justo pelo viés genético (e mais significativo, pela conexão feita entre potência individual e ação comum): "Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos".³³ Para pensar a gênese do político, abraçando essas duas sortes de experiência de coletividade, utilizo, em outro momento, da ideia de concurso - encarando como conceito essa ideia da ação simultânea de indivíduos visando um efeito comum e que é presente na definição da coisa singular.³⁴ Com isso, é possível pensar a gênese como movimento e como imanência, em que a razão opera, mas em que as paixões e a imaginação são as vigas mestras. As paixões determinam, neste aspecto, o direito natural e, sem transitividade, o direito civil.

³¹ Cf. as props. 35 e 37 da quarta parte da *Ética*, com suas demonstrações e corolários.

³² Não é essa, de fato, a primeira aparição, no *Tratado político*, do verbo *convenire*. Em, I, 4, Espinosa o utiliza, justamente, para demarcar a sua ciência política: "Quando, por conseguinte, apliquei o ânimo à política, não pretendi demonstrar com razões certas e indubitáveis, ou deduzir da própria condição da natureza humana, algo que seja novo ou jamais ouvido, mas só aquilo que está de mais acordo com a prática (*cum praxi optime conveniunt*)".

³³ *TP*, II, 13. *Si duo simul convenient et vires iungant, plus simul possunt, et consequenter plus iuris innaturam simul habent, quam uterque solus; et quo plures necessitudines sic iunxerint suas, eo omnes simul plus habebunt.*

³⁴ Cf. a definição de coisa singular, a sétima definição da segunda parte da *Ética*: "Por coisas singulares (*res singulares*) entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem (*concurrent*) para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente (*simul*) causa de um único efeito". Cf. meu artigo supracitado em nota, mas, principalmente, Balibar, *Spinoza et la politique*, ps. 91-105 (polemizei com a visão aí apresentada por Balibar da gênese do político na *Ética* em outro artigo, "Sobre a outra 'gênese' do campo político na quarta parte da *Ética* de Espinosa", em *Cadernos de ética e filosofia política*, 19, 2/2011, ps. 105-123).

Para tal perspectiva, tocar em aspectos atinados por essa abordagem significa exatamente enxergar a experiência humana como, fundamentalmente, experiência do conflito. Realizado por uma razão calculante (que no caso chega a ser uma redundância), o contrato hobbesiano pensa a gênese do político como solução para uma experiência constantemente frustrada de humanidade, já que em guerra não se pode gozar de nenhuma paz e tranquilidade. Mas, afóra os problemas conceituais de se pensar nessa faculdade racional como fundamento do contrato - problemas que afastam qualquer resposta simples -, o que me interessa aqui é a pergunta pelo que se abandona quando se transfere o direito natural ao poder soberano: Hobbes afirma que é inútil o contrato que implica abrir mão do direito de defender-se a si próprio, determinação natural inescapável,³⁵ mas ao dizer que o direito de resistência é aquilo que é abandonado em primeiro lugar na ruptura contratualista, quer significar com isso que o poder soberano enquanto tal é o que define a política, a ponto de apenas existir povo em relação a essa soberania, fonte de unidade. A política estaria, em sua realidade, depositada no poder soberano, em seu caráter representativo, e *como tal* não admite nenhuma resistência, pois toda ela seria uma tentativa de levar os homens de volta ao estado de guerra.

Em outras palavras, ao encarar-se o valor da *experientia* na filosofia de Espinosa, em diversos estratos da obra, pode-se (re)formular o porte e o alcance do que seria a genética política espinosista, seja em relação à imaginação ou à razão. Seu principal caractere - para além da crítica filosófica ao esquema contratualista de política - é o movimento e a abertura: movimento, na medida em que é sempre a ação coletiva, coordenada de incontáveis formas - a depender das proporções passionais envolvidas -, que prepara e cultiva o solo para a definição do direito comum civil, que é o direito natural do *imperium* e faz necessariamente referência à potência da multidão;³⁶ abertura, enquanto essas bases genéticas, coladas à experiência dos homens e à sua história (memórias individuais e coletivas), propiciam pensar várias formas de configuração social desde seus fundamentos (o que perpassa as análises dos regimes no *TP*) e, a partir disso, formular os critérios que fazem um certo corpo político se aproximar ou se afastar da concepção e da vivência de um *imperium absolutum*. Para Hobbes, pela estrutura do contrato, todos os poderes soberanos, independente da forma, são absolutos por

³⁵Cf. *Leviatã*, XXVIII, p. 263.

