

# Espinosa Hoje<sup>1</sup>

Roberto Brandão

Não é surpreendente que a obra de Espinosa pareça distante aos olhos do leitor moderno. O vocabulário antiquado, a obsessão sistemática, a demonstração de teses à maneira dos geômetras — tudo isto faz com que o pensamento contemporâneo, não consiga se reconhecer nas roupagens dessa obra. Qual o interesse em estudar um autor que não deixou seguidores diretos, que poucas marcas deixou na evolução do pensamento ocidental? Contudo, se rejeitamos a idéia de uma história universal e abandonamos a pretensão de traçar uma linha de progresso para o pensamento e a cultura, torna-se possível uma outra relação com o passado. Ao invés de procurar a origem, a verdade esquecida do presente, ou apreciar relíquias do tempo, podemos estabelecer um diálogo, buscar ressonâncias entre idéias que hoje se colocam e outras que o tempo parecia tornar distantes.

Faremos aqui um esforço neste sentido, partindo de questões contemporâneas e procurando ver o que se produz quando as contrapomos ao pensamento de um autor de outra época, Espinosa. Não seria nossa pretensão esgotar o conteúdo de seus textos, dizer a sua verdade, mas simplesmente enriquecer um debate chamando à palavra um mestre, um dos grandes.

## A. Sobre algumas questões atuais

Contemporaneamente tem sido colocada em questão a validade de algumas suposições que tradicionalmente acompanharam a vertente domi-

1 Este artigo foi originalmente apresentado no exame de seleção para o doutorado em filosofia da PUC-RJ em junho de 1987. Posteriormente ele sofreu diversas modificações e foi incorporado em parte à introdução da dissertação de mestrado do autor (*Um Mapa do Múltiplo: Física, Ética e Política na Filosofia de Espinosa*, PUC, Mime., 1990).

nante do nosso pensamento ocidental. Neste questionamento se insere a nossa pesquisa. O ocidente sempre tendeu a pensar o real a partir de uma racionalidade que lhe é externa ou transcendente, a multiplicidade a partir da unidade, a diferença a partir do idêntico e da alteridade. Primado de uma razão que centra nela própria e naquilo que ela produz, em seus conceitos e modelos, tanto o conhecimento das coisas como a formulação e resolução de problemas de todo tipo : foi aspirando a ocupar este lugar que a filosofia pôde, um dia, se pretender capaz de julgar o fundamento dos outros campos do saber e da cultura. Também a ciência clássica coloca o intelecto numa posição de domínio, pois supõe que ele tem acesso às leis deterministas que governam a matéria. O pensamento ético não se distancia deste esquema, dando à razão uma posição central : o homem está fora da natureza, não é passivo como ela e pode, por esta exterioridade, ultrapassar a condição de ser material e propor a si mesmo aquilo que deve fazer. O mesmo se dá ainda no pensamento político, pois este comumente fundamenta seus juízos em algum ideal de sociedade concebido ao nível teórico.

Este tipo de racionalidade tem sido cada vez mais questionado, tanto no plano especulativo como na prática. Na filosofia, contundentes críticas são dirigidas à idéia de que o homem ou a razão se encontram de alguma forma fora do mundo, podendo assim compreendê-lo e julgá-lo de uma posição superior<sup>2</sup>. Do mesmo modo, o pensamento científico contemporâneo abandona, muitas vezes sem estardalhaço, um modelo de pensar a matéria que havia se imposto desde o século XVII. Segundo alguns intérpretes da ciência moderna, ela dispensa a suposição de que a natureza é puramente passiva e obediente a leis exteriores — ela não mais se reduziria a um projeto de supremacia sobre a realidade e sobre o tempo<sup>3</sup>. Trata-se de uma transformação significativa pois, ainda que implicitamente, ela retira o intelecto humano da condição de fiel espelho da natureza, negando que ele se encontre numa posição que simultaneamente é de distância e de domínio. O pressuposto de que a mente é capaz de representar corretamente as coisas, de que os processos mentais têm uma exterioridade privilegiada com relação

- 2 Para Foucault, por exemplo, todo o pensamento da modernidade teria como condição de possibilidade uma dupla concepção a respeito do homem. O homem estaria simultaneamente dentro e fora do mundo : sob um aspecto ele existiria positivamente, podendo ser objeto de estudos empíricos; sob outro, ele seria o fundamento de todo o conhecimento, forneceria a base transcendental para o saber. Assim, o pensamento dos últimos dois séculos seria apenas uma disposição transitória do saber, capaz de resistir somente enquanto as suposições que o sustentam forem tomadas como evidências inquestionáveis. Ver Foucault, M., *As Palavras e as Coisas : uma Arqueologia das Ciências Humanas*, São Paulo, Martins Fontes, 1981, cap. « O Homem e seus Duplos ».
- 3 Ver Prigogine, I. e Stengers, I., *A Nova Aliança*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, s./d., especialmente o primeiro e o último capítulos. Ver também Lyotard, J. F., « La science postmoderne comme recherche des instabilités », em *La condition Postmoderne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

ao seu objeto, não é exclusivo da ciência; em outros campos do saber é a exterioridade da razão que lhe permite elevar-se à condição de juiz<sup>4</sup>.

O paradigma de ciência que vigorou até este século constituiu-se a partir de uma generalização do método da física clássica<sup>5</sup> : universalizou-se a suposição de que para compreender o mundo material seria preciso representá-lo idealmente, reduzindo-o a determinantes simples, inteligíveis e controláveis. Ao negar a força dos determinantes locais e afirmar a possibilidade de remeter todas as causalidades à teoria, a física concebeu um mundo a um só tempo estranho e submisso ao homem; a autodeterminação, tão característica dos seres humanos, não operaria nos fenômenos naturais — como representar de fora algo que fugisse ao controle ? Quando os primeiros cientistas empreenderam a matematização da natureza, escolheram estudar objetos ideais, cujo comportamento podia ser descrito de forma única e determinista : « o pêndulo ideal de oscilação eterna e conservativa, a bala de canhão no vazio, as máquinas simples de movimento perpétuo [...] »<sup>6</sup>. Tudo o que acontece a estes objetos é previsível e manipulável, pois eles são estudados em situações onde a causalidade é determinista e o tempo é reversível. Num mundo imaginado nos moldes de um sistema físico, em que tudo é reduzido a informações a respeito da massa e da velocidade dos corpos, o futuro pode ser determinado a partir de algumas leis simples : supõe-se aí que aquilo que vem « após » o « agora », viria na verdade « antes ». Nenhum espaço para um tempo que seja sinônimo de novidade, nem para a vida entendida como capacidade de auto-organização.

