

SPINOZA E A PASSAGEM AO POLÍTICO ¹

OU O QUE O SPINOZISMO IMPLICA EM TERMOS DE PRÁTICA TEÓRICA

PAULO DOMENECH ONETO *

O conhecimento é um processo de aperfeiçoamento contínuo da comunicação. Ele multiplica a potência de todos [...] [D]evemos admitir juntamente com ele [Spinoza] que o conhecimento é uma prática, e que a luta pelo conhecimento (a filosofia) é uma prática política.

ÉTIENNE BALIBAR

INTRODUÇÃO DIGRESSIVA: SPINOZA E NIETZSCHE

Quem é spinozista? Às vezes, certamente, aquele que trabalha “sobre” Spinoza, sobre os conceitos de Spinoza, desde que com bastante reconhecimento e admiração. Mas também aquele que não é filósofo e que recebe de Spinoza um afeto, um conjunto de afetos, uma determinação cinética, um impulso [...] caráter único de Spinoza, é que ele, o mais filósofo dos filósofos [...], ensina o filósofo a se tornar não-filósofo.

Quem é hoje, o jovem nietzscheano? É aquele que prepara um trabalho sobre Nietzsche? É possível. Ou será aquele que, voluntária ou involuntariamente, pouco importa, produz enunciados singularmente nietzscheanos na corrente de uma ação, de uma paixão, de uma experiência?

GILLES DELEUZE

Vários estudos recentes têm procurado ressaltar a proximidade entre as filosofias de Spinoza e de Nietzsche, sugerida pelo próprio filósofo alemão na já célebre carta escrita para seu amigo Franz Overbeck, datada de 30 de julho de 1881. Nela, Nietzsche afirma ter descoberto em Spinoza um precursor. Segundo

* Doutor pela Université de Nice e bolsista da FAPERJ trabalhando junto à UGF-RJ (UNIVERSIDADE GAMA FILHO).

¹ Parte do texto que aqui reproduzo é extraído de minha proposta de pesquisa como professor-visitante na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE no ano de 2006. A idéia de analisar o modo como Spinoza reúne as questões éticas e políticas (ou passa de umas às outras) ao longo de sua obra acabou, porém, encontrando um desdobramento inusitado devido à minha participação no Congresso da ANPOF daquele ano. Decidi, por conta do evento, aproveitar os resultados parciais da pesquisa citada para prosseguir no meu esboço de crítica ao que julgo serem as formas predominantes de se pensar e difundir o pensamento no Brasil. Este aspecto de meu trabalho, embora aparentemente distante do título aqui proposto, também se enquadra numa pesquisa de caráter mais amplo, sobre as características “nacionais” da filosofias.

ele, isso não se deveria apenas ao fato de ambos compartilharem da mesma tendência global ou – poderíamos talvez dizer – de um mesmo *pathos* filosófico “imanentista”². De um modo mais específico, Nietzsche se vê na doutrina de Spinoza em cinco pontos capitais (cinco “nãos”):

1. Na negação da liberdade da vontade (ambos são fervorosos críticos da noção de livre-arbítrio);
2. na negação da presença de fins exteriores ao movimento próprio de cada coisa que existe;
3. na negação de uma ordem moral do mundo, ou seja, na não-naturalização dos valores como eternos e universais;
4. na negação de que exista algo de não-egoísta na vida;
5. na negação da idéia de Mal (a letra maiúscula deixando claro que se trata de uma recusa de atribuir à idéia alguma substancialidade).

O filósofo não deixa de admitir que as divergências entre os dois pensadores talvez sejam, ainda assim, imensas. Procura, porém, reduzi-las às diferentes condições em que cada um deles produziu sua filosofia, dadas por épocas, culturas e saberes bastante distintos. Enfim, conclui pela afirmação de uma certeza: a de que sua solidão no alto das montanhas se tornou, com a descoberta de Spinoza, uma “solidão a dois”³.

