

EXAME DO MÉTODO RACIONALISTA NA FILOSOFIA POLÍTICA DE ESPINOSA

Sérgio Luís Persch
Departamento de Filosofia
UNICENTRO, Guarapuava - PR

Resumo: Espinosa, em seu *Tratado Político*, aborda racionalmente as questões relacionadas aos assuntos públicos, que ocupam teóricos e políticos. Ele começa descrevendo o modo como os teóricos concebem a política e como os políticos a praticam. Em seguida, apresenta o seu próprio método racional, visando à inteligência da experiência e dos afetos naturais dos homens.

Palavras-chave: Espinosa; *Tratado Político*; teoria; prática

Abstract: Espinosa, in his *Political Treaty* rationally presents the matters related to public subjects that occupy theoreticians and politicians. First, he describes the way the theoreticians conceive politics and how the politicians practice it. Next, he presents his own rational method, aiming at understanding experience and the natural affection of men.

Key-words: Espinosa; *Political Treaty*; theory; practice

Espinosa é conhecido na história da filosofia como um dos mais convictos racionalistas da filosofia moderna. Já o reconhecemos pelo título de sua principal obra, a *Ética, demonstrada à maneira dos geômetras*. Método estendido a praticamente todas as suas obras, inclusive o *Tratado político*, que a seguir será examinado. A política é algo relacionado com a experiência e o uso da vida; Espinosa espera que o tratado venha a ter alguma utilidade, conforme lemos numa carta. (SPINOZA, 1972, v.4, p. 335). Mas o método também será rigorosamente demonstrativo. Com efeito, Espinosa diz no capítulo I do *Tratado político* que vai “demonstrar por uma razão certa e indubitável aquilo que melhor convém com a prática.” (Id., v.3, p. 274). Portanto, ele é um racionalista convicto

também no *Tratado político* e não deixa de aplicar o método matemático nos assuntos políticos. Tentaremos examinar como se justifica a aplicação do método matemático nesse âmbito de investigação e em que consiste a filosofia política racionalista proposta por Espinosa.

No capítulo introdutório do *Tratado político*, Espinosa apresenta o seu intento diferenciando-o do que vinha sendo feito e que, segundo ele, estaria aquém de um verdadeiro conhecimento das relações entre os homens. Ele começa por identificar dois tipos de procedimento, o dos teóricos e o dos políticos de uma maneira geral; em seguida, ele anuncia o seu método face a esses procedimentos.

1 O ponto de partida de determinada perspectiva teórica

O primeiro parágrafo é dedicado aos teóricos ou filósofos.

Embora Espinosa pareça fazer uma crítica a determinados autores utópicos – Atilano Dominguez (SPINOZA, 1986, p. 77), lembra-nos a *Utopia* de Thomas Morus –, o importante é tornar explícita a perspectiva pela qual, segundo ele, os filósofos se afastam da realidade, agarram-se em quimeras e se lançam em utopias. A primeira frase já nos proporciona a idéia dessa perspectiva determinada que os filósofos tomam com relação às coisas. “Os Filósofos concebem os afetos, pelos quais conflitamos, como vícios em que os homens caem por sua culpa; por isso costumam ridicularizá-los, deplorá-los, reprová-los ou (quando querem [*volunt*] parecer mais santos), detestá-los.” (SPINOZA, 1972, v.3, p. 273).

A concepção pessimista dos filósofos se deve ao fato de que eles não partem de uma definição adequada do homem. Cumpre lembrar que Espinosa elabora essa definição na parte IV da *Ética*, pressupondo a natureza e suas leis necessárias, a idéia de indivíduo como parte da natureza, constituído de corpo e mente, agente e paciente de afetos diversos. Na *Ética*, ele demonstra que os afetos pelos quais conflitamos são reais. Entretanto, concebê-los como vícios originados dos homens por sua culpa significa negá-los, desde o começo, o estatuto da realidade. Com efeito, para Espinosa não existe o livre arbítrio, a boa-vontade contra os afetos e o erro do pecado que os concretiza. O homem é uma criatura que segue as leis necessárias da natureza; portanto, ele não se define como um império num outro império, como decerto é o caso quando se o considera como uma criatura decaída.