### A crise do determinismo

A própria ciência, ao descobrir alguns processos naturais espontâneos e irreversíveis, revelaria que esta visão de mundo é reducionista : é o caso da lei da condução de calor, que afirma que este se propaga necessariamente. Com a exploração metódica das possibilidades abertas por descobertas deste gênero, foi possível dar estatuto físico a uma série de fenômenos que antes pareciam escapar à ciência ou a ela abrir exceção<sup>7</sup>. Porém, mais do que isso, quando se admite que os processos físicos podem comportar a espontaneidade e even-

4 Ver Rorty, R., *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1988, especialmente pp. 15-16.

5 Ver Prigogine, I. e Stengers, I., *op. cit.* Adoto o termo física clássica inspirando-me nestes autores. Designo com ele não só a física newtoniana mas todos os desenvolvimentos da física moderna que estão de acordo com suas suposições fundamentais. Analogamente, ciência clássica é toda ciência cujo método é inspirado, ainda que remotamente, no paradigma da física clássica.

6 *Idem*, p. 204.

7 « A termodinâmica dos processos irreversíveis descobriu que os fluxos que atravessam certos sistemas físico-químicos e os afastam do equilíbrio podem nutrir o fenômeno de auto-organização espontânea, rupturas de simetria, evoluções no sentido de uma complexidade e diversidade crescentes. [...] É o domínio onde as coisas nascem, morrem ou se transformam numa história singular tecida pelo acaso das flutuações e a necessidade das leis. » *Idem*, p. 207.

tualmente a auto-organização, deixam de fazer sentido algumas distinções que tradicionalmente se mostravam fundamentais para o pensamento : as separações entre natureza e artifício, entre vida e matéria<sup>8</sup>. É esta a posição, por exemplo, de François Jacob, que sustenta ser a especificidade dos fenômenos biológicos apenas uma decorrência do grau de integração e complexidade dos sistemas em questão — o estudo da vida não implicaria em nenhuma ruptura de princípio com relação à física<sup>9</sup>.

A ciência contemporânea, de acordo com a interpretação que seguimos, inverte pelo menos duas perspectivas tradicionais. A primeira delas diz respeito às pretensões do próprio pensamento científico. As aspirações da ciência clássica são abaladas com o abandono da hipótese de que a natureza é puramente inerte : se existem nela processos espontâneos e irreversíveis, é impossível dominar a matéria e o tempo, estender ilimitadamente a previsibilidade e o determinismo. Para a física clássica a incerteza do futuro jamais seria constitutiva do real : ela é apenas função de uma insuficiência de informação que por direito pode ser superada. Já na ciência contemporânea, os modelos que trabalham seja com a idéia de probabilidade, seja com a idéia de acaso constitutivo (como é o caso da física quântica e da genética), recebem um estatuto que lhes seria negado pelo antigo paradigma de ciência. Não é só a concepção de uma razão calculadora e manipulante que está em jogo, mas também a própria imagem do tempo : ao contrário do que pensaria a física clássica, o instante nunca pode ser apreendido plenamente (ou ele não é ainda, ou já não é mais). O instante é excessivo : ele tem um excesso de passado a determinar o presente e ao mesmo tempo um excesso de futuro, pois aquilo que há de vir não está dado de antemão<sup>10</sup>.

A ciência contemporânea também abala uma suposição básica do pensamento ocidental : ao negar a distinção entre vida e matéria, entre natureza e artifício, entre homem e natureza, ela tende a tirar o homem e a razão do lugar privilegiado que lhes era tradicionalmente atribuído. É como se nos fizesse desistir da crença, antes tão cara, de que o fato de pertencer a uma espécie biológica distinta daria ao homem um lugar especial na natureza. É possível contra-argumentar que desde o princípio a ciência foi contrária à idéia de um mundo dividido, onde alguns saberes teriam estatuto privilegiado; esta inversão de perspectivas não seria, portanto, exclusiva da ciência contemporânea. De fato, apesar da posição de filósofos ligados à Revolução Científica, como Descartes (que concebia uma natureza mecanicista, mas insistia em dela separar o homem) e Hobbes (que, através da distinção entre natural e artificial

8 Uma boa referência bibliográfica a respeito das possibilidades abertas pelo noção de auto-organização é : Dumouchel, P. e Dupuy, J. P. (orgs.), *L'Auto-organization : de la physique au politique* (Colloque de Cerisy), Paris, Éditions du Seuil, 1983.

9 Ver Jacob, F., *La logique du vivant : une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970. pp. 320-1.

10 Ver Brandão, R. e Vaz, P., « O Tempo das Máquinas », em *34 Letras*, nº 7, Rio de Janeiro, 34 Literatura, 1990.

garantia a existência de um domínio de fenômenos propriamente humanos), os defensores da ciência clássica sempre tenderam a generalizar seu método para toda a natureza. Mas o resultado era que as manifestações mais propriamente humanas tendiam a ser encaradas de modo reducionista<sup>11</sup>. Isso dava lugar a um dilema : ou se tomava um ponto de vista simpático às pretensões universalistas da ciência, afirmando o determinismo e o reducionismo; ou, caso mais freqüente, restringia-se em maior ou menor grau o alcance do método científico. O problema é que esta segunda posição — que abrangia desde o questionamento da validade da ciência (romantismo, idealismo), até as tentativas de delimitação (kantismo) — implicava em conceder ao homem e à razão uma posição privilegiada : Descartes separava o homem da natureza; Hobbes separava o natural do artificial; Kant separava no homem o empírico do transcendental<sup>12</sup>; todos eles supunham uma razão exterior ao mundo material. Tal dilema deixa de se colocar quando o natural e o empírico cessam de ser sinônimos do determinismo estrito e da inércia. As distinções ontológicas entre homem e natureza, natural e artificial, empírico e transcendental, não têm apenas a validade ameaçada — elas perdem a funcionalidade.

### O fim do universal

Também no campo da reflexão ética e política o papel da racionalidade se vê transformado : fundamentar a ação e os valores numa verdade produzida de forma puramente intelectual se torna um procedimento questionável. Um exemplo disso é o que ocorre no pensamento do direito, onde o jusnaturalismo — isto é, a fundamentação da justiça e do direito através do recurso a uma normatividade originada na reflexão sobre a natureza humana — torna-se uma posição difícil de sustentar.