² Essa tendência se caracterizaria basicamente pela afirmação de todo “ser” como se dizendo do devir, isto é, de uma inseparabilidade entre a vida e seus movimentos singulares, entre a potência e o que ela pode, entre o pensamento e as verdades que ele produz, entre o desejo e os valores de que ele se reveste, etc. (cf. minhas teses de mestrado e de doutoramento mencionadas nas referências bibliográficas).

³ O termo utilizado por Nietzsche é *Zweisamkeit*, a partir de “solidão” – que, em alemão, pode ser dito *Einsamkeit*. O jogo de palavras é intraduzível em português, a não ser que seja criado um neologismo, o que acaba por retirar a força poética da expressão nietzscheana. Eis porque prefiro traduzir o trecho por “solidão a dois”.

Meu objetivo com este artigo não é explorar nenhum dos pontos de convergência mencionados por Nietzsche. Não pretendo tampouco traçar qualquer tipo de comparação entre os dois filósofos no que tange o elo entre as esferas da ética e da reflexão política. Minha análise concerne, aqui, única e exclusivamente, ao pensamento de Spinoza. Se me refiro à proximidade que parece existir entre esses pensadores é com um duplo – mas bastante simples – propósito.

Por um lado, permito-me essa digressão em torno de Spinoza e Nietzsche com o intuito de deixar indicado o pano de fundo imanentista que anima minha pesquisa. Mas, por outro lado – e eis aqui o ponto mais importante –, resalto a afinidade entre Spinoza e Nietzsche para deixar assinalado o fio que une meus dois esboços de crítica à filosofia brasileira, elaborados por ocasião dos congressos da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia) de 2004 e de 2006: o esboço que aparece ao final deste texto, a partir de Spinoza, e o esboço que procurei fazer a partir de Nietzsche dois anos antes.

Na primeira ocasião (2004), sob o título “Nietzsche e a filosofia no Brasil hoje”, procurei encetar uma crítica ao que considerava o modo predominante de se fazer filosofia em nossas terras. A mim parecia que ficávamos presos demais a comentários sem utilizarmos os conceitos dos autores estudados como ferramentas para pensarmos *nossas próprias questões*. Por isso, ao submeter o texto final para publicação, na revista de pós-graduação da UGF-RJ (Universidade Gama Filho)⁴, decidi “rebatizá-lo” com o título *Por que talvez ainda não sejamos nietzscheanos*. Isso porque Nietzsche não deixou, em nenhum momento de sua trajetória filosófica, de levar seu pensamento além dos gregos, de Schopenhauer ou de quem quer que lesse ou estudasse. Ser nietzscheano seria, portanto e talvez acima de tudo – como sugere Gilles Deleuze –, produzir enunciados nietzscheanos que brotam na corrente de uma ação, de uma paixão ou de uma experiência. Eu fazia, portanto, naquela ocasião, uma crítica a um aspecto *interno* da filosofia no Brasil, uma crítica ao modo que teríamos de praticá-la. E partia para tanto de Nietzsche e da idéia deleuzeana de “pensamento nômade”. O modo *troppo* exegético de fazer filosofia, além de pouco nietzscheano, constitui ainda, ao meu ver, um de nossos maiores “dramas intelectuais”.

⁴ ONETO, P. G. DOMENECH, “Por que talvez ainda não sejamos nietzscheanos”. *Ethica*. Rio de Janeiro: UGF, v.11, n. 2, pp. 329-341, 2005.

De lá para cá passei a ser confrontado com outro aspecto, um segundo “drama”, que enxergo como *externo* à filosofia. Ele diz respeito não mais ao modo de fazer filosofia e estudar autores, mas sim ao uso que fazemos da filosofia, que me parece pouco filosófico, agora no sentido de Spinoza. Assim, se o modo de praticar a filosofia não me parecia filosófico o bastante no sentido nietzscheano, gostaria de compartilhar com vocês uma nova suspeita e preocupação: a de que o uso que fazemos da filosofia talvez não seja suficientemente filosófico, pelo menos não no sentido spinozista. Pois ser spinozista é, talvez – e como sugere Deleuze novamente –, não apenas estudar os conceitos de Spinoza, mas se deixar afetar por eles. E se deixar afetar ou impulsionar pela filosofia spinozista, sobretudo em seu aspecto político, parece querer dizer: trabalhar junto, “multiplicar a potência de todos”, fazer da prática filosófica uma luta pelo conhecimento mais do que uma luta por outro benefício qualquer. É o que pretendo mostrar neste artigo. Se minha hipótese fizer algum sentido, creio que o título “Spinoza e a passagem ao político” pode (quem sabe?) se transformar em algo como: *O que o spinozismo implica em termos de prática teórica?*

