

TRADUÇÃO

O DESEJO E A PRUDÊNCIA DOS CORPOS EM SPINOZA: DA METAFÍSICA À HISTÓRIA

TRADUÇÃO DE ANTONIO CODINA

REVISÃO TÉCNICA DE ALEX LEITE

Spinoza é ao mesmo tempo um pensador da necessidade – o que todo mundo sempre soube, sem bem compreendê-lo e que levou até a acusar essa filosofia de fatalismo – mas também um pensador do dinamismo da relação, ou mais precisamente do dinamismo dos complexos relacionais (dinamismos diretamente ligados com a questão spinozista da liberdade), o que na história da interpretação de Spinoza, é uma descoberta relativamente recente. E é particularmente neste segundo aspecto que quero focar minha reflexão, ou seja, sobre as relações da complexidade e da liberdade.

A complexidade do Real como Relação, em Spinoza, é em primeiro lugar, para o autor da *Ética*, de um Deus-substância-única, radicalmente identificado com a Natureza¹. É também a indicação da perfeição de todas as coisas naturais (das quais esta Natureza é constituída²) e/ou de sua realidade³ que é a mesma que sua potência singular ou a sua “virtude⁴”. O Deus-Natureza de Spinoza, de fato, consiste em infinitos atribu-

tos⁵ e produz, se produzindo *segundo um mesmo ato causal, na infinidade de seus atributos*, uma infinidade de coisas⁶ - isso que Spinoza chama de “modos⁷”. O Deus spinozista produz e se produz, portanto, segundo uma infinidade de maneiras que permite conceber dinamicamente as essências singulares como assim também as coisas singulares. Essas maneiras múltiplas de produzir e se produzir expressam assim (singularmente), em sua afirmação mesma, a essência ou a potência divina⁸.

Temos aqui os conceitos chaves da metafísica spinozista:

- A *substância* (a Natureza ou Deus)
- Os *atributos* que são a essência dessa substância,
- Os *modos*, modificações ou maneiras de existir que são determinações, nos atributos, da essência ou potência divina.

A necessidade da Natureza spinozista é, pois, em primeiro lugar, o poder absolutamente infinito deste ato de produção sem “começo nem fim⁹”; ato de auto-afirmação (e auto-constituição), em e por qualquer parcela da realidade. Uma parcela de realidade ou “modo”, que pode

1 É no prefácio da parte IV da *Ética* que Spinoza escreve que falar sobre a “Natureza” é o mesmo que falar, no sentido estrito, de “Deus”: *Ratio igitur, seu causa, cur Deus seu Natura agit, et cur existit, una, eademque est* [citamos para a *Ética*, ed. Pautrat, 1988, p. 336].

2 «A potência universal de toda natureza nada mais é do que a potência de todos os indivíduos em conjunto, «*Tratado Teológico-Político*, cap. XVI (3), (citamos para o *TTP*, a ed. Lagrée-Moreau, 1999, p. 507).

3 “Por realidade e perfeição, entendo a mesma coisa,” *Ética* II, Definição 6.

4 “Por virtude e potência, entendo a mesma coisa,” *Ética* IV definição 8.

5 *Ética* I, definição 6.

6 “No sentido em se diz que Deus é a causa de si, deve-se dizer também que é causa de todas as coisas,” *Ética* I, proposição 25, escólio.

7 *Ética* I, Definição 5.

8 “Da necessidade da natureza divina devem seguir um número infinito de coisas de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito).” *Ética* I, proposição 16.

9 *Ética* IV, prefácio, p. 337.

ser uma realidade apenas porque é, ele mesmo, uma coisa relacional e complexa na qual e pela qual se afirma, de forma positiva e determinada, o infinito do Deus-Natureza. Para Spinoza, um “modo” simples, corpo simples ou ideia simples, é pura abstração. A consistência (a singularidade) de qualquer parcela do real, sua perfeição, sua potência, *sua liberdade mesma*, inclui uma complexidade singular e relacional que implica em si, a complexidade relacional e causal de todo o real. E é do ponto de vista, completamente positivo, dessa complexidade, seja do ponto de vista da perfeição ou da potência operacional das coisas¹⁰ (que o filósofo chama de sua “virtude¹¹”), que Spinoza desenvolverá uma ética e uma política da “livre necessidade¹²”, ou, nas palavras da *Ética*, da “causa adequada”. Isto é, uma causa “cujo efeito pode ser visto claramente e distintamente por ela só¹³”. E, continua Spinoza, “digo que agimos quando, em nós ou fora de nós sucede algo de que somos causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só¹⁴”.

Esse tornar-se ativo, causa adequada ou de livre necessidade de uma “natureza” (isto é, de uma *realidade efetiva*), é a matriz ontológica do projeto ético de Spinoza e também do projeto político – tratando-se, também neste domínio, da

construção de um corpo comum da vida política como a de um indivíduo capaz de causalidade adequada; é o sentido das reformas democráticas dos Estados aristocráticos e monárquicos no *Tratado Político*¹⁵. Para o Corpo político, causalidade adequada e funcionamento democrático desse corpo significam a mesma coisa.

Depois desses preâmbulos, gostaria de introduzir a noção de “prudência” para mostrar o quanto essa noção de prudência, através das várias expressões de *cautio*, *cautus*, *prudens*, *prudenter*, *prudencia*, está operando em Spinoza, para pensar uma verdadeira continuidade teórica entre um modelo epistemológico da relação e um conhecimento de natureza histórica¹⁶. Mas o quanto também essa continuidade do modelo na construção do saber, na realidade, não dá nenhum privilégio nem nenhuma primazia do “físico” sobre o político ou sobre o histórico, mas que os diferentes saberes que lidam com os corpos (físicos, humanos, políticos e históricos) devem eles mesmos ser tomados e compreendidos numa ontologia geral que é a complexidade poderosa e relacional do real.