Mais radicalmente, a crítica se dirige à própria tentativa de fundamentação da prática através de universais. Esta é, por exemplo, uma das facetas da crise do marxismo : há uma recusa generalizada à definição das prioridades para o presente e das propostas de ação, a partir de uma reflexão sobre a história e seu sentido. Mas talvez esta recusa faça parte de um processo mais amplo, de uma resistência à racionalidade técnica e totalizadora, que procura determinar de fora — segundo os critérios da eficiência macroeconômica, ou da razão de

11 Este ponto foi salientado, por exemplo, por Patrick Madigan. Segundo ele, o iluminismo, ou melhor, o pensamento moderno, teria sido marcado por uma oposição entre a razão (entendida de forma determinista e reducionista) e a liberdade, que só podia ser resolvida às custas de grandes malabarismos. Ver Madigan, P., *The Modern Project to Rigor : Descartes to Nietzsche*, University Press of America, 1986.

12 Num certo sentido, o esforço crítico de Kant pode ser entendido como uma busca de limites para a explicação mecanicista do mundo, preservando alguns domínios — a ética, a estética — onde ela não seria aplicável. Contudo, a divisão só é sustentável por que o homem tem um estatuto privilegiado (tanto que a questão crítica por excelência diz respeito àquilo que o homem é) : longe de estar limitado a uma existência puramente empírica, ele é a própria fonte transcendental da empiricidade.

Estado, ou ainda do interesse da maioria — aquilo que os indivíduos devem fazer ou querer. Na filosofia isto corresponde ao abandono de uma antiga aspiração normativa; discute-se se ela não pode fazer outra coisa além de procurar uma verdade pretensamente capaz de resolver os conflitos.

As transformações contemporâneas nos procedimentos de legitimação — tanto da ação política quanto do saber — são estudadas por Lyotard. Segundo ele, a nossa época vive uma crise da legitimação pelas « grandes narrativas » : não é mais viável defender posições práticas simplesmente mostrando que elas têm um papel a cumprir no destino da humanidade ou da nação; deixou de ser evidente que o « bom » e verdadeiro destino da humanidade possa ser definido pela teoria, que o saber tenha potência para julgar, como que de fora, o tempo, a história, o devir<sup>13</sup>. Na verdade se percebe hoje que o juiz é sempre uma parte : não é possível olhar as práticas humanas de um ponto de vista sobre-humano.

É claro, porém, que um tal reordenamento do pensamento não se faz sem dificuldades de ordem teórica e prática, sem levantar questões difíceis e que só serão superadas — se o forem — com grande esforço. No plano prático, não acreditamos que o problema maior diga respeito à organização das ciências, que sempre evoluíram à frente de suas justificativas teóricas. O mesmo não ocorre com a ética e a política, que estão, desde Platão, filiadas a este modelo de pensamento que hoje se vê criticado. De fato, a teoria das idéias de Platão inaugurou um procedimento que se tornaria imensamente difundido : ela cumpre a função de dar ao pensamento uma constante, um padrão que oriente tanto o conhecimento como a avaliação das práticas, permitindo assim a superação da *doxa*<sup>14</sup>. Tendo acesso àquilo que é verdadeiramente real, ao mundo eterno das idéias, o filósofo ocupa um ponto de vista superior, sabe qual a verdadeira natureza e o real valor daquilo que o cerca — por ter a verdade ele sabe o que é o justo e o que deve ser feito. O filósofo é, numa imagem cara a Platão, como o bom capitão que sabe onde está o porto sem vê-lo e é capaz de conduzir seu navio, mesmo em meio à tempestade. Mas é claro que o preço da segurança é alto : para que o mundo se tornasse inteligível, Platão precisou hierarquizá-lo e dividi-lo em dois — há o mundo sensível e o mundo das idéias. Poucos pensadores posteriores procederam a uma divisão tão radical; mesmo assim, a busca de um padrão universal capaz de servir como fundamento dos juízos éticos e políticos sempre apontou na direção de um inteligível com um estatuto mais elevado que o sensível.

A questão que se coloca hoje para o pensamento diz respeito à viabilidade de conceber a ética e a política em outros termos. Será que o descrédito nos ideais condena ao relativismo paralisante ou à brutalidade ? Tratam-se de temores compreensíveis. Para o ocidente, o universal normalmente foi tido como um

13 Ver Lyotard, J. F., *op. cit.*

14 Ver Cherniss, H. F., « A Economia Filosófica da Teoria das Idéias », em *O que nos faz pensar*, nº 2, Rio de Janeiro, PUC, 1990.

guia e a razão como uma luz. Se a verdade universal e inteligível é negada até enquanto promessa, se a perspectiva superior e estável é objeto de desconfiança, talvez seja inevitável uma certa perplexidade. Como se orientar num labirinto sem centro, sem entrada, sem saída ?; para onde navegar se tanto a viagem como o mar são infinitos ? Não podendo a razão superar a divergência de opiniões, será que estamos condenados ao imobilismo pela suspensão do juízo ? Ou será que o conflito de opiniões e valores leva necessariamente a uma violência desenfreada ? Será que o nosso destino é o estado de natureza hobbesiano, a luta de todos contra todos, ou então o seu sucedâneo, uma sociedade onde somos obrigados a aceitar a arbitrariedade por medo de perecer ?

Podemos adotar um outro ponto de vista. O temor da paralisia e do conflito talvez seja resquício de uma antiga forma de pensar, que adotava suposições que hoje se vêem ameaçadas. A idéia de que a razão serve de guia supõe uma mente externa à realidade e capaz de espelhá-la fielmente. Se é declarado que esta suposição é ilusória pode haver a sensação de perda. Mas pode-se pensar também que a ilusão era constitutiva de um certo tipo de comportamento que não é o verdadeiro ou o melhor, mas apenas um entre outros — e talvez isto sirva de ponto de partida para novas formas de agir e pensar.

Diversos filósofos, sensíveis às novas questões que nosso tempo coloca, têm procurado pensar como primordial justamente aquilo que o ocidente tentava submeter à teoria, à razão : o local, a multiplicidade, o acontecimento, a diferença. O propósito polêmico é evidente, pois, priorizados estes conceitos, fica destruída a base que permitia à razão se investir da autoridade para centrar nela mesma o mundo e seus problemas : como proceder a esta unificação se nem Deus nem o sujeito transcendental podem ser chamados a garanti-la ? Porém, tal mudança conceitual também tem um aspecto positivo. Se ela implica em descartar toda uma forma de pensar, de fundamentar o conhecimento e as ações, não é para tornar impossível pensar, conhecer e agir, mas para dar espaço a uma nova imagem destas atividades, como também para novas práticas. Neste sentido, a avaliação de que ocorre um retorno do irracionalismo não poderia estar mais equivocada : ela parte do suposto que de direito só existe uma modalidade de razão ou pensamento, e com base nisso conclui que tudo o que a ela se opõe só pode ser concebido como um esforço de negação.