³⁶*TP*, II, 17: "Este direito que se define pela potência da multidão (*multitudinis potentia*) costuma chamar-se estado (*imperium*).

natureza própria; para Espinosa, somente o *imperium* democrático o é: para além do número que compõe a assembleia suprema (*TP*, XI, 2), a democracia se distingue pela natureza mesma do direito que institui.³⁷

Sem a ruptura, Espinosa não precisa pensar no abandono do elemento da resistência na constituição do político, é como se ele quisesse "simplesmente" mostrar que essa ideia não passa de uma utopia totalitária ou de uma imagem delirante. O direito civil, nesses moldes contratualistas, soa a uma abstração adversa às causas, o que de certa forma esvazia a ideia mesma de gênese como processo real. Ao contrário, o direito natural, que é potência, permanece como tal diante das determinações das leis civis, apenas que a potência da multidão, assim concorrendo para um mesmo fim, é a única concretamente capaz de definir o direito natural da Cidade, ou seja, do corpo inteiro do *Imperium*. A experiência do conflito ultrapassa a guerra propriamente dita e comparece na gênese e na permanência da sociedade; essa é uma abordagem maquiaveliana, sem dúvida, e não por acaso vemos se multiplicarem as interpretações que vão a Maquiavel na busca de melhor compreender Espinosa, apesar de notáveis distanciamentos. A resistência e o conflito são inseparáveis, para ambos, de um pensamento que não caia na abstração de um formalismo político sintetizado no conceito de representação - e tal conceito traz em si a imobilidade das experiências dentro do campo político, uma certa reclusão da potência imaginativa dos homens, na medida em que apenas pela imposição do medo pelo poder unitário soberano se pode falar de união propriamente política; qualquer coisa que salte para fora dessa formalidade garantida por contrato pelos cidadãos é vista como uma incitação à guerra, o pior dos males.

Não se trata, propriamente, de estabelecer o que é político ou não - mesmo que isso seja importante e válido espinosanamente, um trabalho como esse exige outra linha de raciocínio, mais complexa -, além de que em Espinosa dificilmente cabem fronteiras assim definitivas, como se vê pela continuidade do direito natural no civil e a mobilidade interna do civil em cada regime de *imperium*. Mas se trata de perceber que os direitos naturais e civis, enquanto expressões de *conatus*, são intimamente coligados à resistência (o segundo capítulo do *Tratado político* o demonstra). Com efeito, todos os

³⁷*TP*, XI, 1: "Passo, enfim, ao terceiro e totalmente absoluto (*omnino absolutum imperium*), a que chamamos democrático. Dissemos que a sua diferença em relação ao aristocrático consiste antes de mais em que, neste último, depende só da vontade e livre escolha do conselho supremo o ser nomeado este ou aquele patricio, de tal maneira que ninguém tenha direito hereditário nem de voto, nem de acesso aos cargos do estado, e ninguém possa por direito reclamar para si tal direito, como acontece neste estado de que falamos agora."

vínculos jurídicos abordados pelo *TP* não têm sentido *originariamente* político, têm-no quando conflito e resistência se mostram em sua força e extensão conceituais, como constituintes de um corpo político, como aquilo que dá movimento e vida à coletividade.³⁸

Para encerrar - com forte sensação de inacabamento -, lembremos que a paz é virtude a ser conquistada e mantida pelos membros da Cidade. Rechaçando a formalidade contratualista, o que se opera é uma transformação que se poderia dizer radical, a meu ver: da ideia de soberania hobbesiana à ideia de *summa potestas* no *TP*, o que tomou corpo foi a potência dos indivíduos, agindo coletivamente, como campo de instituição da paz e da segurança, virtude civis. Quanto mais se afasta das determinações decisivas que são realizadas pelo poder supremo da Cidade, quanto mais se transfere ou *se imagina transferir* de direito/potência no sentido implicado por Hobbes, mais se tem servidão, solidão, e menos se tem política, divergência e conjunção de potências que podem visar, no complexo de suas operações, à instituição de bens comuns; conseqüentemente, menos se ouve a voz de quem realmente é sujeito político, a multidão, por mais plural que ela possa - e que ela deva - ser.³⁹

Isso posto, o poder político faz-se presente aos cidadãos - sempre ligado, em algum nível, às paixões do medo e da esperança - inclusive como *persona*, imagem que pretende representar uma vontade única. Imagem que pode ser mais ou menos efetiva, quem sabe até muito útil para a formulação de uma igualdade civil necessária aos meios de segurança e de paz. Também imagens e símbolos podem servir para a preservação de alguma quietude social, enquanto integram seus hábitos contituíntes e constituídos (penso nas análises de Espinosa sobre a sociedade hebraica, mas o prefácio e o cap. V do *TTP* permitem estender o caso também a teocracias cristãs ou muçulmanas); entretanto, essas classes de imaginação pressupõem a ostensividade imagética do que é imposto - como o gládio do rei em Hobbes, que deve deixar-se visível até entre as doutrinas que são ensinadas nas escolas e universidades; ou como a onipresença divina via ritos e hábitos gravados no corpo dos que devem obedecer. *Como imagens*, a filosofia, admite Espinosa, não pode adotá-las na forma de saber seguro sobre a experiência e a política; mas como imagens que geram afetos, qualquer intenção de

³⁸ Cf. *TP*, II, 9-13.