Em todo caso, tanto na crítica nietzscheana ao modo demasiado exegético de se fazer filosofia quanto nesta, spinozista, dirigida a certo uso que fazemos da disciplina filosófica, estamos fazendo política. Estamos afirmando a necessidade de se sair do papel institucional do filósofo profissional. Estamos tentando aprender a pensar sem a preocupação de assegurarmos o lugar de onde falamos.

1.0 DA ONTOLOGIA À ÉTICA

As questões acerca da imanência no campo da ontologia, e dos valores como modos de pensar ancorados no desejo⁵ marcam a filosofia spinozista, sobretudo na *Ética*. A afirmação da imanência se dá desde o livro I (*De Deus*). Spinoza apresenta ali uma teoria segundo a qual tudo é causado sem que, no entanto, as causas estejam separadas daquilo que causam e sem que ajam de modo isolado dos demais processos causais. Dizer que as causas não estão separadas dos seus efeitos é negar qualquer teleologia, isto é, qualquer hipótese de uma finalidade exterior aos processos naturais. Sugerir que as causas não agem

⁵ Cf. SPINOZA, B., *Ética*, IV, Prefácio; e sobretudo III, 9 e 39, escólios.

de maneira isolada implica uma recusa de teses de tipo mecanicista, para as quais os acontecimentos obedecem a leis causais independentes umas das outras.

Em contraste com finalismo e mecanicismo, o spinozismo compreende a realidade como *totalidade infinita de causas*, mantida por um princípio interno que perpassa cada coisa ou *modo*. Esse “princípio” é a própria substância (denominada “Deus”) ⁶ que deve, por isso mesmo, ser dita única ⁷. Assim, além de ser definida como “o que existe em si e por si é concebido”, a substância spinozista é causa de si mesma (*causa sui*) e de tudo o que há ou pode haver. É nesse sentido que ela pode ser dita causa *imane* e não transitiva de todas as coisas, substância infinita e indivisível ⁸.

A substância é, portanto, a única coisa que existe em si. Nos termos utilizados para definir a *causa sui*, ela é aquilo “cuja essência envolve a existência” ⁹. Isto quer dizer que ela não necessita de nada para existir. Por outro lado, como tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa ¹⁰, fica claro que todas as coisas só podem existir *na* substância ¹¹. As coisas existem como resultado da eficiência da substância. Mas esta substância divina não é somente causa eficiente da existência das coisas. Ela também é responsável pela essência delas, na medida em que estas são as próprias afecções ou modos de ser daquela.

Compreender adequadamente as coisas requer, desde então, uma compreensão do que constitui a essência da substância. A essência das coisas produzidas não envolve sua existência – que por isso não é necessária –, mas esta tampouco é contingente. Ao contrário, nossa existência decorre necessariamente da essência da substância ¹². Os conceitos de *natureza naturante* e *natureza naturada*, discutidos no escólio da proposição 29, livro I, são introduzidos para explicar essa intrincada relação em que *liberdade e necessidade não se opõem*. Deus é causa livre (*naturante*) porque nada o constringe a produzir, sendo sua existência necessária. Ao passo que tudo o que “Ele” produz e engloba é mais ou menos constringido ou “necessitado” (*naturado*), sendo sua existência necessária unicamente enquanto envolvida na essência “Dele”.

⁶ Cf. *Ibid.*, I, definição 6.

⁷ Cf. *Ibid.*, I, 14, corolário 1.

⁸ Cf. *Ibid.*, I, 18 e 13.