## B. Uma imagem de Espinosa<sup>15</sup>

A imagem de Espinosa na história da filosofia parece desautorizar a pretensão de utilizá-lo para nos situarmos frente às questões que colocamos acima. Durante muito tempo se procurou enquadrar Espinosa dentro das

15 Para toda a parte relativa a Espinosa baseio-me em minha tese de mestrado : Brandão, R., *op. cit.*

vertentes de pensamento de que tentamos desde o início afastá-lo : ele seria o ultra-racionalista, um crente ingênuo nos poderes da razão, um pensador da substância, de Deus, da ordem.

Tais interpretações não deixam de ter um fundamento. Se remetermos Espinosa às suas fontes, veremos que — com a possível exceção da influência exercida pelo pensamento judaico medieval — elas são as mesmas do pensamento moderno dominante : Descartes, Hobbes, o humanismo renascentista, um questionamento da escolástica. Não bastasse isto, toda a roupagem da obra de Espinosa é de um extremo tradicionalismo — ninguém mais avesso que ele a cunhar novos conceitos a utilizar termos novos para idéias diferentes. Porém, a leitura de seus escritos é, para o leitor atento, estonteante desde a primeira página. Quantas surpresas nos proporcionam suas definições ! Se por um lado Espinosa nunca emprega termos estranhos à tradição, por outro ele os define de uma forma que os torna quase irreconhecíveis. Talvez fosse uma estratégia de quem sempre foi perseguido e obrigado a se recolher para não perecer : tentar despistar, confundir-se com aqueles de quem na verdade se encontrava distante, tentar não chamar demasiada atenção para aquilo que em seu pensamento poderia parecer perigoso.

Se esta foi sua intenção, impossível fracasso maior : seus contemporâneos cedo perceberam o disfarce, talvez cientes da história pessoal do autor (excomungado em sua comunidade, perseguido, ameaçado, alvo de atentado) ou então desconcertados pelas teses do *Tratado Teológico Político* — a única obra que Espinosa publicou em vida recebeu duros ataques, foi considerada herética e acabou proibida. O autor que se refere a Deus desde a primeira página de sua principal obra foi tido na época como ateu. Pouco importava que sustentasse algumas das teses mais caras à tradição, por exemplo : « o conhecimento de Deus é o maior bem para a mente (*summum mentis bonum*) e sua maior virtude é conhecer Deus » (*Ética*, parte IV, prop. 28<sup>16</sup>). A proposição é fraseada da forma mais convencional possível, mas o contexto onde ela se insere e o sentido que ela assume deviam provocar nos primeiros leitores da *Ética* um grande estranhamento : a suprema virtude é sucessivamente definida — sem que cada nova definição negue a precedente — como a preservação da existência biológica, o esforço de cada um por fazer o que lhe é útil, o esforço por conhecer, e, finalmente, por conhecer Deus. De resto, outras de suas conhecidas conclusões eram quase diretamente heréticas ou subversivas : Deus não é antropomórfico, não há qualquer fundamento real para as idéias de autoridade, de bem transcendente (o bem sempre é relativo a um ponto de vista ou a um indivíduo), de justiça, de virtude, de livre arbítrio.

Se em sua época Espinosa foi hostilizado e recusado por qualquer pensador



que se pretendesse sério, com o passar do tempo acabou entrando para a galeria dos filósofos e formou-se dele a imagem que até hoje nos chega. Seu nome deixou de portar os estigmas da radicalidade e da heresia, e sua obra especulativa — que de início passara quase incógnita, ofuscada pelo polêmico livro sobre a Escritura — foi estudada com alguma seriedade. Seu rigor foi objeto de uma admiração tão intensa quanto intensa foi a crítica à pretensão de tudo conhecer a partir apenas da razão. Formou-se então a segunda imagem de Espinosa, aquela que até bem pouco nos acompanhava e que, também ela, dispõe de um certo fundamento : é o Espinosa racionalista, o grande geômetra das idéias, o pensador da substância.

Espinosa se viu então plenamente integrado à tradição do pensamento ocidental onde passou a ocupar um lugar de importância na filosofia do século XVII. Se ele permaneceu de certa forma um autor marginal, foi apenas por sua obra ser considerada secundária com relação a dos outros grandes nomes do século. Os comentadores sempre insistiram em aproximá-lo de Descartes, tendendo a destacar os pontos em que os dois autores convergem e deixando transparecer a eminência do autor francês e sua maior importância para o desenrolar da história das idéias : enquanto Descartes sempre foi associado à Revolução Científica, Espinosa teve sua imagem ligada a uma tentativa — sem seguidores próximos —, de fundamentar a ética e a ciência dentro das mesmas bases, de conceber uma física onde a matéria é produtiva e capaz de se auto-organizar. A história da filosofia também teve o cuidado de marcar as proximidades entre o pensamento político de Hobbes e o de Espinosa, em geral para acentuar as semelhanças formais e mostrar que muitas das idéias sustentadas por Espinosa deviam sua paternidade ao autor do *Leviatã*. Não que os comentadores estivessem a inventar : é fato que, da mesma forma como Espinosa tomou para si muitos conceitos do cartesianismo, ele se inspirou nas formulações de Hobbes, chegando a manter boa parte da estrutura do pensamento político do autor inglês em suas próprias obras sobre o assunto.

O que frequentemente não é dito nos estudos que se detêm nas identidades formais entre estes autores é que Espinosa mantém conceitos e raciocínios formulados anteriormente, mas define-os de modo tão peculiar, insere-os num contexto teórico tão fundamentalmente diferente, que acaba por fazer aquilo de que se apropria produzir conclusões com um sentido oposto, ou pelo menos diverso do original. Exemplifiquemos. Espinosa se afasta de Descartes em pontos absolutamente essenciais : ele não supõe que a matéria seja inerte (o que o desvincula do projeto de uma ciência que pretende dominar a natureza), nem funda o conhecimento na autonomia de um sujeito psicológico, negando assim qualquer exterioridade da razão com relação ao mundo. As diferenças entre Espinosa e Hobbes não são menos fundamentais. Ao contrário de Hobbes, Espinosa não vê qualquer distinção entre seres naturais e artificiais, retirando, portanto, o privilégio

do homem como produtor de artifícios, e negando a artificialidade do Contrato.