Desta lógica, Spinoza faz a teoria através do conceito de *conatus* como potência de existir e agir de todas as coisas, potência que é também uma potência causal singular. O *conatus* (ou esforço que cada ser faz para perseverar em seu ser) é o *Desejo* do qual Spinoza diz que é a própria essência do homem, tal como o desejo é a essência ou princípio todas as coisas.

Meu objetivo será, pois, examinar essa articulação da complexidade (do real, ou do próprio real como complexidade) *com* um pen-

10 “Isso pelo qual se diz que as coisas são determinadas a fazer algo é necessariamente uma coisa positiva”, *Ética* I, a demonstração da Proposição 26.

11 “A virtude, no que se refere ao homem, é a essência mesma ou natureza do homem, como ele tem o poder de fazer certas coisas que podem ser compreendidos apenas pelas leis da sua natureza”, *Ética* definição IV 8.

12 Spinoza escreve a G. H. Schuller: “Chamo livre, assim penso, algo que é e age pela a única necessidade de sua natureza, constrangido, o que é determinada por outra a existir e a agir de certa maneira determinada. [...] Veja bem, não faço consistir a liberdade em um livre decreto, mas em uma livre necessidade”, Carta 58 [trans. Appuhn, 1965, vol. 4].

13 *Ética* III, definição 1.

14 *Ética* III, definição 2.

15 Cf. a este respeito, a introdução à edição do *Tratado Político*, “De la prudence des corps. Du physique au politique” [Bove, 2002, p. 9-101].

16 Nós já tratamos do tema da “prudência” no capítulo 4 do nosso livro, publicado no Brasil, *Espinosa e a psicologia social. Ensaio de ontologia política e antropogênese*, ed. Autêntica, Belo Horizonte, 2010.

samento da potência, que é também o da lógica do desejo ou da perseverança de coisas segundo processos *prudentes* de alianças e de resistência. Minha hipótese é ler no *conatus* de Spinoza uma ontologia da prudência ou da estratégia imanente das coisas (estratégia imanente das relações de poder). Mas essa prudência ou essa estratégia é independente de qualquer teleologia. O *conatus* ou o desejo é primeiro o desejo de nada, desejo sem objeto, é essencialmente uma potência de agir, de fazer, de produzir. Daí o uso paradoxal de uma noção de prudência sem finalidade nem falta, e, no campo da política e da história, uma prudência que deve ser pensada aquém do espaço da representação da lei assim como o par soberania-obediência¹⁷.

Este deslocamento teórico da área *jurídica*, que é a da questão da lei e da obediência, para a questão (mais tipicamente *maquiaveliana*), da “verdade efetiva” da prudência das coisas, manifesta a ruptura mais profunda de Spinoza com a filosofia jurídica e política de Hobbes.

No Tratado Político IV, 5, Spinoza escreve: *sanè cautio non obsequium* - “esta prudência não é uma obediência” - *sed humanæ naturæ libertas est* - “é a liberdade da natureza humana”. A liberdade, não como livre-arbítrio, é claro, mas como necessidade: a dos processos dinâmicos imanentes de afirmação de potências como devires possíveis, singulares e autônomos. Ser *sui juris* – depender de seu próprio direito, ou seja, de sua própria potência... - ou ser *alterius juris* – depender do direito do outro ou estar sob seu domínio - é uma distinção fundamental em Spinoza visto que esclarece a definição da liberdade como autonomia e, no seu sentido mais forte, como livre necessidade, isto é, “razão” (tanto

17 Cf. a este respeito, a nossa obra *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, éd. Vrin, Paris 1996 ; e a Introdução a nossa edição do *Tratado político*, op.cit.

no que concerne aos seres humanos, quanto os corpos políticos).

Jean Cavaillès, filósofo matemático que se reivindicava “spinozista” (e do qual Canguilhem disse que, sob o domínio dos nazistas, ele foi “da resistência *por lógica*”¹⁸) afirmou, muito justamente e bastante brutalmente, ante a Sociedade Francesa de Filosofia (então de obediência kantiana): “*Autonomia, portanto, necessidade*”¹⁹. Devemos dizer também, autonomia, portanto multiplicidade, autonomia, portanto complexidade relacional. Spinoza repete sem cessar que o que faz a potência de agir ou de existir de um corpo, e, por conseguinte a capacidade desse corpo para fazer ações que dependem apenas dele mesmo, é seu número muito grande de aptidões para atuar e sofrer de múltiplas formas ao mesmo tempo... o que também permite a mente desse corpo pensar, por si só, isto é, adequadamente, livre e racionalmente²⁰. Não se deve, contudo, ceder a uma leitura aritmética dessa complexidade, o que seria um ponto de vista imaginativo. Os graus de complexidade de um corpo são as determinações positivas do absolutamente infinito, nas quais e pelas quais (determinações), a infinitude do Real, não só se expressa e se explica, mas também se constitui em e por essa própria afirmação. Cada singularidade sendo, para Spinoza, uma maneira complexa, precisa e determinada (*certo et determinato modo*²¹) de expressar a essência ou o poder absolutamente infinito da Natureza, ou de Deus. Essas maneiras são também maneiras únicas de produzir

18 Georges Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavaillès* (Les Carnets de Baudasser, Pierre Laleure, libraire-éditeur, Ambialet, Tarn, Villefranche-d’Albigeois) p. 36 (é G. Canguilhem que grifa).