⁹ Cf. *Ibid.*, I, definição 1.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, I, axioma 1.

¹¹ Cf. *Ibid.*, I, 15.

¹² Cf. *Ibid.*, I, 29.

Há aqui um liame que liga a essência absoluta da substância às essências relativas dos modos, e que permite definir tudo pela *potência de existir*. O curtíssimo prefácio do livro II (*Da Natureza e Origem da Mente*) alude ao vínculo. Trata-se de passar à explicação das coisas a partir da essência do Deus-substância. Assim como a potência de Deus é sua própria essência ¹³, cada coisa produzida é dotada de uma potência (*potentia agendi*) que a define. O livro III (*Da Natureza e Origem dos Afetos*) consistirá na elaboração de uma teoria da afetividade humana baseada nesse princípio da potência. Os dois livros (II e III) traçam, portanto, o campo de uma “antropologia completa”, segundo as palavras de Victor Goldschmidt ¹⁴. A transição aos dois seguintes torna a imanência spinozista manifesta mais uma vez, desta feita, para me valer das palavras de Chauí, como “nervura do pensamento e da realidade” ¹⁵ estabelecendo uma *primeira articulação* entre o especulativo e o prático – a articulação propriamente *ética*.

Como mostra Spinoza, somos ativos quando o que se produz se produz a partir de nossa natureza, derivando de nossa potência própria de agir ¹⁶. Esta potência é, no entanto, limitada em vista de uma série de causas externas. É por essa razão que o filósofo fala da potência de existir (de agir) de cada coisa como de um esforço (*conatus*) ¹⁷ que é a própria essência das coisas enquanto inseparáveis umas das outras ¹⁸. Mas Spinoza acrescenta, no escólio da proposição 9 do livro III, que se trata de um esforço concreto, do corpo ou da mente – perseverança fisiológica e potência de compreender. O *conatus* só se revela em situação, como tendência interna a buscar o que possa nos convir ou ser útil enquanto corpos ou mentes, nas modalidades do que designamos “vontade”, “apetite” e “desejo” ¹⁹.

¹³ Cf. *Ibid.*, I, 34.

¹⁴ GOLDSCHMIDT, V., “La Place de la théorie politique dans la philosophie de Spinoza”, *Écrits* 2, p. 13.

¹⁵ CHAUI, M., *A Nervura do real*, p. 83.

¹⁶ Cf. *Ética*, III, definição 2.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, III, 6.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, III, 7.

¹⁹ “Este esforço, enquanto se refere apenas à alma, chama-se *vontade*; mas, quando se refere ao mesmo tempo à alma e ao corpo, chama-se *apetite*. O *apetite* não é senão a própria essência do homem, da natureza da qual se segue necessariamente o que serve para a sua conservação (...). Além disso, entre o *apetite* e o *desejo* não há nenhuma diferença, a não ser que o *desejo* se aplica geralmente aos homens quando têm consciência do seu *apetite* e, por conseguinte, pode ser assim definido: *o desejo é o apetite de que se tem consciência*” (*Ibid.*, III, 9, escólio).

A passagem mostra com clareza o quanto o spinozismo destoa das filosofias anteriores. Primeiramente, ela apresenta o homem como um “animal desejante”, inserindo sua razão na economia desse esforço que é, em seu nível mais básico, inconsciente. O deslocamento é de importância extrema para a *ética* entendida como compreensão das motivações de nossas ações, pois elimina as hipóteses moralizantes de um poder absoluto da razão sobre as paixões²⁰. Esta esquivia do princípio moralizante será de importância decisiva também para a abordagem política²¹. Porém, mais importante do que isso, o escólio leva a uma inversão da relação tradicional entre valores e desejo, substituindo a doutrina *moral* como teoria dos deveres (segundo “o” Bem e “o” Mal) pela *ética* como teoria da potência. Como insiste Spinoza, uma coisa não nos apetece e não a desejamos porque a consideramos boa; mas, ao contrário a julgamos boa porque a desejamos²².