De todo modo, por ser considerado um autor menor em muito do que seu pensamento tem de mais vibrante, Espinosa passou a ser admirado apenas pelo que se reconhecia como sendo exclusivo de sua obra. Despertavam atenção, por um lado sua obstinação pela sistematização de idéias e, por outro, seu famoso « panteísmo » expresso na tese fundamental de que só existe uma substância, Deus, da qual todos os seres são partes, modificações. O problema não estava em dar relevo a estas teses (Espinosa de fato tinha alta estima pela axiomática e realmente é um autor que concede um lugar privilegiado ao conceito de substância), mas em fazer com que seu brilho obscurecesse os desdobramentos de seu pensamento, tirando assim muito de sua força e impedindo que transparecessem algumas das mais importantes implicações de suas posições.

### C. A multiplicidade

Tomemos o conceito de substância. A história da filosofia, ao acentuar a tese de que existe apenas uma substância que tudo compreende, muitas vezes não deu o devido destaque, ou mesmo não percebeu, que Espinosa definia a substância de uma forma que o afastava desde o início de toda uma tradição do pensamento ocidental. Isto é algo que pode não ficar claro numa leitura rápida : se Espinosa remete tudo à substância, não estaria ele procurando reduzir toda a realidade a um conceito inteligível, e não é este um procedimento absolutamente corriqueiro na filosofia tradicional ?; afinal não é Espinosa quem sustenta inexistirem limites para a razão, para a sua potência de tudo conhecer ?

O que é quase paradoxal na ontologia de Espinosa é que ela permite pensar simultaneamente a substância que tudo engloba e as modificações desta substância, aquilo que é individual, local, diferente, único. Ao contrário do que pode parecer, ela não reduz nem subordina as realidades individuais a uma instância externa que explique sua existência e dite as leis de seu comportamento — não há um Deus antropomórfico. Ao contrário, ao remeter tudo à substância, Espinosa acaba por dessubstanciar as coisas, modificando a relação que o intelecto pode ter com elas.

Aceitemos, como propõe Espinosa, que a *substância* é em si e se concebe por si, que um *modo* é em outro e se concebe por outro (É., I, defs. 3 e 5), que tudo que é, ou é em si, ou é em outro (É., I, ax. 1), e que só existe uma substância, Deus (É., I, 14). Só existindo uma substância, qualquer coisa individual é necessariamente um modo; não é em si, mas em outro. Para compreender o que isto significa é preciso saber primeiro o que Espinosa quer dizer com *ser em outro*. Num primeiro sentido todo modo é uma modificação da substância,

de Deus, sendo por ela produzido (É., I, 16, prop. e cors.). Num segundo sentido, porém, todo modo é produzido por outros modos, toda coisa finita é engendrada por outras coisas finitas (É., I, 28). As duas teses não são contraditórias : um modo finito nunca deixa de ser uma expressão da produtividade de Deus, mas não o é diretamente e sim através de outros modos, das demais modificações da substância.

Assim, uma das características mais marcantes de sua teoria dos modos, é pensar a constituição da realidade através de um dinamismo que é interno à natureza das coisas individuais e que não obedece nem está subordinado a um conceito transcendente — o modo é em si produtivo e esta produtividade não se deduz diretamente da substância. Na natureza a regra é a espontaneidade : tudo o que existe (pelo menos todos os seres complexos) é dotado de uma certa potência de agir, de uma capacidade tanto para perseverar em seu ser, quanto para produzir organizações mais complexas.

Será que Espinosa realiza, ao pensar um mundo dessubstanciado, aquilo que Aristóteles negava de forma tão veemente, uma ontologia do acidente ? De certo modo sim, já que a definição aristotélica de acidente é extremamente próxima da definição de modo. E no entanto Espinosa recusa o termo acidente, por este trazer implícita a noção de indeterminismo.

## D. Necessidade

Mas, descartando o indeterminismo, Espinosa não estaria recolocando a razão na posição de domínio que é tão cara ao pensamento moderno ? Não pensaria ele o mesmo tempo reversível e previsível da física clássica, que de fato implica em descartar a idéia de tempo ? Esta objeção não deixaria de ter alguma pertinência. Para Espinosa, afirmar o indeterminismo ou probabilismo é o mesmo que reconhecer a própria ignorância, pois na verdade tudo é necessário; um intelecto infinito, que conhecesse a produtividade de todas as infinitas coisas da natureza seria realmente capaz de prever o futuro.

Entretanto a hipótese de uma necessidade sem concessões desempenha uma função singular no sistema de Espinosa. Primeiramente, embora ele admita um determinismo de explicação, jamais afirmaria ser possível efetivar um conhecimento deste tipo — ele sequer autorizaria a esperança de que algum dia fosse possível obtê-lo.

Pensemos na física espinosista. Segundo ela, tudo o que existe materialmente se encontra individuado; cada corpo ou indivíduo é composto por outros corpos que mantêm entre si uma relação constante (É., II, def. após 13). Mas será possível conhecer de forma determinista tudo o que acontece a um corpo ? De direito sim — porém apenas para um intelecto infinito. O intelecto humano não teria como determinar tudo o que ocorre a um corpo razoavelmente complexo : para entender uma modificação de um de tais corpos seria preciso

conhecer uma infinidade de causas — no limite, a totalidade da natureza<sup>17</sup> (É., I, 28). A afirmação de uma férrea necessidade não autoriza em Espinosa qualquer pretensão de domínio do tempo. Mais precisamente, a previsibilidade total só é concebível para sistemas formados por corpos simplíssimos (do tipo que é tratado pela física cartesiana), mas não para os que compreendem corpos complexos, isto é, corpos como aqueles com que normalmente nos deparamos. Da mesma forma, a hipótese de uma matéria passiva e obediente — mesmo podendo ser uma aproximação viável para o estudo daqueles hipotéticos corpúsculos — é essencialmente errônea, não sendo capaz de mostrar como se constitui o complexo.

Mas talvez os usos mais interessantes da idéia de necessidade na filosofia de Espinosa sejam negativos. Longe de fundar a pretensão de domínio do intelecto sobre o mundo, a afirmação de que a mesma necessidade atua em toda a natureza desautoriza alguns procedimentos tradicionalmente caros à filosofia. Em primeiro lugar, se aceitamos esta tese não é possível pensarmos que a autodeterminação dê ao homem uma posição privilegiada : se por autodeterminação quisermos dizer produtividade, capacidade de produzir « artifícios », o homem só se distingue dos outros seres por ser capaz de produzir coisas que a maioria destes não conseguiria, e vice-versa; se este termo for sinônimo de livre arbítrio, de uma capacidade de se subtrair à causalidade que opera no restante da natureza, estaremos colocando uma falsa questão, ou disfarçando nossa ignorância com belas palavras. Portanto, nenhum artificialismo possível, nem qualquer separação entre o homem e a natureza.