19 Jean Cavaillès, « La pensée mathématique », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, sessão do 4 fevereiro 1939, p. 9.

20 *Ética* II, 13 escólio, e IV, 18 escólio.

21 *Ética*I, 36 demonstração.

efeitos, e os efeitos servindo necessariamente, e sem nenhuma teleologia, à preservação da coisa²². E cada ser, que é sempre para Spinoza tão perfeito como ele pode ser, realiza necessariamente sempre a melhor estratégia da qual é capaz, de acordo com uma potência causal não-teleológica. Daí a distinção spinozista – segundo o que *pode* um indivíduo singular para sua conservação – dos regimes de sua causalidade ou de sua potência: causalidade “adequada” ou “inadequada²³”. Mesmo se, vale a pena repetir, mesmo na inadequação, a estratégia do *conatus* é sempre tão perfeita quanto pode ser. A nossa mente, assim como tem ideias claras e distintas que ideias confusas, se esforça para perseverar em seu ser por certa duração indefinida. Causalidades adequadas ou inadequadas nos dão, pois, a grade de leitura ou de inteligibilidade de todo o real das coisas finitas, que esse real, na sua atividade de perseverança, caia sob o conhecimento da física ou da política e da história. Do ponto de vista da lógica da potência causal de um singular, *conatus* e “prudência” são, portanto, absolutamente inseparáveis²⁴.

Essa prudência natural das coisas que, em diferentes graus, é o processo mesmo da atualidade da liberdade efetiva de uma “natureza”, na e pela necessidade universal, envolve necessária e dinamicamente, potência de resistência, de sociabilidade, de conhecimento e de emancipação política. Vejamos os diferentes aspectos da prudência. Do corpo humano ao corpo comum, do físico ao político²⁵.

22 *Ética* III, escólio 9.

23 *Ética* II, definição 1 e 2.

24 Cf. nossa apresentação de *Ética* III (p. 111-134), em *Lectures de Spinoza*, sob a direção de Pierre-François Moreau e Charles Ramond, ed. Elipses, Paris, 2006. Ver também *Espinoza e a psicologia social*, *op. cit.* Parte I, Capítulo 1, p. 25-40.

25 Resumimos a seguir, os resultados de estudos subsequentes aos quais nos permitimos, para mais completitude, remeter o leitor, (estudos publicados em 1999, 2002 e 2005).

É de uma definição geral do corpo - registrada em termos de imanência de sua concepção da Natureza ou de Deus - que Spinoza para determinar mais definidamente o que pode ser o corpo “humano”, da qual nossa alma é a idéia: “Por corpo, escreve ele, compreendo um modo dizer que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa²⁶”. Por isso um corpo é, primeiramente, certa quantidade de potência de agir ou “uma parte da potência infinita de Deus, isto é, da Natureza²⁷”; potência singularmente ligada segundo uma determinada lei ou relação pela qual se comunica, nele, o movimento²⁸. E todo corpo - que é assim sempre entendido como um processo plural e convergente, uma “união (singular) de corpos”, que “concorrem numa mesma ação de modo que todos possam ser causa de um mesmo efeito” - cada corpo tem assim a sua fórmula de equilíbrio dinâmico próprio (e o sistema de equações de sua complexidade) que determina, para cada um, um modo ou uma maneira imanente de ser singularmente/estrategicamente presente no mundo, quer dizer, para Spinoza, sua maneira de ser ele mesmo um produtor de efeitos (ou potência causal).

Para que tende então um corpo, segundo Spinoza? Como qualquer coisa, ela tende a atualizar a sua potência, a estendê-lo até o seu limite imanente (como determinação intrínseca *continuada*) na produtividade de tudo o que ele pode. E a positividade do corpo, em sua própria necessidade produtiva confrontada com a exterioridade, é principalmente a insistência ou a resistência de uma natureza complexa, singularmente ligada que, ela mesma, opera

26 *Ética* II, definição 1.

27 *Ética* IV, Proposição 4 demonstração.

28 *Ética* II, proposição 13, definição.

estrategicamente, por ligações de suas próprias afecções evitando sistematicamente, e tanto quanto pode fazer, o acontecimento no corpo de uma contradição que o destruiria. Os neurobiólogos contemporâneos podem ver neste esforço uma atividade do conjunto dos neurônios, um desejo ou uma motivação própria aos seres vivos superiores à espécie humana, em particular (Changeux-Ricoeur, 1998, p. 247). Para Spinoza, trata-se da essência dinâmica atual e atualizadora de qualquer coisa que, afora qualquer finalidade, como independentemente de qualquer “objeto²⁹”, deduz a cada momento de sua existência, os seus próprios efeitos de causalidade (própria) ou de produtividade. Este “apetite” ou este “esforço” não é “nada mais, em Spinoza, do que a própria essência da natureza humana, de que seguem necessariamente os atos que servem à sua conservação, e como resultado, o homem está determinado a fazê-los³⁰”. Daí a ideia de uma dinâmica estratégica (e não teleológica) dos *conatus*. Estratégia de afirmação e resistência que não é válida apenas em relação às coisas externas, mas no seio mesmo da coisa, na sua própria maneira de operar sobre o que lhe acontece (em, por e sobre sua própria complexidade) e de dispor assim, *a sua maneira*, suas próprias afecções. Se, de fato, escreve Spinoza, em um mesmo sujeito, duas ações contraditórias são estimuladas, colocando assim o corpo em risco, “deverá necessariamente acontecer uma mudança seja nos dois, seja numa, até que elas deixem de ser contrárias³¹”. Esta é a po-