A postura teórica dos filósofos não se pauta em determinado conhecimento da natureza humana, mas simplesmente pressupõe os homens desvairados pelas paixões. Partindo dessa noção inadequada, o tratamento que os filósofos têm para com a natureza humana promove um percurso de progressivo alheamento do real, visando justamente atingir o plano do qual os homens supostamente caíram. Se observarmos os termos utilizados por Espinosa, para assinalar a reprovação dos afetos, veremos que, do confronto inicial, acentua-se progressivamente a oposição a eles. A relação começa no riso (*ridere*), passa para o choro (*flere*), para o esforço de arrancá-los, ou arrancar-se deles (*carpere*), e

termina por detestá-los (*detestari*). Percorrendo esses diferentes estágios, a oposição se caracteriza por um esforço de se afastar e separar dos afetos e, tendo-os por vícios, de voltar-se sobre eles com ódio. O suposto distanciamento dos afetos, pelo qual o filósofo projeta uma condição alheia de afecções e livre de vícios, motiva a noção de vontade (*voluntas*). O retorno a eles, a partir de uma instância em que se julga poder dominar os afetos e combater os vícios por uma força superior, pressupõe a noção de santo ou sacerdote (*sanctus*).

A tentativa de fuga e de combater os afetos reais se ampara, em seguida, num fundamento supostamente positivo, que encontramos na seqüência do parágrafo: “Assim, portanto, crêm fazer uma coisa divina e atingir o cúmulo da sapiência, quando louvam de muitos modos uma natureza humana que não está em lugar algum, e querem violar com seus dizeres essa que realmente existe. Pois concebem os homens, não como são, mas como eles mesmos querem (*volunt*) que sejam.” (Id., *ibid.*). Se, concretamente, eles consideram *os homens* que lhe são dados como seres decaídos, *a natureza humana* à qual prestam louvor não está em lugar algum. Nunca podendo ser revogada a uma existência efetiva, o feito dos teólogos acaba assumindo, porém, o estatuto de coisa divina: a mais pura e mais alta realidade, o objeto supremo da sabedoria. Assim, o esforço inicial de se ver erradicado dos afetos atinge o estatuto efetivamente teórico. A obra divina, a sapiência, o louvor convicto à perfeição maximamente distinta da realidade e, a partir dessa disposição, a *violência* contra a natureza humana real, acaba tendo um estatuto independente fixado em teoria. Os dizeres dos filósofos têm uma força efetiva sobre a realidade. Essa força, por fim, é coercitiva, pois os teóricos não concebem os homens como são, mas como eles próprios querem (*volunt*) que sejam.

O esforço de sujeitar todos os homens não se define pela força natural inerente a todos os indivíduos. Embora tenha causas naturais, a vontade dos filósofos e de seu combate contra a natureza humana, quando o seu desígnio se fixa em teorias, ganha uma eficácia no seu propósito de dominar, de que ela carece na sua forma natural. É nesse sentido que há de se entender o problema dos *escritos* éticos e políticos dos filósofos. Espinosa continua: “Donde o fato de muitas vezes terem escrito uma Sátira por uma Ética e nunca terem concebido uma Política que possa ser revogada para o uso, mas que deve ser tida por Quimera, ou que poderia ser instituída na Utopia ou naquele século áureo dos Poetas, onde naturalmente não era nem um pouco necessária.” (Id., *ibid.*). A relação prática deles com a verdadeira natureza humana é satírica, porque os afetos não têm uso, mas se constituem num obstáculo para a natureza humana ideal que pretendem conceber. À luz desse *dever ser*, efeito de um voluntarismo afirmado teoricamente, eles concebem uma política quimérica ou utópica.

Espinosa considera as obras dos filósofos nocivas na prática (eles violam a natureza humana) e inseqüentes para a política. Daí o resultado final de sua inutilidade e a discrepância total entre teoria e prática. “Portanto, de todas as ciências que possuem um uso, é nas Políticas que a Teoria se acredita discrepar mais de sua própria Prática, e ninguém é estimado menos apto a reger a República do que os Teóricos ou Filósofos.”