Em segundo lugar, a idéia de que tudo se produz segundo uma férrea necessidade desautoriza qualquer pretensão humana de formular juízos de valor absolutos. Se todas as coisas são necessariamente da forma que são, não há sentido em julgá-las imperfeitas, em pretender avaliá-las de algum ponto de vista superior, ou em achar que há um fundamento transcendente para o dever-ser, o bem, a justiça, a verdade, etc. Ao contrário, do ponto de vista de Deus todas as coisas são perfeitas<sup>18</sup> (É., I, 33, esc. 2) e não poderiam ser de

17 Esta proposição é válida em dois sentidos. Em primeiro lugar, para ser capaz de prever a natureza precisa de uma causa externa atuando sobre um corpo, seria preciso percorrer toda a infinita cadeia de causas que determinaram esta causa. Em segundo lugar, a composição do corpo afetado também implica numa infinidade de causalidades e relações que na prática seria impossível dominar : as modificações de um corpo não são produzidas diretamente como reação à incidência de uma causa externa, mas somente através de um determinismo local, pela propagação das modificações ao nível das partes; ora, como um corpo complexo é composto de um grande número de corpos, também eles muito compostos, seria preciso, para poder prever o resultado, conhecer a natureza de todos estes infidáveis componentes e das infinitas causas que determinaram o estado de cada um deles.

18 Espinosa utiliza o termo perfeição, mas define-o de forma a excluir a possibilidade de seu oposto, a imperfeição : « Por realidade e perfeição entendo a mesma coisa » (É., II, def. 6); nada que existe é imperfeito em si.

outra forma. Espinosa descarta como imaginativas as idéias normalmente utilizadas para construir uma ética. E não é apenas o dever-ser o atingido ! Ele recusa com veemência toda teoria que se utilize de universais e de abstrações obtidas com base nas características sensíveis das coisas.

Mais radicalmente ainda, ele desfaz a relação entre verdade e ética, retirando o fundamento que permitia à razão julgar as práticas e dizer o que deve ser. O modelo de uma razão normativa supõe que, existindo uma alternativa em que várias partes pretendam estar com a verdade, a razão é capaz de julgar positivamente quem está errado e quem está certo, e que, sendo capaz de revelar esta verdade, ela exerce alguma espécie de poder sobre o falso. Para Espinosa a razão não é um juiz, não ocupa uma posição de exterioridade que lhe permita avaliar de forma neutra as pretensões dos saberes. Não que ela seja inerte, que se abstenha de se manifestar sobre o que quer que seja — ao contrário, a razão afirma tudo o que deduz e nega o que é contrário às suas posições. O problema é que a imaginação faz o mesmo, o que pode levar a um conflito. Não há, porém, privilégio algum para a razão, pois tanto as idéias racionais como as imaginativas são produzidas por cadeias causais que são portadoras da mesma necessidade (boa parte da *Ética* é dedicada à dedução do funcionamento da imaginação).

Se a razão aponta numa direção e a imaginação em outra, temos uma diferença que simplesmente não pode ser resolvida pelo estudo do conteúdo destas idéias. Ao contrário, a verdade, segundo Espinosa, não pode ser critério de decisão; ela não tem o poder de destruir o falso. Mesmo porque o falso não tem positividade alguma. Quando atribuímos falsidade a uma idéia, observamos apenas o que ela não tem, notamos que lhe falta algo. Assim, nenhuma idéia é falsa em si, mas apenas em comparação com uma outra; a falsidade é sempre atribuída de fora, em nada modificando a idéia que é julgada assim. A percepção de nossa sensibilidade que nos diz que o sol está a 400 metros de distância não é intrinsecamente falsa, só podendo ser concebida como tal se adotarmos um ponto de vista diferente, por exemplo o da astronomia; porém, mesmo conhecendo a distância que separa a Terra do Sol, este ainda será percebido da mesma maneira.

Portanto, o modelo da razão normativa está fundado numa série de ficções : que a razão é um juiz, que é possível conceber um juiz neutro, que algo pode ser intrinsecamente falso, e que a verdade racional tem em si o poder de destruir a falsidade. Mas se não há fundamento teórico para os juízos normativos, de onde quem julga tira a sua autoridade ? O que explica a obediência ?

A autoridade e a obediência se originam na dinâmica do imaginário e do desejo. As idéias e imagens raramente são desprovidas de conteúdo afetivo. Assim, se for difundida a crença na capacidade do magistrado ou do filósofo decidirem acerca da verdade, eles inspirarão respeito e admiração e poderão impor sua vontade com mais facilidade — a crença na verdade positiva pode

ser instrumento de poder. Da mesma forma, o poder que a ciência tem de corroer o mito só existe onde todos aceitam e dão valor ao tipo de verdade de que ela se faz portadora.

Isso talvez explique um pouco da revolta dos contemporâneos de Espinosa. Eles o reprovavam por haver concebido um mundo onde não há lugar para um Deus antropomórfico e legislador, fonte do bem, da verdade, da ciência, do direito, da justiça. Mas se o Deus de Espinosa — a substância — não ocupava o lugar que antes lhe era destinado e que ainda em Descartes de certo modo lhe cabia, ele tampouco era substituído pelo homem ou pela razão humana. Espinosa não faz uma inversão *à la* Copérnico, não muda a perspectiva para preservar o essencial de uma visão centrada do mundo; ele constrói uma filosofia da imanência, concebe uma natureza onde todas as coisas se encontram no mesmo nível de realidade, onde é impossível um ponto de vista superior que permita julgar a verdade de todas as coisas.

Reencontramos em Espinosa muitas das questões atuais mapeadas mais acima : ele concebe uma ciência que não se reduz a um projeto de domínio da matéria; constrói uma « antropologia » onde o homem não se encontra fora da natureza; recusa a oposição entre natureza e artifício e; nega a legitimidade de uma ética fundada na verdade, nos universais, isto é, nos produtos de uma razão que se pretende capaz de atingir um ponto de vista superior e seguro. Dizíamos que quando nos vemos num mundo como este, uma série de problemas são despertados, já que aquilo que chamamos de « racionalidade ocidental » não consegue nele se orientar. Trata-se de um mundo sem centro, sem um ponto de vista privilegiado. Será um universo irracional e anárquico, onde o pensamento nada pode ? Se a condição de possibilidade do pensamento fosse ocupar uma posição central, seríamos obrigados a admitir que sim. Porém, talvez esta seja apenas uma perspectiva possível, que só é sustentável enquanto não é reconhecida como tal, ou seja, enquanto a confundimos com o próprio pensamento e não procuramos pensar diferentemente.