A partir daí, a questão é proceder a uma analítica do desejo, averiguando se nossa potência é aumentada ou diminuída diante de seus “objetos”. Quando a potência é aumentada, passamos de uma perfeição menor para uma maior – alegria (*laetitia*). Quando ela é diminuída, dá-se o oposto – tristeza (*tristitia*). Torna-se possível dar um sentido concreto aos valores, ajustando nosso “bem” e “mal” às variações de potência de que somos capazes em vez de mantê-los como artigos de fé, projeção ilusória de uma outra realidade²³. Enquanto afecções do corpo/mente causadas por forças externas, os *afetos são paixões*. Embora não sejamos afetados unicamente por aquilo que desejamos, é sobre o desejo que podemos operar

as mudanças capazes de conduzir àquilo que Spinoza denomina “suprema felicidade” ou “beatitude”. Pois é evidente que certas paixões dependem do “acaso” dos encontros, no sentido de que não estão em nosso poder. E uma das utilidades da doutrina spinozista é justamente a de ressaltar esse fato, permitindo que possamos “esperar e suportar com igual ânimo as duas faces da fortuna”²⁴.

Contudo, a principal função da filosofia é permitir uma compreensão ampla dos mecanismos da natureza com vistas a descortinar nossas reais possibilidades diante deles, de modo a reorientar o desejo. Diante da oscilação entre alegria e tristeza face aos “encontros” que temos com as demais coisas da natureza – por “acaso” ou por um desejo produzido por algo de exterior a nós –, Spinoza fornece meios para que nos avaliemos como causas adequadas ou inadequadas do que nos acontece – modos ativos ou passivos²⁵.

Não se trata de uma proposta para que busquemos de maneira calculada o útil, mas de uma abertura para os objetos com que podemos convergir. Passamos a desejar – sem a necessidade de regras – apenas o que conduz à ação. O objetivo da filosofia é precisamente este: *fazer nascer em nós o desejo pelo “bem” como o que convém à nossa essência, o “bem” como útil*, desenvolvendo uma habilidade espontânea para selecionarmos os bons afetos, as paixões alegres.

Mas de que utilidade estamos tratando exatamente aqui? Seria ela identificável com o que vulgarmente entendemos pelo termo? Seria ela incompatível com a associação com outros homens, implicando a necessidade de um cerceamento político radical?

2.0 DA POLÍTICA DE SPINOZA ÀS NOSSAS POLÍTICAS

A ênfase no “bem” como o que é *útil* para cada um de nós no sentido de aumentar nossa *potentia agendi*, ou como uma designação para “tudo o que satisfaz ao desejo, qualquer que seja ele”²⁶, pode levar Spinoza a ser colocado, sem maior cuidado, ao lado de Hobbes como adepto da concepção de um “egoísmo universal”, em que a busca do útil acaba implicando uma “guerra de todos contra todos”, exigindo a intervenção de um instrumento inteiramente artificial de coerção (o *Leviatã*). De fato, para Hobbes, não procuramos a sociedade por si mesma, mas porque

²⁴ *Ibid.*, II, 49, escólio.

²⁵ Cf. *Ibid.*, III, definição 3.

²⁶ Cf. IV, definição 1. *Ibid.*, III, 39, escólio.

²⁰ Os prefácios dos livros III e V da *Ética* giram em torno dessas questões, como na crítica aos que concebem o homem na natureza como um “império num império” (Cf. *Ibid.*, III, Prefácio), mas também no contraste estabelecido entre as abordagens estoíca ou cartesiana e a sua (Cf. *Ibid.*, V, Prefácio).

²¹ Cf. *Ibid.*, IV, 37, escólio II. Cf. *Tratado Político*, I, 1.

²² *Ética*, III, 9, escólio (conclusão do trecho citado na nota 15 mais acima).