(Id., *ibid.*). Com essa censura, Espinosa não pretende rejeitar a relação entre ética e política, mas levanta o problema da falta de uma verdadeira ciência política, baseada no conhecimento adequado da natureza humana. Essa postura frente aos teóricos é constitutiva de um projeto ético que “está em ruptura com toda a moral clássica, com toda a concepção dualista do Bem e do Mal, com toda substancialização dessas noções, com toda a condenação de coisas que estão na Natureza.” (SAÏD, 1991, p. 15) A política, havendo de ser uma coisa que se possa utilizar, deve ter relação com a *praxis*, mas o seu estatuto teórico, conseqüência de uma relação prática inadequada com a natureza humana, faz com que ela reste inutilizável enquanto ciência.

2 Teoria e prática

A figura do político é colocada, no § 2, em contraste com a do teórico. Ao contrário dos teóricos, os políticos não aparecem como afetados pelas paixões humanas, mas eles é que afetam os homens comuns de maneira geral. Ou seja, eles não causam a sua própria fama, tampouco são afetados por ela e por quem a produz. Eles são objeto de crédito e de estima: “Os Políticos, do contrário, crê-se que costumam insidiar mais do que consultar os homens e são estimados antes cálidos do que sapientes. Sem dúvida, ensina-lhes a experiência que haverá vícios enquanto há homens.” (SPINOZA, 1972, v.3, p. 273). Cálidos e insidiosos, os políticos entram em contato íntimo com os homens, mas não para promover laços firmes de união e sim, acentuar a cisão dos homens em meio aos seus conflitos afetivos. No entanto, Espinosa não os censura por causa disso, pois eles se preocupam em evitar a maldade, administrando os negócios públicos em benefício e para a salvação da vida privada. Não se questiona sua intenção. Com efeito, não precisam justificá-la nem publicamente, porque a sua intenção é privada, nem moralmente, porque não pretendem conceber ou descobrir algo da natureza humana, mas têm por base aquela que encontram à mão e que a experiência não desmente.

Em termos de motivação, o esforço dos políticos contrasta com a vontade dos filósofos: em vez de conceber uma unidade abstrata, eles praticam a cisão e oposição entre os homens. Mas, na verdade, uns não se chocam com os outros. O conceito abstrato e estéril de uma natureza humana ideal e inexistente coincide com a prática passional dos homens, pela ação insidiosa dos mais cálidos. Ambos concorrem para a discrepância entre teoria e prática – ação abstrata de unificação e ação concreta de dilaceramento – e entre o teórico e o político – um se isentando da natureza humana julgada nociva e o outro manipulando-a como uma massa inerte.

A experiência que ensinam os políticos é a regularidade das percepções que eles têm das afecções humanas enquanto concebidas como vícios. Eles reconhecem a necessidade das afecções e que elas são constituintes da natureza humana, mas, assim como os teóricos as concebem, eles tratam-nas como paixões ou vícios. Dessa maneira, a formação dos políticos através da experiência é paralela à constituição da idéia abstrata de uma natureza humana inexistente. Entretanto, o político que se constitui um *expertus* o

faz de maneira oposta ao filósofo que institui teoricamente uma coisa divina, a fonte da suma sabedoria. O político é fruto da realidade efetiva, ainda que a sua perícia seja resultado de uma experiência dos afetos concebidos como vícios. O seu objeto de manipulação é o que se considera a *malícia humana*.

Portanto, esforçam-se para se prevenir da malícia humana, e exercem-no por artifícios que a experiência ensinou ao longo do uso e pelos quais os homens são mais conduzidos pelo medo do que pela razão, sendo vistos como adversários da Religião, principalmente pelos Teólogos, que crêem que as sumas potestades devem tratar dos negócios públicos segundo as regras da mesma Piedade tidas por um varão privado. (Id., *ibid.*).