A este respeito Espinosa é otimista, ele crê que a experiência de um mundo sem desníveis possa ser enfrentada positivamente, muito embora reconheça a dificuldade da tarefa. Espinosa foge do ceticismo negando os termos da pergunta que lhe dá origem, negando que a razão seja essencialmente um espelho cuja tarefa seria dizer a verdade do mundo.

## E. Razão

A definição espinosista de razão é tão fértil quanto à primeira vista é enigmática : a razão « é a mente afetada de idéias adequadas » (É., II, 40, esc. 2). A primeira dúvida diz respeito à natureza da mente. Apesar de adotar a tradicional tese de que o homem é composto de mente e corpo (É., II, 13, cor.), Espinosa concebe estes termos de forma a evitar qualquer dualismo : uma de

suas teses mais célebres estabelece um paralelismo entre corpo e mente que nega qualquer exterioridade ou ação recíproca : tudo o que acontece na mente, acontece também no corpo, e vice-versa. O que pensa a mente ? Será que sua vocação está em representar a realidade ? Não, « [...] o objeto da idéia que constitui a mente humana é o corpo [...], e nada mais » (É., II, 13). Em primeiro lugar, portanto, a mente pensa o corpo. Tal qual o corpo, ela é composta (É., II, 15), podendo ter idéias daquilo que ocorre ao seu objeto. Como a definição de razão parece indicar, estas idéias podem ser de vários tipos; notadamente, elas podem ou não serem adequadas. Mas adequadas com relação ao que, à representação ? Novamente é preciso responder negativamente. Espinosa não deixa dúvidas a este respeito :

Por idéia adequada entendo uma idéia que tem, enquanto a consideramos em si e sem relação ao objeto, todas as propriedades ou denominações intrínsecas da idéia verdadeira.

*Explicação* : Digo intrínsecas para excluir o que é extrínseco, isto é, a concordância da idéia e de seu ideado.<sup>19</sup>

Não seria aqui o lugar de nos estendermos a respeito da concepção espinosista do conhecimento. Cabe apenas frisar que nem a razão, nem as idéias com que ela opera se definem primariamente pela representação correta de uma realidade exterior — Espinosa alerta aos que julgam que as idéias são como quadros mudos, que eles serão incapazes de compreendê-lo (É., II, 49, esc). A adequação e a razão dizem sempre respeito ao próprio indivíduo : diz-se que ele tem uma idéia adequada quando estão em sua mente todas as idéias das quais ela se segue.

Se a razão se define pela coerência interna das idéias, será o homem um estranho no mundo que o cerca, absolutamente incapaz de ter acesso a qualquer coisa fora de si mesmo ? Não é bem assim. Este mal entendido só pode se originar se concebermos o indivíduo como um sujeito psicológico, ou como uma substância realmente diferente das coisas que lhe são exteriores. Num mundo dessubstanciado como o de Espinosa, não há sentido em supor uma interioridade isolada do fora. Como todo modo, um homem não é em si, mas em outro, o que neste caso quer dizer que ele só pode existir estando em relação com aquilo que lhe é externo (É., II, post. 4 antes de 14), sendo atravessado pelo outro. As idéias que ele tem se originam nestas relações e remetem, pelo menos de forma implícita, a algo que está fora do indivíduo.

As idéias que se formam na mente trazem sempre a marca da mistura ou da relação, envolvem a natureza do corpo e também daquilo que o afeta. Em condições normais, estas idéias não são adequadas; são como conclusões sem premissas, pois resultam de encontros do indivíduo com outros e não apenas de idéias existentes em sua mente — em princípio, o homem não é racional.

Isto não quer dizer, porém, que não possa se formar uma idéia adequada sequer : é perfeitamente concebível que alguma das relações que caracterizam um indivíduo seja atualizada em suas experiências e acabe por dar origem a uma idéia que a expresse. No caso do homem, cuja sobrevivência depende de relações com outros indivíduos, é mesmo altamente provável que isso aconteça. A necessidade de alimentação, por exemplo, é uma das propriedades de sua natureza que está implícita em muitas das idéias que se formam com a experiência, e que pode, por isso, vir à consciência (sabemos que precisamos nos alimentar). Mais do que isso, a experiência nos ensina que algumas coisas servem de alimento e outras não. Portanto, as idéias adequadas, ou pelo menos as primeiras e mais simples dentre elas, dizem respeito às propriedades de nosso corpo e às relações que temos com aquilo que nos afeta.

### Razão e ética

Vemos que a razão tem um sentido imediatamente prático. Ela traça um mapa de nossas relações com outros indivíduos, assinalando os pontos de composição, de atrito e de convergência<sup>20</sup>; as idéias adequadas podem dizer respeito àquilo que decompõe nossas relações características e do que as favorece. É assim que Espinosa consegue dar um sentido ao conhecimento do bem e do mal que afasta toda transcendência :

Por bem entenderei aquilo que sabemos com certeza ser útil para nós. E por mal, o que sabemos com certeza nos impedir de possuir um bem.<sup>21</sup>

Observemos que a certeza não se define nesta passagem por uma capacidade de julgar positivamente o valor de verdade daquilo que conhecemos, mas pela ausência de outra idéia que negue o que este conhecimento afirma — a certeza se opõe aqui à dúvida e não à falsidade. O conhecimento do bem e do mal — isto é, o conhecimento do que nos proporciona alegria ou tristeza, do que aumenta ou diminui nossa potência de agir<sup>22</sup> — pode ser adequado ou não. Mas se há como chegarmos a conhecer de alguma maneira o que nos ajuda ou prejudica, se podemos traçar um mapa do que nos cerca, demarcando o que é benéfico, o que é perigoso e os possíveis caminhos que levam a ambos, então a razão talvez possa fornecer alguma orientação. Observe-se mais uma vez que ela não nos orienta por representar fielmente o exterior, mas por fazer com que o

20 Deleuze e Guattari diferenciam um mapa (*carte*) de uma cópia (*calque*). A cópia tem como objetivo representar fielmente uma realidade existente; um mapa não deixa de ter relação com o fora, mas é construído segundo os critérios e perspectivas daquele que o elabora, pois assinala aquilo que sua sensibilidade torna interessante. Ver Deleuze, G. e Guattari, F., « Rhizome », em *Mille Plateaux : capitalisme e schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

21 *É.*, IV, defs. 1 e 2.