tência prudente do corpo que impõe sua lei de não-contradição dinâmica e, de alguma forma, a medida de sua própria complexidade, em e por todas as suas operações de perseverança no presente. Sua prudência, sua estratégia ou sua liberdade. Uma liberdade que se reenvia necessariamente sempre para uma necessidade de natureza e uma potência tanto individuante (constituente da autonomia por graus) e individualizante (constituente de uma singularidade por graus). E essa liberdade - que é a do real singular fazendo-se (e/ou desfazendo-se) em e por suas determinações dinâmicas - é aquela de todos os modos da Natureza. E ela pode ser tanto maior quanto estes modos são tanto mais capazes de complexidade e de relações. Complexidade das alianças e das conexões resistentes que constituem um corpo singular, que apenas persevera em seu ser (o mesmo da singularidade de sua conexão - e/ou sua equação pessoal) que segundo suas alianças regenerativas com uma multidão de outros corpos aos quais um corpo está necessariamente ligado.

Sem alianças de fato, como sem potência de resistência, o direito de um corpo qualquer (isto é, o seu poder singular de existir) seria, como se mostra no *Traité Politique* II, 15, mais teórico que real. Um corpo realmente existente por isso é sempre um corpo composto, complexo, uma “união de corpos”. E é assim, em primeiro lugar, de uma aliança forte de complexidade, que se deve falar, para caracterizar a realidade mesma do corpo.

Este princípio de aliança ou de sociabilidade, inseparável do princípio de resistência, tem em Spinoza efeito de continuidade de uma física, ou até de uma fisiologia da relação, com uma ética da comunicação que é também uma ética da autonomia. Spinoza enfatiza os dois critérios que fazem a perfeição (ou seja, a potência de

29 Que o *conatus* deva ser concebido como um *esforço sem objeto*, isto é, *sem finalidade ou falta* é o que mostramos extensivamente na nossa apresentação “*Éthique* III” (Bove, 2006, ver também. *Espinosa e a Psicologia Social*, op. cit. Parte I, Capítulo 1, p. 25-40). É a positividade do *conatus* spinozista não ter nem objeto, nem fim, tendo ao mesmo tempo fortes efeitos estratégicos de conservação.

30 *Ética* III, Proposição 9 escólio.

31 *Ética* V, axioma 1.

agir ou existir) do corpo humano: a amplitude muito grande do poder desse corpo para afetar e ser afetado de múltiplas maneiras (amplitude muito grande que só, na multiplicação relacional, a cultura e a história podem efetivamente atualizar), e a capacidade desse corpo para a autonomia, em e pelo aumento da tendência de sua complexidade: “digo, portanto, de maneira geral, escreve Spinoza, que, quanto mais um corpo supera os outros pela sua capacidade de agir e sofrer de várias maneiras ao mesmo tempo, (...) tanto mais a sua mente supera os outros pela sua capacidade de perceber mais coisas ao mesmo tempo, e quanto mais as ações de um corpo dependem só de si mesmo (...), mais sua mente é capaz de compreender de maneira distinta³². Mas que as ações de um corpo possam depender “só de si mesmo” (é a sua potência de causalidade adequada) nos leva não a uma lógica da auto-suficiência, mas bem ao contrário, a uma *autonomia dinâmica e relacional aberta*, ou a maior capacidade desse corpo para aumentar a comunicação e o intercâmbio com uma multidão de outros corpos.

E este princípio dinâmico da troca, constitutivo e reprodutivo no campo da fisiologia do corpo humano³³, é válido também no plano da ética, em que não se trata só de se reproduzir biologicamente, mas de dar a máxima produtividade de vida, isto é, o maior prazer de existir, uma equação que determina, em Deus e por Deus (ou a Natureza), uma singularidade a se fazer. Daí a regra de vida sábia, ou o uso dos prazeres formulado por Spinoza (no escólio seguinte ao corolário 2 da proposição 45 da *Ética* IV), que se refere tanto ao princípio da troca fisiológica (mas abrindo-o para a grande diversidade das necessi-

dades de um corpo humanizado pela cultura) e à correlação – ao qual Spinoza já se referiu - entre a extensão da capacidade do corpo de afetar e ser afetado e a capacidade (e/ou a potência) da mente de *compreender*. Daí a natureza essencialmente corporal, disposicional e quantitativa de um projeto ético (envolvendo a produção de afetos ativos e de conhecimento adequado) que Spinoza inscreve no mesmo movimento que aquele do crescimento natural da criança para o adulto, como aumento da complexidade relacional do corpo humano³⁴. Não há, no entanto, a priori, nenhuma adequação dos dois processos: do crescimento biológico (da criança ao adulto) por um lado, e, por outro lado, do aumento da complexidade do corpo, correlativo (na mente) do processo de autonomização e de singularização ética do sujeito humano (causalidade adequada). Nenhuma teleologia é misteriosamente incluída no princípio de perseverança. Daí a importância de um *projeto ético* de organização dinâmica e racional das conexões. Organização em e pelo conhecimento adequado: este é o caminho ensinado pela *Ética*. Mas organização também das conexões constituintes do corpo comum: é o *projeto*, em parte do *Tratado teológico-político*, e especialmente, do *Tratado Político*.

Com estes preâmbulos expostos (sobre a complexidade dos corpos e de sua prudência intrínseca), examinemos agora, como o *conatus* como “prudência” pode ser, em Spinoza, um modelo operatório de explicação da política e da história.