Os políticos, também, fazem um esforço no sentido de se livrar da malícia humana. Sua atitude não é fundamentalmente distinta dos filósofos, adversários dos vícios, hostis para com a natureza humana. No entanto, a postura dos políticos não é a de um confronto ante a natureza humana, com base em censuras. Os políticos se esforçam para se manter *à frente (praevenire)* da malícia. Noutras palavras, trata-se do instinto aristocrático, pelo qual alguns homens superam e dominam a fraqueza comum dos homens. Os políticos são exemplares. A experiência lhes ensinou a arte de dominar a malícia humana. À medida que dominam, eles, também, acabam por zelar efetivamente pela unidade da república, embora se mantenham à parte e a mantenham sob o seu domínio. Mas a eficácia de sua *ars politica* em manter a unidade pública se baseia no medo. De fato, o medo comum também é um motivo para se constituir e manter a sociedade civil. Trata-se de uma primeira solução para a instabilidade natural e que, segundo Alexandre Matheron, “consiste em criar condições psicológicas graças às quais a desigualdade será admitida.” (MATHERON, 1988, p. 220). A atitude, por excelência, dessa solução seria instituir um regime de governo monárquico, no qual todos os súditos, movidos pelo medo, se submetem ao soberano. Portanto, a experiência dos políticos é uma experiência das paixões, especificamente do medo.

Face ao fracasso e à tristeza do teórico, o político tem êxito e é feliz: “ninguém pode duvidar de que os próprios políticos escreveram muito mais felizes das coisas Públicas do que os Filósofos. Pois visto que possuem a experiência como mestra, nada ensinam que seja remoto do uso.” (Id., *ibid.*). De qualquer forma, ambos são ícones de um mesmo tipo de comportamento humano. As duas disposições – do teórico e do político – são privadas e, juntas, alienam a idéia de República e, antes dela, a idéia de natureza humana. Com efeito, condenada ao desprezo por causa dos vícios, relegada à condição de malícia humana, ela é substituída por pessoas cuja virtude dependeria de uma vontade de renúncia e da tentativa de se desvencilhar dos afetos, ou cujas paixões são postas em prática de modo artificioso, promovendo uma unidade que se assenta unicamente no medo e na inércia dos homens.

O político, esperto na malícia humana, acaba sendo o modelo exemplar dos homens concebidos pelo teórico como decaídos, movidos exclusivamente por paixões e vícios. A teorização inconseqüente dos filósofos e a habilidade empírica dos políticos,

embora mutuamente excludentes, são cúmplices. Essa cumplicidade, aliás, é uma característica comumente apontada pelos autores contemporâneos de Espinosa. Jaqueline Lagrée mostra que era comum ao século XVII essa constatação de que o político joga com os vícios humanos, que sabe existirem enquanto existem homens. A superstição, por sua vez, sustenta a experiência política e as pretensões clericais. Se os políticos jogam com o caráter naturalmente ignorante e supersticioso do povo, os chefes de seitas procuram atrair os políticos para o seu lado, fazendo crer que a sua doutrina é a mais apropriada para subjugar o povo. (LAGRÉE, 1991, p. 79).

O filósofo alheio a política real e o político alheio de uma moral filosófica, são os marcos de uma discrepância total entre teoria e prática no âmbito da política. Uma teoria despolitizada, porque fracassa ante qualquer experiência, e uma política não teorizável porque se move no mundo rasteiro da experiência. Nem uma e nem outra dessas disposições para com o público produzem uma verdadeira inteligência da natureza humana e das coisas públicas. Por um lado, temos o conceito de uma essência ideal destituída de realidade e o apelo à inação e, por outro, a realidade das afecções humanas vistas como estritamente passionais.

Os políticos são homens cuja autoridade sobressai por causa da sua aparente arbitrariedade eficaz em conceber gêneros civis oportunos, perante à fortuna e ao acaso que movem a multidão. Observadores peritos, eles são capazes de ver o que a ocasião determinada lhes mostra. As qualidades salientes desses instituidores e práticos, pelas quais eles se revelam superiores ao comum dos homens, são exemplares. Mas o comum dos homens, ao invés de impor, recebe o jugo da lei arbitrária.

A isso se resume a condição natural dos homens enquanto sócios, pela redução empreendida pelos teóricos e pela ação dos políticos. O olhar utópico ou sacerdotal dos teóricos é uma tentativa de fuga da realidade sensível que não querem ver, pois têm-na como imperfeita e viciosa. O olhar do político observa do ocaso as paixões humanas e as suas estratégias de governo, além da eficácia, dependem da sorte. Ambos se identificam, porque querem ser estranhos (separados) e se impor como censores, ou estar fora e dominar com habilidade. São os dois únicos modos de ação que Espinosa considera comumente praticados pelos homens. E, embora assim existam aqueles que se destacam, a sua condição não deixa de ser, em última instância, servil, pois a servidão se define, conforme escreve Marilena Chauí, “como impotência humana para moderar e coibir os afetos e nossa conseqüente submissão ao poderio da fortuna.” (CHAUI, 2002, p. 25).