22 Em *É.*, IV, 19, dem., Espinosa associa o bem à alegria e o mal à tristeza. A alegria e a tristeza, por seu turno, são a consciência de um aumento ou diminuição de nossa potência individual.



reconheçamos segundo uma perspectiva que é realmente a nossa. Normalmente, porém, o estoque de idéias adequadas tende a ser tão restrito que é impossível ter alguma estabilidade na opinião acerca do bem e mais difícil ainda mapear o caminho que leva até ele. As indicações que conseguimos obter são tão vagas e frágeis que quase não influenciam o querer.

Isto remete a outro ponto distintivo do pensamento de Espinosa. A razão — ou o pouco de idéias adequadas que temos — está inserida na economia do desejo. Ela jamais poderia governá-lo de fora, ditar o que ele deve ser, reivindicar primazia sobre o imaginário. Tampouco a potência que ela tem para influir no desejo viria da posse da verdade, ou de uma pretensa capacidade de denunciar a falsidade por detrás da imaginação; ao contrário, Espinosa demonstra que « nada do que há de positivo numa idéia falsa é suprimido pela presença do verdadeiro enquanto verdadeiro » (É., IV, 1). O papel das idéias adequadas no jogo dos desejos não tem relação com seu conteúdo cognitivo. É apenas na medida em que elas concernem o que nos parece bom ou mau, ao que nos alegra ou entristece, é que influenciam nosso modo de agir.

Para Espinosa, o desejo sempre está relacionado com valores individuais : todos fazem o que julgam ser bom e evitam o que julgam ser mau (É., IV, 29). Porém, o que é bom ou mau é definido em função dos afetos de cada um : os valores dependem do jogo do imaginário — da educação, da cultura, da opinião comum —, mas também são influenciados pelos afetos originados em idéias adequadas.

A razão tem o seu bem, definido a partir de critérios próprios — é bom para nós o que sabemos com certeza nos ser útil. Assim, ela pode agir sobre o desejo de duas formas : se o cartógrafo for hábil e instrumentado, saberá como se fortalecer, como aumentar sua potência, ou ao menos encontrará meios para evitar que ela diminua; por outro lado, a razão tem um tipo de desejo que lhe é próprio, o desejo de conhecer.<sup>23</sup>

A ética de Espinosa não está fundada na verdade mas na potência. Em primeiro lugar, a razão só pode dominar a economia desejante se for, enquanto afeto, potente o suficiente curvar as paixões — e isto é algo que não pode ser garantido de antemão. (Ao contrário, só pode haver liberdade se as condições não forem de todo adversas — como concebê-la numa sociedade intolerante ?) Em segundo lugar, o valor ético das idéias adequadas vem de sua capacidade em levar o homem a atualizar níveis de potência superiores. Os desejos que nelas se originam levam-no a compor relações com o fora e evitar decomposições, produzem alegria e afastam ou permitem superar a tristeza. Aquele que

23 É fácil mostrar por que. Uma coisa é útil para alguém se ela é compatível e favorável com sua natureza. Como uma idéia adequada deriva totalmente da natureza daquele que a tem, todas as idéias e todos os desejos que derivarem de tais idéias também o serão. Portanto, os desejos oriundos da razão nos levam a um bem, e podemos saber com certeza que estaremos a caminho de nosso bem se nos esforçarmos por termos idéias adequadas.

é forte e ativo tem tudo para se fortalecer ainda mais. A razão não se limita, portanto, a traçar o mapa que permite uma relação positiva com o meio; ela também proporciona um domínio de si e das paixões : repele toda sorte de ficções que nos enganam a respeito de nosso bem e nos aprisionam, procura levar-nos ao aumento do conhecimento e, finalmente, ao sumo bem — o conhecimento de Deus.

Para Espinosa a razão tem uma forma própria de encarar a vida e o devir. Ao invés de procurar dominar o tempo ou julgar o destino, o homem livre o ama incondicionalmente, ama Deus, a necessidade que faz todas as coisas : « quem ama Deus não pode fazer esforço algum para que Deus o ame em retorno » (É., V, 19); nada mais contrário à razão do que, desejar que as coisas não sejam o que são ou julgar que o sofrimento precise de justificativa. Contudo, este *amor fati* não funda uma ética da resignação, não é uma simples aceitação do sofrimento. Longe de se deter na constatação da impotência humana, Espinosa identifica a beatitude a uma potência livre e ativa : é livre quem consegue construir um mundo em que é capaz de se expressar de modo pleno.

### O jogo das paixões

Sabemos, porém, que Espinosa considera a razão como algo excepcional, que para ele a liberdade é rara e muito difícil de atingir. Mas se o homem via de regra entregue ao jogo das paixões, o que evitaria o caos tão temido por Hobbes ?

Na verdade, este problema não se coloca. Espinosa não supõe que na ausência de uma autoridade artificial e superior, os interesses individuais acabem necessariamente por a levar à guerra. O desejo, mesmo o desejo passional, sempre é constitutivo. Não se trata de um privilégio do homem, mas de uma propriedade que Espinosa atribui a todas as coisas e que é compatível com os princípios de sua física : todo indivíduo complexo — o homem e a sociedade são dois exemplos — é constituído a partir da dinâmica das partes que o compõem, o que dispensa o recurso a uma unidade exterior (o sujeito, a vontade geral), capaz de explicar sua existência, sua estabilidade e suas propriedades. Claro que as práticas humanas tanto podem compor como decompor relações existentes — elas produzem associações mas também as destroem. Nada indica, porém, que a decomposição deva ter algum privilégio; ao contrário, todos fazem o que julgam ser bom, produzir alegria, ou compor relações com outros indivíduos. Mesmo que os homens se enganem a respeito do que lhes é útil com frequência, suas paixões não tardam a instruí-los a respeito do engano, ainda que isto dê origem a novas crenças. Não é preciso supor nem o artificialismo, nem uma razão antecipadora para pensar a existência e as propriedades da sociedade.

Uma outra questão pode ser levantada. É certo que Espinosa não poderia

colocar a razão como princípio fundador da sociabilidade e da convivência política. Mas será que ela não é a finalidade deste processo ? Será que a *ciência política* espinosista não usaria o jogo cego das paixões para mostrar que, ao menos em certas condições, a liberdade deve surgir necessariamente ?

Pelo menos para o *Tratado Político*, a resposta é negativa. É bem verdade que a política pode parecer instrumental vista do ponto de vista da *Ética*, já que Espinosa sustentara aí que só pode haver liberdade em condições políticas favoráveis. O *Tratado Político*, contudo, não adota tal perspectiva, não projeta os desejos e interesses do sábio no estudo do funcionamento da sociedade. Um regime ou uma situação podem ser considerados melhores de um ponto de vista imanente, isto é, do ponto de vista da coletividade.