Constatemos primeiro, que no *Tratado Político*, a identidade da prudência e da liberdade resistente de um complexo relacional acontece explicitamente em um contexto político nos artigos 4 e 5 do Capítulo I. Assim, Spinoza aborda a questão de saber se o poder soberano está su-

32 *Ética* II, proposição 13, escólio.

33 Cf. especialmente os lemas 4 a 7 (e seu escólio) assim como os postulados 1 a 4 seguintes à proposição 13 da *Ética* II.

34 *Ética* V, proposição 39 e seu escólio.

jeito às leis, se ele pode pecar. Retomo aos três principais momentos do seu raciocínio.

Spinoza situa primeiro, sua pergunta no campo mais vasto da legislação de “todas as coisas naturais (*omnium rerum naturalium*)³⁵”. Deste ponto de vista, o corpo político, como todos os corpos físicos, está ligado por regras e leis, caso contrário, “ele não seria mais uma coisa natural, mas uma quimera³⁶”. Disto se segue que a cidade (*civitas*) peca quando ela faz ou sofre os atos que podem ser causa de sua ruína, isto é, da dissolução de suas ligações. Quer dizer que ela peca quando age contra as regras da razão, que são as regras ou leis de sua própria preservação: “Quando, portanto, ela age contra a razão, escreve Spinoza, ela falta a si mesma, ela peca³⁷”.

No segundo movimento do raciocínio, Spinoza escreve que se se entende, ao contrário, por lei o direito civil e por pecado o que é proibido em virtude do direito civil, não se pode mais dizer que a cidade está sujeita às leis nem que ela pode pecar. Porque é a própria cidade que decide suas leis, de fazê-las ou desfazê-las. Ela não está submetida a elas (o que Spinoza já afirmava no capítulo XVI [4] do *Tratado teológico-político*). A cidade se encontra, portanto, frente ao direito civil, na mesma situação que um indivíduo no estado de natureza que apenas tem de obedecer a si mesmo, de acordo com um único imperativo vital que é o de sua conservação.

Terceiro momento: Spinoza acrescenta um novo parâmetro no tratamento desta questão pela qual se introduz implicitamente a dimensão histórica da cidade. De fato, existe na cidade, “um conjunto de circunstâncias³⁸”, das quais resultam para o povo desta cidade sentimentos de respeito e de medo singulares em relação

ao corpo político, e isso contribui muito para sua conservação. A cidade deve, então, necessariamente, por necessidade vital, manter no seu próprio interesse, algumas regras, algumas leis, isto é, uma situação relacional coesa ou uma condição de existência própria, pois são as razões ou as causas mesmas desse medo e desse respeito particulares que mantêm a sociedade junta e que garantem o poder mesmo de sua perseverança. Mas esta exigência ou necessidade vital é totalmente independente da lógica e da relação de obediência exigida, pela lei civil, e que se aplica apenas aos sujeitos da cidade e não à cidade como corpo político. A necessidade à qual o corpo político é vitalmente ligado é certamente uma condição para a obediência efetiva de seus sujeitos, mas a cidade não é, em si, sujeita à relação de obediência. Ela é sujeita a outra exigência por necessidade vital. Spinoza escreve, em seguida, que é por direito natural, cujo exercício é o de uma “direito de guerra³⁹”, que o corpo da cidade deve manter no seu próprio interesse, essas regras e leis que constituem a sua disposição relacional própria, isto é, a própria condição de sua perseverança “em seu ser”: “de fato, se a cidade é obrigada a manter em seu próprio interesse, algumas regras, algumas causas de medo e respeito, não está pelos direitos civis, mas em virtude da lei natural, uma vez que (de acordo com o artigo anterior) nada disso pode ser invocado em nome do direito civil, mas apenas pelo direito de guerra, de modo que a cidade apenas está sujeita a essas regras no mesmo sentido em que um homem em estado de natureza, é sujeito a não ser o seu próprio inimigo, e de não matar-se. Essa prudência (*sanè cautio*) não é uma obediência, é, ao contrário, a liberdade da natureza humana⁴⁰”.

35 *Tratado político* IV, 4.

36 Id. *ibid.*

37 Id. *ibid.*

38 Id. *ibid.*

39 *Tratado político* IV, 5.

40 Id. *ibid.*

Há, portanto, uma lógica da prudência que integra necessariamente um conjunto de circunstâncias de dimensão histórica particular, mas também as disposições afetivas dos indivíduos relacionados a essas circunstâncias, conjunto que Spinoza separa radicalmente da relação de obediência, na medida em que a inclui numa teoria da soberania. Pois, esta poderosa prudência do real é, no plano da teoria, independente do campo jurídico-político que é o da representação da lei e do sujeito-da-obediência que o enfrenta (como sujeito da representação). A prudência indica assim um processo verdadeiro que envolve a duração de uma perseverança indefinida, a de um corpo de dimensão histórica. As circunstâncias foram contraídas, incorporadas, memorizadas nas disposições afetivas dos corpos que formam, em suas práticas comuns, um único e mesmo corpo que é o da cidade, corpo que apenas persevera em seu ser em e pelas disposições (tangíveis e emocionais) de seus membros. Deste ponto de vista, deve-se ler assim, em Spinoza, uma verdadeira ontologia histórica da potência que é também uma ontologia histórica da duração.

No *Tratado Político*, a noção de prudência integra assim o conjunto das significações, matemáticas, físicas e ontológicas da obra de Spinoza, proporcionando, além disso, uma perspectiva claramente maquiaveliana.