Nessa perspectiva, salvo o estrito critério da eficácia, pela qual se confere uma felicidade maior aos políticos, Espinosa parece assumir com ambos – os teóricos moralistas e os políticos práticos – uma relação mais complexa. Diferentemente dos teóricos e à semelhança dos políticos, ele não há de desmentir a experiência e a realidade da natureza humana enquanto tal. Em contrapartida, à semelhança dos filósofos e distintamente dos políticos, ele não pretende discorrer sobre a prática – reafirmando-a pela autoridade da experiência ou da história – para o uso eficaz e astucioso (mas privado) dos políticos.

Sua preocupação se dirige à necessidade de os assuntos públicos serem deduzidos de uma exposição racional dos afetos comuns dos homens.

3 Experiência e razão

Para expor o seu método de tratamento dos assuntos políticos, Espinosa começa por fazer uma alusão à experiência, que segundo ele não pode ser negligenciada:

decerto eu me persuado plenamente que a experiência já mostrou todos os gêneros de Cidades que podem ser concebidas para que os homens possam viver concordes e, simultaneamente, os meios pelos quais a multidão deve ser dirigida ou contida entre certos limites: de tal forma que não creio nós podermos alcançar nesse assunto algo que não se afaste da experiência ou prática, pelo pensamento, que não tivesse sido experimentado e descoberto. (G-III, p. 274).

A oposição entre o conceito de uma natureza humana ideal e a realidade efetiva das paixões humanas dá lugar a um conceito de determinado gênero de concórdia dos homens, face à sua discórdia real: os *gêneros de Cidade*. São, também, conceitos gerais, porém menos abstratos do que a noção ideal de natureza humana dos filósofos. Enquanto gêneros, são noções retiradas da experiência. Os diferentes gêneros de Cidade são propostos para que os homens possam viver concordes, e assim também intermedeiam os afetos, pelos quais originariamente conflitamos. Entretanto, mesmo estando propensos a se associarem em gêneros de cidade, os homens não são senhores de si.

Pois os homens são dispostos de tal forma que não conseguem viver fora de algum direito comum; porém, os direitos comuns e os negócios públicos foram instituídos e tratados por varões acutíssimos, ou astutos ou cálidos; a ponto de ser pouco crível nós podermos conceber alguma coisa que possa ser do uso da Sociedade comum, que a ocasião ou o caso não tivessem oferecido e que os homens, intentados pelos negócios comuns e consultando a sua segurança, não tivessem visto. (Id., *ibid.*).

A única coisa que confere certa unidade social aos homens é uma determinada e elementar disposição natural: eles não conseguem viver fora de algum direito comum. Para além dessa disposição, nem a Cidade garante uma unidade maior, nem a multidão possui outra determinação que não seja a de massa de manobra dos políticos.

Devido à limitação de todos e de cada um dos homens particulares, a vontade dos filósofos, de atingir uma realidade alheia ao comum dos homens, não é possível. Tampouco qualquer um dos gêneros de cidade é capaz de se sobrepor aos outros por ser ideal. Por isso, Espinosa não pretende dizer algo totalmente novo acerca da sociedade. De um lado, qualquer concepção ideal seria supérflua; do outro, todos os pensamentos possíveis já foram experimentados e descobertos, de sorte que, com relação à *ars politica*

usual, nada de novo poderia surpreender os peritos nos negócios comuns e nas coisas públicas. Acontece que o direito comum, co-natural aos homens, é pressuposto como algo conflituoso para o idealizador de utopias e como algo sumamente instável para os políticos experimentados. Não obstante, a razão desses conflitos e dessa instabilidade é necessária, faz parte da natureza humana. Impossível renunciar a ela ou dominá-la, a não ser casualmente, como atesta a experiência dos políticos. É necessário, pois, uma filosofia política que se ocupe exclusivamente em entendê-la. A partir disso, pode-se obter uma segunda solução para a instabilidade natural que, no dizer de Alexandre Matheron, consiste em “criar mecanismos graças aos quais a igualdade jamais poderá ser violada.” (MATHERON, 1988, p. 220).