²³ “O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada a fazer algo por uma afecção qualquer” (*Ibid.*, III, definição dos afetos, 1). Cf. *Ibid.*, III, definições dos afetos, 2 e 3, para a alegria e a tristeza. A tradução brasileira não faz distinção entre os termos *affectio* e *affectus*. Entretanto, a diferença entre os dois conceitos parece clara desde a definição 3 desse livro III, quando Spinoza fala dos afetos como afecções corporais que alteram sua *potentia agendi* bem como as idéias correspondentes.

podemos extrair honras ou proveito dela²⁷. Spinoza poderia subscrever parte desta afirmação. Certamente o desejo de se associar não é um fim em si mesmo, mas tampouco somos motivados originalmente por honras. O proveito (fim) que buscamos ao nos associarmos aparece explicitado no capítulo II do *Tratado Político*:

Se duas pessoas concordam entre si e unem suas forças, terão mais poder conjuntamente e, conseqüentemente, um direito superior sobre a natureza que cada uma delas sozinha. E, quanto mais numerosos forem os homens que terão colocado suas forças em comum acordo, mais direito terão todos²⁸.

Surge aqui o que podemos chamar de *segunda articulação* entre o especulativo e o prático – a articulação *social*, que deságua necessariamente na dimensão *política*. A rigor, desde os livros II e III da *Ética*, o que era afirmação do desejo individual já parecia se converter em algo mais. O desejo *para si* tendia a se transmutar em desejo *para outrem e com outrem*, como desdobramento intrínseco à razão, a exigir da prática filosófica um exame do social como elemento fundante (positivo) da organização civil ou política (da *civitas* ou *polis*). O chamado “contrato”, tido como origem ou fundamento do Estado, deixa de ser o resultado de um movimento meramente negativo, marca de uma ruptura absoluta entre os estados de natureza e civil. Ele deixa de ser um puro artifício da razão. Embora parta do direito natural concebido como potência, Hobbes acaba recaindo no erro de achar possível a suspensão deste direito, exatamente por desconsiderar a construção social, a potência da *multitudo*.

Mas como a total independência das vontades individuais poderia engendrar um “contrato”? Ora, do ponto de vista spinozista, o contrato só pode ser pensado – e é *inevitável* que seja pensado, como corolário da ética – em termos de contrato *social*, isto é, sem estar baseado apenas em paixões tristes, como o medo, ou no desejo reativo de sobressair (honras); sem ser postulado por uma razão artificialista diante de um homem insociável. Ao contrário, na própria lista de utilidades que a doutrina *ética* pode trazer para a prática, ao final do livro II de sua obra maior, Spinoza ressalta os fatores social e de “constituição do Estado”²⁹.

Defendo, portanto, a seguinte hipótese: a de que a passagem ao político em Spinoza é uma

conseqüência lógica do uso da razão, mas de uma *razão transformadora* e não meramente cerceadora, que se articula diante de um homem que é *tão sociável quanto insociável*. No seu esforço para compreender os mecanismos da natureza a razão não pode fazer economia dos demais homens, posto serem eles parte da natureza. E ao se debruçar sobre esses mecanismos, ela reorienta o desejo, fazendo-o descobrir o meio social como um requisito, abrindo caminho para uma prática que não é apenas cooperativa, mas que inclui efetivamente os outros homens:

O bem que cada um [...] deseja para si, desejá-lo-á também para os outros homens, e tanto mais quanto maior for o conhecimento de Deus [...] O bem que o homem deseja para si e que ama, amá-lo-á de uma maneira mais constante, se vir que os outros amam o mesmo³⁰.

A rigor, o *princípio de cooperação* (2) que destaquei mais acima do *Tratado Político*, decorre deste de *inclusão racional* (1). Descobrimos que o que pode aumentar nossa potência se mostra mais forte e perene a partir da associação com outrem porque descobrimos que *outrem* é parte integrante da natureza tornada *socius*.

Mas tudo isso está longe de significar duas coisas: 1) que seja possível pensar a esfera política (estado civil) por analogia com a ontologia e a ética (a natureza e o homem no estado de natureza), 2) que o fato de que a reflexão filosófica acabe tendo que se revestir de preocupações sociais e políticas implique uma necessidade de se pensar o processo de formação de instituições como destinação última do homem.