A prudência spinozista, que é a dos direitos de natureza, se desenvolve explicitamente, de fato, em um contexto guerreiro e maquiaveliano das relações de força. É um direito de guerra que, como já dissemos, se trata de não voltar-se contra si mesmo (que ele se trate do indivíduo humano ou do corpo político) para não tornar-se seu próprio inimigo, para não matar-se... Esse direito de guerra é, pois, de fato e paradoxalmente, bem racional, uma vez que deve permitir à cidade

agir de acordo com as regras da razão e, assim, cumprir o seu próprio direito. Essa prudência é uma estratégia pela qual a cidade é sujeita a não faltar a si mesma, e isto afora qualquer finalidade. “Estar sujeito a”, “não faltar a si mesmo”: examinemos estas duas expressões.

Tenetur: estar sujeito a. Quando Spinoza utiliza o termo pela primeira vez no artigo 2 do Capítulo I do *Tratado político*, o significado é a do dever moral: os teólogos argumentam que os poderes soberanos devem (*tenetur*) lidar com os assuntos públicos segundo as mesmas regras morais que aquelas que se impõem ao particular. Mas a partir do segundo uso (in *Tratado político* II, 18) *tenetur* toma o sentido de uma exigência vital, esta envolvida pela própria necessidade do direito de natureza. Spinoza escreve: “No estado de natureza, não há pecado ou, se alguém peca, é contra si mesmo e não contra os outros”. Tanto que se todo mundo está sujeito (no sentido da exigência vital de não pecar, isto é de não agir contra si mesmo), ninguém no estado de natureza, é inversamente sujeito, no sentido moral, de obedecer a ninguém. No Capítulo IV (tanto no artigo 4 quanto artigo 5) é no sentido da exigência vital que é usado a noção “o corpo político para depender de seu próprio direito é sujeito (*tenetur*) a manter as causas do medo e do respeito, caso contrário, deixa de ser”. É um imperativo vital que responde diretamente ao Capítulo XV do *Príncipe*. Como escreveu Maquiavel: “há tanta distância da vida que se vive àquela que se deveria viver (*come si doverrebbe vivere*)” (aqui se trata do imperativo moral⁴¹), “que aquele que deixa o que se faz para o que se deveria fazer, aprende mais sua ruína do que sua conservação (...). É, portanto, necessário que um príncipe (*è necessario*)” (e aqui se trata da exigência vital⁴²), “se ele quer se manter,

41 Grifo nosso.

42 Idem.

aprenda a poder não ser bom, e usar isso e não usar segundo a necessidade (*secondo la necessità*)”. Isto é, segundo uma necessidade, que é a do próprio real, da guerra e das relações de força, necessidade que exige implementar *outra* necessidade: a do direito de natureza ou o direito de guerra (em Spinoza), ou a do *è necessario*, do príncipe de Maquiavel, de poder não ser bom. É a necessidade de uma prudência ou de uma estratégia que é a do *tenetur* spinozista. Mas em Spinoza, a prudência do príncipe maquiaveliano se tornou ontológica, inerente ou imanente ao próprio real em sua determinação causal, não-teleológica, ao mesmo tempo física e histórica.

A segunda expressão, *eatenus sibi deficit*, pela qual Spinoza diz que a cidade pode “faltar a si mesma” está no artigo 4 do Capítulo IV do *Tratado Político*, como também já se encontra no Capítulo XXIV, parágrafo 3, do *Príncipe*, e isso em um contexto idêntico. Em Maquiavel, assim como em Spinoza, essa expressão é usada no contexto das coisas em que o príncipe, ou o corpo político, no exercício de seu poder soberano, pode fazer ou não fazer, com, como únicos limites, a resistência da natureza das coisas e os danos que se pode trazer para si mesmo por ações imprudentes, inadaptadas, inadequadas, em suma, estrategicamente desastrosas para a preservação do indivíduo.

A noção spinozista de prudência é, pois, explicitamente incluída numa lógica maquiaveliana que é a das relações de potência e das estratégias imanentes que essas potências desenvolvem, em e por suas afirmações antagônicas. Nesta perspectiva, o projeto do *Tratado Político*, a partir do Capítulo VI, será, como já observamos, de conceber uma prudência intrínseca das diferentes formas do corpo político: prudência apoiada sobre as estratégias institucionais e afetivas de contra-poderes e de resistência ativa

a qualquer lógica da dominação, resistência ela mesma fundada em um direito de guerra.

Quais consequências podemos deduzir para a leitura da política e da história? Primeiramente, uma primeira observação. Há, em Spinoza, um conceito político da complexidade como corpo, é o conceito de “multidão”. Conceito no qual deve ser enfatizada em primeiro lugar, com o próprio Spinoza, a ambivalência, e uma ambivalência que marcará toda a abordagem spinozista da história.

O que Spinoza diz da multidão no Capítulo XVII (4) do *Tratado teológico-político* é a primeira vista muito negativo. Spinoza escreve: “aqueles que sabem quão é diversificado o temperamento da multidão quase desesperam, porque ela não se governa pela razão, mas apenas pelos afetos. Desejando tudo cegamente, ela se deixa muito facilmente corromper pela ganância e o luxo. Cada um pensa ser o único que sabe de tudo e quer resolver tudo de acordo com seu temperamento; assim, considera qualquer coisa justa ou injusta, sacrilégio ou não, lícito ou ilícito, conforme acha que poderá obter qualquer benefício ou retribuição. Por vã glória, despreza seus pares e não suporta ser dirigido por eles...”. O que se afirma aqui é um ensino da “experiência e [da] Razão⁴³”, ou ainda o que poderíamos chamar de uma “verdade efetiva”, sobre a qual se apoiam as políticas para governar/dominar a multidão... E também uma verdade efetiva sobre a qual se apoia o próprio Spinoza, quando ele ensina, inversamente, que os homens tiveram, em primeiro lugar, de se reunir em democracia. Existe, por conseguinte, também uma leitura positiva dessa passagem.