Espinosa deposita, no estudo metódico das paixões humanas naturais, a possibilidade de uma contribuição para a vida social estável dos homens. No § 4, ele descreve o método pelo qual vai tratar da natureza humana e da política.

Quando, portanto, apliquei o ânimo à política, não intentei nada que fosse novo ou inaudito, mas somente demonstrar por razão certa e indubitável ou deduzir da própria condição da natureza humana aquelas coisas que convêm otimamente com a prática. E para que inquirisse as coisas que dizem respeito a essa ciência com a mesma liberdade de ânimo que costumamos ter com as coisas Matemáticas, cuidei zelosamente em não rir, nem lamentar, nem detestar, mas entender as ações humanas: e assim, contemplei os afetos humanos, como o são o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as restantes comoções do ânimo, não como vícios da natureza humana, mas como propriedades que pertencem a ela da mesma maneira como à natureza do ar pertencem o calor, o frio, a tempestade, o trovão e outras coisas desse tipo que, embora sejam incômodos, são no entanto necessárias e possuem causas certas, pelas quais somos coagidos a entender a sua natureza e, da sua verdadeira contemplação, a Mente se alegra da mesma maneira que do conhecimento das coisas que são gratas para os sentidos. (*TP*, G, III, p. 274).

Subtraindo o voluntarismo teórico dos filósofos e a acuidade experimental dos políticos, Espinosa faz da disposição comum dos homens o seu ponto de partida. Por isso, ele não se propõe a descrever, tão somente, o comportamento comum dos homens, mas investigar a condição da natureza humana enquanto tal.

A aplicação do ânimo à Política tem fins práticos; mas não trata de levar a cabo mais um caso eficaz de domínio, apoiando-se na autoridade da experiência repetitiva. Espinosa pretende simplesmente demonstrar por razões certas e indubitáveis o que melhor convém com a prática. Trata-se de inserir a razão na prática comum dos políticos. É a resposta dada ao problema da discrepância total entre teoria e prática que se assinalou anteriormente. Pois a racionalização da prática é a via pela qual vai se estabelecer uma relação entre teoria e prática.

A objetividade dessa ciência, no entanto, necessita da mesma imunidade e liberdade de ânimo que os filósofos almejam, mas que, por causa de sua postura hostil para com as afecções, malogram. Para tratar desse assunto como são tratadas as coisas matemáticas, ao invés de se afastar e combater de maneira hostil as afecções, Espinosa vai procurar *entendê-las*. Ele pretende tratar da natureza humana tal como se trata cientificamente da natureza em geral. Com relação aos fenômenos naturais com que nos defrontamos, somos coagidos a entender as suas causas para, da sua verdadeira contemplação, poder usufruir deles como coisas aprazíveis. Da mesma forma, as propriedades inerentes à natureza humana precisam ser entendidas, para delas se obter um verdadeiro gozo.

Essa também é a solução espinosana entre necessidade e liberdade. O político assume as vezes do agente necessário e Espinosa procura demonstrar as *razões* desse modo de ser. O filósofo, propenso a ter uma liberdade de vontade que o lança ao paraíso das utopias, malogra, não porque a liberdade não seja possível, mas porque a atividade contemplativa há de se pautar pela verdadeira intelecção da natureza.

Teoria e prática se fundem na intelecção da natureza humana. A ação propriamente dita consiste em entender aquilo que se definiu, antes como pecado, e contemplar os afetos que efetivamente movem essas ações como propriedades, comoções do ânimo. Dessa forma, a ação e a comoção comuns aos homens deixam de ser práticas e conceitos contrários a uma suposta ética que, destituída de realidade, aliena os homens da verdadeira natureza humana, mas se tornam constituintes da essência da natureza humana que se afirma como realidade necessária.

O mecanismo afetivo que produz as diversas paixões dos homens estende-se a todos eles, sem exceção. Por isso é frustrada a tentativa de conceber uma natureza humana imune às paixões, tal como o querem os filósofos. Em termos práticos, eles acabam violando a natureza humana, porque também agem necessariamente impulsionados pelos afetos.