Isto está claro desde o início do *Tratado Político*, quando Spinoza explica que a lei comum é uma necessidade fundada pela potência (= direito natural) de cada um, mas que é também limitadora da potência – a limitação sendo a única maneira que descobrimos de conter o desejo cego e atingir a paz que almejamos³¹. Nesse sentido, temos, por um lado, uma descontinuidade entre estado de natureza e estado civil; e, por outro, o caráter secundário e derivado das instituições. Spinoza não é nem aristotélico e, menos ainda hegeliano. A sociedade propriamente política, com suas instituições e centralização estatal, não é nem algo latente no homem e nem tampouco o coroamento da eticidade. Ela não passa de um expediente a mais, de que precisamos lançar mão para evitar um mal maior:

²⁷ HOBBS, T., *De Cive*, I, 2.

²⁸ SPINOZA, B., *Tratado Político*, II, 13.

²⁹ Cf. *Ética*, II, 49, escólio.

³⁰ *Ibid.*, IV, 37 e demonstração 2.

³¹ Cf. Cf. *Tratado Político*, I, 3 e 5, pp. 305-306; II, 5, p. 308 e III, 6.

Se um homem conduzido pela razão deve por vezes fazer, por ordem da cidade, o que sabe ser contrário à razão, este mal é largamente compensado pelo proveito que tira do estado civil; é próprio da razão o escolher entre o menor entre dois males. Podemos, portanto, concluir que ninguém agirá nunca contrariamente às prescrições da razão ao fazer o que, segundo a lei da cidade, deve fazer³².

Esclarecido este último ponto, creio ser possível retornar à minha hipótese acerca da passagem ao político como desdobramento da razão e concluir.

Se, em Spinoza, como procurei mostrar, a razão se desenvolve na direção de um duplo princípio, de *inclusão* e de *cooperação*, delineando uma articulação não apenas ética, mas também social e política entre o especulativo e o prático, fazer filosofia spinozisticamente (sob o signo do filósofo) não pode ser apenas a busca de uma reorientação do desejo individual, visando um “útil” separado dos demais “úteis”. Fazer filosofia, ao contrário, será desenvolver necessariamente uma prática teórica de inclusão e de conjugação de esforços.

Mas é isso que vemos acontecer no uso corrente que temos feito da filosofia? Infelizmente, quer me parecer que não. Nos deslocamentos que fazemos pelo Brasil, para participar de bancas, colóquios etc. não é o lado inocente de criação, em parte presente no congresso da ANPOF que parece predominar, mas outro. É fácil ver que nossa prática teórica se encontra muito mais animada por um princípio de poder como *potestas* do que por um poder-potência. O que parece nos afastar de uma compreensão spinozista do próprio “fazer filosofia” é a colocação de objetivos externos à potência de compreender.

Pressinto que temos nos preocupado demais com coisas secundárias, tais como: ida a colóquios para marcar terreno, “requeamento” de artigos para publicação, obsessão com visibilidade e formação de alianças de poder (com direito a exclusão e inclusão de pessoas por motivos exteriores à produção do saber), com poucos momentos de questionamento sobre os jogos de poder em curso (pouca reflexão política concreta). Ora, isto não apenas está longe do trabalho filosófico tal como Spinoza a concebe como acarreta danos políticos de grande amplitude. E aqui, volto a citá-lo, sugerindo a substituição do termo final “ruína dos Estados” por “ruína da filosofia dentro do espaço institucional”:

Um amigo me enviou, há algum tempo, um livrinho intitulado *Homo Politicus* de que ouvi muito falar. Eu o li e achei o livro mais perigoso que um homem

possa inventar e fabricar. Para o autor, o bem soberano consiste em honras e riquezas e é a isto que tende sua doutrina. O que ele ensina é um meio de atingir tudo isso: para tanto é preciso rejeitar toda religião interior e se dedicar inteiramente a professar aquela que mais contribua para esse nosso progresso. Também é preciso não se empenhar em acordos com ninguém, a não ser que haja algum proveito a tirar. [...] O autor faz o maior elogio à hipocrisia, às promessas não mantidas, às mentiras, ao perjúrio e a práticas do mesmo gênero. Após essa leitura veio a mim a idéia de escrever contra esse autor indiretamente uma pequena obra, na qual eu trataria do soberano bem para então mostrar [...], por razões as mais evidentes e por meio de numerosos exemplos, que o desejo insaciável deve levar e, de fato, tem levado à ruína dos Estados³³.