Com efeito, é por este desejo rebelde e resistente de não querer ser liderado por seus iguais (desejo que, além disso, de acordo com as mesmas leis dos afetos, é facilmente revertido no desejo de dominá-los!), é, portanto, por este

43 *Tratado Teológico-político*, XVII [4].

desejo resistindo à dominação do homem pelo homem, que uma multidão livre pode alcançar por si só, a unidade entre os seus membros por um consenso sobre a forma do seu governo, a saber, a democracia. Sociedade em que, de acordo com Spinoza, ninguém teria de obedecer a seu igual. A democracia resolve, assim, o problema da recusa de obediência, mas é extraindo a multidão da própria problemática da obediência, que é abandonada por uma problemática da prudência, isto é, da potência estratégica de auto-organização do diverso e do aumento indefinido da complexidade relacional do corpo comum.

Efetivamente, aos antípodas dos dois modelos da servidão radical, que são o Estado Hebreu e o Estado Turco que são os dois modelos de fechamento em si mesmo radical da história⁴⁴, Spinoza desenvolve uma concepção da democracia que pressupõe que a prudência ou a estratégia de auto-organização autônoma da potência complexa do corpo comum, permite aos singulares que constituem esse corpo serem afetados e afetar os outros de uma diversidade de maneiras, de modo que, nesta grande diversidade relacional de comunicação de movimento entre os indivíduos singulares, se afirma uma dinâmica de aumento indefinido, em igualdade, porém diferencial, da potência de agir e de pensar de cada um. A ideia de democracia em Spinoza é, então, a própria condição de possibilidade de uma história dos homens capazes, em comum, de constituírem um corpo prudente-poderoso capaz de causalidade adequada.

Assim, partir realmente da complexidade ou da verdade efetiva das coisas para pensar a história, é substituir ao modelo da obediência racional, o entrelaçamento produtivo das pru-

dências ou dos processos estratégicos imanentes, resistentes e singulares, dos *conatus como potências*. Eis aí, então, a grande questão política e estratégica: um problema de prudência e/ou de constituição imanente da prudência ou da liberdade dos homens na história (ou, inversamente, de sua destruição em e pela relação dominação-servidão) ... e não uma questão de obediência. Ao contrário de Hobbes, que reduz a multidão e sua complexidade ao molde da Lei e do sujeito de direito que o enfrenta, Spinoza nos convida a pensar a política e a história a partir dos dispositivos da potência que permitem a expressão de um certo regime da necessidade do complexo relacional em e pela sua capacidade para produzir, de modo imanente, uma razão política comum. Como para a mente humana, cuja aptidão às ideias verdadeiras é correlativa da grande capacidade de um corpo de afetar e ser afetado de muitas maneiras⁴⁵, o corpo político spinozista apenas advém da estratégia adequada ou causalidade adequada de seu *conatus*, livre de qualquer dominação, em correlação de um regime de complexidade da potência da multidão, que é assim, o verdadeiro crisol da razão política e comum deste corpo.

No entanto, este modelo de progresso, da complexificação relacional indefinida do corpo comum na auto-organização democrática, é prejudicada pela realidade efetiva de uma lógica histórica que Spinoza descreve, ao contrário, como o movimento inevitável de um fechamento, de um empobrecimento ou de um verdadeiro enfraquecimento do corpo político. E isto por impotência desse corpo para integrar aqueles que ele considera como estrangeiros, ou para incluir, no seu seio, outros tipos de relações de constituintes da sociabilidade. É, efetivamente, no advento da autoconsciência do Estado (*imperium*),

⁴⁵ *Ética* II, 13 escólio.

⁴⁴ Sobre esta questão, ver a segunda parte do nosso trabalho, *Espinosa e a psicologia Social*, intitulada “A diferença antropológica na política espinosana” p. 99-167, e, especialmente, o nosso capítulo 9 (op. cit.).

vivido como *patrimônio nacional* (e isso, face ao fenômeno do afluxo de estrangeiros e à *invidia* coletiva que isso provoca) que o movimento democrático real e emancipador da constituição da vida comum é entravado por essa exclusão histórica e jurídica das diferenças: a igualdade real dos singulares tornando-se, então, a igualdade civil dos sujeitos-cidadãos perante a lei, em e pelo fechamento jurídico do campo da igualdade política. Isto é explicado por Spinoza no *Tratado Político* VIII, 12: o advento da autoconsciência do Estado como “nação” é um obstáculo para a dinâmica poderosa relacional complexificante e indefinida da democracia.