No último período do § 5, Espinosa volta finalmente à questão inicial:

Mostramos, além disso, que a razão pode muito coagir e moderar os afetos; mas vimos simultaneamente que a via que a própria razão ensina é muito árdua; de tal forma que, os que se persuadem poder induzir a multidão ou aqueles que se distraem com os negócios públicos a viver segundo o só preceito da razão, sonham com o século áureo dos poetas ou com uma fábula. (Id., *ibid.*).

Espinosa define para si um problema muito semelhante ao dos filósofos, que no início foram alvo de sua crítica. O ponto de partida da realidade é o estado conflituoso dos homens por causa dos afetos contrários, e o objetivo é coagir e moderar os afetos através da razão. No entanto, ele refuta os preceitos da razão dos teóricos. Em contrapartida, ele faz sua uma outra razão: a das matemáticas, segundo a qual antevê a possibilidade de entender os afetos e, entendendo-os, pretende eliminar o conflito entre

eles. Não se trata, portanto, de um escrito sobre política indiferente às pretensões dos teóricos.

No que diz respeito às coisas públicas, Espinosa vai definir a razão da cidade ou da multidão, oposta à razão de qualquer indivíduo particular. Pois, enquanto sócios, os indivíduos não se comparam como unidades independentes, mas constituem-se como partes da Cidade. Ele busca a segurança do Estado como um todo, e não dos indivíduos particulares que vivem sob o Estado, que poderiam ou não corresponder com vontade fidedigna às necessidades da República. É o que lemos no § 6:

Pois o Estado cuja salvação depende da fé de alguém e cujos negócios não podem ser retamente cuidados, a não ser que aqueles que dele tratam queiram agir de boa fé, não será minimamente estável; mas para que possa permanecer, as suas coisas públicas devem ser ordenadas de tal forma que aqueles que as administram, sejam conduzidos pela razão, sejam pelos afetos, não consigam ser induzidos a ser de má fé ou agir de maneira depravada. Também não diz respeito à segurança do império, por qual ânimo os homens são conduzidos a administrar as coisas retamente, desde que as administrem retamente; pois a liberdade ou força de ânimo é uma virtude privada, mas a força do Estado é a segurança. (Id., *ibid.*).

Embora esse seja um princípio axiomático de tratados políticos em geral, é importante notar o modo como Espinosa chega a ele. O seu fundamento consiste exclusivamente na força das afecções. Os afetos não são algo suscetível de ser eliminado ou superado. A força afetiva é inevitável e, no caso da instituição de um estado civil, a questão é ordenar racionalmente essa força. A exigência da neutralidade dos administradores do império não pode repousar na sua boa fé privada, no sentido de que as disposições afetivas naturais do ser humano devessem ser eliminadas em prol do bem público, organizado segundo a concepção de uma natureza humana ideal. Não haverá êxito algum em sondar as intenções e prescrever regras de conduta para aqueles que se dispõem a ocupar-se com os negócios públicos. Pelo contrário, as próprias coisas públicas precisam ser ordenadas de tal maneira que seja impossível aos administradores agir de maneira depravada ou de má fé. Racionalizar os afetos significa geri-los de tal forma que concorram naturalmente para o bem público.

Referências bibliográficas

CHAUI, M. de S. Imperium ou moderatio? In: **Cadernos de história e filosofia da ciência**, série 3, vol. 12. Campinas: UNICAMP, 2002.

ESPINOSA, B. de. **Obras selecionadas**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LAGRÉE, J. La raison ardente. **Religion naturelle et raison au XVIIe siècle**. Anexo: Étude et traduction du Meletius de Hugo Grotius. Vrin: Librairie Philosophique, 1991.

MATHERON, A. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Minuit, 1988.

SAÏD, J. **Morale et éthique chez Spinoza**. Tunis: Faculté des Sciences Humaines et Sociales, 1991.

SPINOZA. *O*. **Im auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Carl Gebhardt**. Heidelberg: C. Winter, 1972 (2. Aufl.) (vols.1 e 2).

_____. *Obras*. **Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez**. Madrid: Alianza, 1986.