Seria prematuro, além de difícil, avaliar se nosso “drama interno” (drama do *modo* como tendemos a fazer filosofia – a sanha dos comentários e dos especialismos) é mais causa ou efeito deste “drama interno” que procurei descrever (do *uso* que temos feito da filosofia). Será que usamos mal a filosofia porque ficamos só comentando ou será que é nossa incapacidade de pensar através e além de autores e escolas que nos torna mesquinhos e distraídos (ou segundo dois recentes colóquios semi-acadêmicos, “silenciosos” e “esquecidos”)?³⁴

Talvez seja preciso recorrer a Nietzsche, companheiro de Spinoza na solidão, quando ele indaga, no seu *Crepúsculo dos Ídolos*, se ficamos doentes por nos alimentarmos mal ou nos alimentamos mal por estarmos doentes. Ao sair do causalismo biológico para ancorar toda determinação no princípio diferencial da vontade de potência, Nietzsche afirma que a doença ou saúde é sempre o maior determinante. Encontramos assim um caminho para responder a pergunta sobre nossos “dramas”. Muito provavelmente é nossa incapacidade ou impotência para pensar que nos torna mesquinhos e cegos na nossa prática teórica. É preciso começar por Nietzsche e pela crítica da exegese para chegarmos a Spinoza, o “o príncipe dos filósofos”, com seu princípio político de cooperação e de ultrapassagem do domínio institucional.



³³ SPINOZA, B., *Carta 44*, a Jarig Jelles, 17/02/1671.

³⁴ Refiro-me aos seguintes colóquios de intelectuais e professores brasileiros: O ESQUECIMENTO DA POLÍTICA E O SILÊNCIO DOS INTELECTUAIS.

³² *Ibid.*

BIBLIOGRAFIA BÁSICA:

1. CHAUI, Marilena. **A Nervura do real, imanência e liberdade em Spinoza**. v. I: “Imanência”. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
2. DELEUZE, Gilles. **Espinosa: Filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
3. ESPINOSA, Benedictus de. **Ética, demonstrada à maneira dos geômetras, Tratado Político & Correspondência**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (coleção Os Pensadores)
4. GLEIZER, Marcos André. **Espinosa e a Afetividade Humana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
5. GOLDSCHMIDT, Victor. *La Place de la théorie politique dans la philosophie de Spinoza*, in **Écrits 2: Études de Philosophie Moderne**. Paris: J. Vrin, 1984.
6. HOBBS, T. **Do cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
7. ONETO, Paulo Domenech. “Por que talvez ainda não sejamos nietzscheanos”, in **Ethica**. Revista de Pós-Graduação da UGF (Universidade Gama Filho). Rio de Janeiro: UGF, 2005.
8. _____. **A Filosofia da imanência e a modernidade**. Dissertação de mestrado. Rio: ECO-UFRJ, 1993, não-publicada.
9. _____. **La Vie retrouvée: éléments pour une esthétique de l'immanence**. Tese de doutoramento. Nice: *Université de Nice-Sophia Antipolis*, 2002, não-publicada.
10. SPINOZA, Baruch. **Éthique. Œuvres de Spinoza III**. Traduction de Charles Appuhn. Paris: GF Flammarion, 1965.
11. _____. **Traité Politique suivi de Lettres. Œuvres de Spinoza IV**. Traduction de Charles Appuhn. Paris: GF Flammarion, 1966.
12. TINLAND, F. *Hobbes, Spinoza, Rousseau et la formation de l'idée de démocratie comme mesure de la légitimité du pouvoir politique*, in **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, Paris, P.U.F., n° 2 Avril-Juin 1985.