O grande interesse filosófico de Spinoza, sua lucidez teórica e política, na sua leitura do real social-histórico, é que ele nunca atropela os níveis de realidade aos quais nos fornecem acesso seus conceitos. A *multitudinis potentia*, como poder constituinte da complexidade, é cuidadosamente distinguidos da *civitas*, como corpo comum politicamente organizado segundo uma forma própria de *imperium*, e também distinguida da *natio*, o que designa o corpo comum (a *civitas*), em sua particularidade histórica (sua linguagem, seus costumes, suas leis e a unilaridade de seus tipos relacionais). Os níveis da cidade (*civitas*) e da nação, Spinoza, portanto, nunca os trata ideologicamente como um solo originário ou como formas transcendentais da identidade que deveriam subsumir a multiplicidade relacional (o que *civitas* e *natio* fazem, *de fato*, historicamente!). Mas os trata como *produtos imanentes*, ou seja, momentos de um processo histórico da auto-organização (paradoxal respeito aos seus efeitos) da *multitudinis potentia*. Momentos também, nos quais se entabula *uma* lei da história, isto é, a lei da organização da multiplicidade relacional de um corpo em uma disposição particular (seu *conatus*

como *ingenium*). Uma lei que poderá, de fato, ser mais forte do que a resistência dos homens à dominação em que ela vai estruturar em parte as expectativas e demandas de todos (*dispositio seu conatus...* escreve Spinoza na *Ética* III definição 32 dos Afetos, explicação). No Estado Hebreu, onde há a perfeita identificação da vontade da *civitas* com a do *imperium*, esse encerramento e essa estruturação em uma disposição particular, que é a de uma “nação”, poderia ter sido total⁴⁶... E ela apenas podia sê-lo, porque esse Estado atendia a reivindicação essencial da multidão de não ser liderada por um igual⁴⁷.

Se, no plano da teoria, se atropela os três níveis, da “multidão”, da “cidade” e da “nação”, se produz uma filosofia política e historiográfica completamente conservadora e reacionária como foi o caso com Boulainvilliers discípulo de Spinoza e de Maquiavel (em sua leitura da história da França, da invasão dos Germanos ao reinado dos Intendentes no absolutismo monárquico)⁴⁸. Spinoza, pois, fala bem de “a” multidão para dizer “potência da multidão” (eis o verdadeiro conceito Spinozista da complexidade ou da relação como potência). No plano da teoria, Spinoza não fala, portanto, de “a” multidão ou “das” multidões no sentido em que reduziria aos grilhões da particularidade (da identidade da nação e de sua perseverança inercial em sua disposição particular) cada multidão em sua particularidade (como, o fará mais tarde, Boulainvilliers). Mesmo se, de fato, a nação é, realmente historicamente a figura necessária e ambivalente, em

46 O que não aconteceu por causa da alteração da Lei, após a adoração do bezerro de ouro (*Tratado teológico-político* XVII [26]).

47 *Tratado Teológico-político* XVII [25].

48 Cf. nosso estudo “Boulainvilliers lecteur politique de Spinoza. Analyse politique et forme paradoxale de l'aradicalité dans la première moitié du XVIII^e siècle », *Qu'est-ce que les Lumières radicales ?* éds. C. Secrétan, T. Dagron, L. Bove, éd. Amsterdam 2007.

seus efeitos, da constituição efetiva da *civitas* e de seu *conatus* particular. E a partir deste ponto de vista, deve-se considerar, de fato, essa perseverança conservadora, não só para entender a história dos corpos políticos em sua lógica de inércia (como é o caso na revolução inglesa, por exemplo⁴⁹), mas também para intervir nas lutas históricas (como é o caso quando Spinoza lembra que as Províncias Unidas nunca conheceram rei⁵⁰...), ou ainda para pensar politicamente formas de vida comum a construir que garantiriam tendencialmente a emancipação indefinida dos homens (como Spinoza o faz no *Tratado Político* a partir do Capítulo VI ao conceber regimes políticos no modelo do regime de adequação da potência ou da causalidade adequada).

O paradigma perfeito do fechamento identitário, ou seja, o atropelo histórico dos três níveis do poder relacional da multidão, da cidade e da nação, que dedica este corpo a um destino de uma repetição indefinida do mesmo, é o Estado hebreu. E para Spinoza, esse fechamento, como lei de inércia da história, encontra-se, necessariamente, sempre e em toda parte... Entretanto, a experiência, isto é, as práticas, do fato mesmo da imperfeição dos Estados (e, por isso também, a inadequação entre o desejo e a lei que os governa), transbordam sempre, e necessariamente além da regra em todos os lugares. Tanto do exterior, se o Estado pudesse ser perfeito em sua organização constitucional que – pelas contradições mortais do interior - se esse Estado não o é.

A resistência à dominação do igual-semelhante encontra-se, assim, sempre sob diferentes formas, na *ordem relacional complexa e ordinária* das coisas, em e pela natureza diversa da multidão e o desejo de todos para reivindicar a

sua singularidade e a liberdade de viver como quiserem. Assim, mesmo no delírio e nas ilusões que envolve, um desejo rebelde e resistente à dominação é a fonte viva de uma história e o crisol ontológico nunca exausto, de uma democracia sempre a fazer.

O olhar de Spinoza sobre a história humana é marcada pela ambivalência de uma tensão entre dois modelos de prudência (ou de perseverança). Esse “aberto” da ontologia relacional do poder da multidão e da dinâmica auto-organizadora indefinida de sua complexidade, e esse do *conatus* (como perseverança *in suo statu*) dos corpos históricos particulares vinculados por uma lei da história que, absolutamente falando, estão destinados a um retorno indefinido e conservador ao seu princípio. O pensamento político e emancipatório, da possibilidade da causalidade adequada poderosa das sociedades na história, deverá levar em conta esses dois aspectos da perseverança. Esta é a lição da prudência do corpo do *Tratado Político*.

Laurent Bove

Université de Picardie Jules Verne d'Amiens

49 *Tratado Teológico-político* XVIII. [8].

50 *Tratado Teológico-político* XVII [10].