³⁹ Cf., de P. Cristofolini, o belo texto "Spinoza. L'individuo e la concordia", em *Etica & Politica*, 2002, n. 1, ps. 1-15.

liberdade deve reconhecer nelas um meio útil ou nocivo para os fins da Cidade - crer-se desprovido de potência própria, ou ainda reconhecer-se apenas por uma instância exterior que comanda, recompensa e pune, como em uma situação teocrática, são atos que dificilmente seriam tomados como *veramente úteis* ao trabalho liberador do campo político espinosano. São disposições, diga-se de passagem, que fundam vínculos mais baseados na imaginação do poder do que no conhecimento de sua verdadeira utilidade: podem ser relativamente firmes, desde que nenhuma outra imagem exclua ou se contraponha à existência delas.⁴⁰

Referências bibliográficas

ALTHUSSER, L. *Écrits philosophiques et politiques* (Tome I). Paris: Stock/Imec, 1994.

BALIBAR, E. *Spinoza et la politique*. Paris: PUF, 1990.

BOVE, L. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: J. Vrin, 1996.

CHAUI, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. "A desconstrução da ideia de lei divina no capítulo IV do *Tratado teológico-político* de Espinosa", em *Cadernos espinosanos*, n. 36, jan-jun. de 2017, ps. 279-321.

CRISTOFOLINI, P. "Spinoza, l'individuo e la concordia", in *Etica & Politica/Ethics & Politics*, 2004, n. 1, ps. 1- 15.

DUSO, G. *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*. Milão: FrancoAngeli, 1993.

ESPINOSA, B. DE. *Tratado político*. Trad. de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Ética*. Trad. do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015.

⁴⁰ Cf. TP, IV, 4: "A cidade, portanto, para estar sob jurisdição de si própria (*Civitas itaque ut sui iuris sit*), tem de preservar as causas do medo e da reverência, pois de outro modo deixa de ser cidade. Com efeito, para aqueles ou aquele que detém o estado (*qui imperium tenet*), é tão impossível correr ébrio ou nu com rameiras pelas praças, fazer de palhaço, violar ou desprezar abertamente as leis por ele próprio ditadas e, com isso, conservar a majestade, como é impossível ser e não ser ao mesmo tempo. Assassinar e espoliar súditos, raptar virgens e coisas semelhantes convertem o medo em indignação e, por consequência, convertem o estado civil em estado de hostilidade (*statum hostilitatis vertunt*)."

_____. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Correspondência*. Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Ed. Nova Cultural (Os Pensadores), 1997.

ESPÓSITO, R. *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*. Napoli: Liguori Editore, 1984.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KROM, MICHAEL P. *The limits of reason in Hobbes's commonwealth*. Nova York: Continuum, 2011.

LAZZERI, C. *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

LUCCHESI, F. DEL. *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*. Milano: Ghibli, 2004.

MACPHERSON, C.B. *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

MALHERBE, M. "Hobbes et la mort du Léviathan: opinion, sédition et dissolution", in *Hobbes Studies*, Vol. IX - 1996, ps. 11-20.

MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. Ed. Bilíngue, tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

MORFINO, V. *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*. Milão: LED, 2002.

MOREAU, P.-F. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009 (2a. Ed.).

_____. *Spinoza. État et religion*. Lyon: ENS Éditions, 2005.

SILVA, D. S. "Concurso e transferência: uma crítica espinosana ao contrato social de Hobbes", em *Kriterion*, jan./abril 2017, n. 136, ps. 23-43.

_____. "Sobre a outra 'gênese' do campo político na quarta parte da *Ética* de Espinosa", em *Cadernos de ética e filosofia política*, 19, 2/2011, ps. 105-123).

STRAUSS, L. *La philosophie politique de Hobbes*. Trad. André Enegren et Marc. B. de Launay. Paris: Berlin, 1991

VENEZIA, L. "El contractualismo de Thomas Hobbes: obligación moral y razones para actuar". In *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*. María Liliana Lukac (org.). Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina, 2008.

VINCIGUERRA, L. *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*. Paris: J. Vrin, 2005.

VISENTIN, S. *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*. Pisa: Edizioni ETS, 2001.

Recebido em: 12/06/2017

Aprovado em: 26/09/2017