

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

PROJETO DE PÓS-DOCTORADO

Conflito e resistência na filosofia política de Espinosa

Vinculado ao Projeto Temático 07/56080-1:

*“Ruptura e continuidade: investigações sobre a relação entre natureza e história a partir de sua
formulação pelo grande racionalismo seiscentista”*

Candidato: **Daniel Santos da Silva**

Supervisora: **Marilena de Souza Chaui**

São Paulo, janeiro de 2013

1. Resumo

Em expressa continuidade com a nossa pesquisa de doutorado, este projeto pretende elucidar alguns dos principais sentidos que devem ter os conceitos de conflito e de resistência no contexto político da obra de Espinosa. Os dois conceitos, imbricados um ao outro, serão desenvolvidos aqui num percurso que vai desde a análise do alcance desses conceitos na filosofia política espinosana (a ponto de se mostrarem fundamentais na gênese e na conservação de um corpo político) à indagação sobre o papel de resistência política que tem o pensamento crítico e reflexivo, conforme apreendemos a partir de suas obras políticas.

Palavras-chaves: Espinosa, filosofia moderna, conflito, resistência, liberdade

2. Introdução e justificativa

Os muitos aspectos envolvidos na filosofia política de Espinosa dificilmente podem ser isolados em seu tratamento, como pontos independentes de sua doutrina – ou seja, sem relação estreita com a ontologia, a teoria do conhecimento e a ética lançadas pelo filósofo. Talvez possamos perceber isso mais a fundo quando necessitamos, ao tratar das questões especificamente políticas, retornar a algumas proposições e demonstrações presentes na *Ética* (embora nenhum parecer possa ser definitivo sobre a relação da obra maior de Espinosa com seus tratados políticos): vemos como estão muitas vezes pressupostas na construção dessas questões importantes teses ontológicas e éticas que determinam críticas relativas a concepções políticas anteriores e da época; por exemplo, podemos constatar que a teoria do direito natural em Espinosa trabalha sobre o terreno da ontologia da singularidade enquanto esta é definida pelo esforço de perseverança no ser de cada indivíduo – enquanto tal esforço é idêntico à potência atual de cada um de agir e de padecer.

Tal avaliação nos guiou em nossa tese de doutoramento, mais diretamente a pergunta: em que medida a modernidade do pensamento político (a partir de Maquiavel, Hobbes, Grócio e Espinosa) necessitou de uma nova e mais ampla concepção de singularidade e de individualidade para compor os fundamentos teóricos que romperam com os da antiguidade e da escolástica?¹

¹ Como, por exemplo, a precedência lógica do todo sobre as partes, determinante da análise política aristotélica, que fundava a imediatez natural da sociedade, a partir da qual se pensava então o indivíduo; a proximidade das formulações morais, como justo e injusto, da ordem de coisas transcendente ao mundo, e que é fonte dos direitos naturais objetivos e subjetivos; e, ainda, a legitimidade, fundada teologicamente, do poder soberano como absoluto.

Com Espinosa, tentamos localizar a medida desse rompimento a partir do tratamento dispensado à singularidade concreta do indivíduo na *gênese* e na conservação da vida política, movimento teórico que, a nosso ver, inaugura uma nova dinâmica de pensamento político que explica a gênese e a conservação do corpo político desfazendo dualidades que persistiram mesmo na teoria que se tornou a referência no assunto, a de Hobbes; uma dessas dualidades, talvez a mais relevante, diz respeito ao caráter artificial ou natural da fundação de um determinado corpo político: ao romper de vez com a perspectiva hobbesiana (e grociana), Espinosa reformula dentro conceitos como os de contrato e instituição, bem como os de poder soberano e de *povo*.² Assim, procuramos mostrar, a partir do conceito de *concursum*, presente na formulação definitiva do conceito de coisa singular na segunda parte da *Ética* de Espinosa³, que a gênese e a conservação da vida civil (política) se faz ao mesmo tempo de maneira natural – como um processo natural que *institui necessariamente* o político – e como uma atividade instituinte – instituição que é efeito imanente de todo um *processo natural* fundado antes de tudo na ontologia e na ética do autor holandês.

Embora tenhamos já ensaiado, no desenvolvimento da tese, a pergunta pelas causas da dissolução de um corpo civil e de sua resistência a ela, não pudemos ir muito além da afirmação espinosana de que os maiores perigos para a vida civil de um determinado corpo político se encontram no interior desse próprio corpo (e em nossa tese o conceito de *concursum* tenta abrir uma nova perspectiva também sobre tal constatação)⁴; decomposemos algumas de suas afirmações e extraímos delas a força desse pensamento em relação aos conflitos inerentes à vida civil. Extração, contudo, limitada pelo tema e pelo tempo, o que nos traz aqui, agora com a possibilidade de adentrar na questão por outro viés e pô-la em termos mais determinados. Para isso, cremos que vale ressaltar ainda alguns dos aspectos do trabalho de doutoramento que nos trouxeram às questões que aqui formularemos.

Outra questão a ser reformulada, a partir de Espinosa, em nosso trabalho de doutoramento, diz respeito à utilidade intrínseca de um corpo político. Em outras palavras, nossa tese, momentos antes de formular o processo genético que define uma certa coletividade humana

² *Summa potestas e Multitudo*, respectivamente.

³ EIIDef. 7.

⁴ Na medida em que todos concorrem para a produção de um corpo político, em um processo que passa pela cessão dos direitos naturais de cada um à Cidade, aquele que não concorre deixa de ceder essa parte de sua potência, podendo ser considerado, assim, pela Cidade, um inimigo (a figura do particular que tenta se apropriar das leis a seu favor é, talvez, o melhor dos exemplos).

como um corpo político, como uma *Civitas*, explorou de que maneira as relações entre os homens podem ser ditas conflituosas no interior do estado de natureza, ou seja, na ausência de uma soberania civil que determine, por meio das leis, uma certa unidade semântica e prática a respeito de valores como bom e mau, justo e injusto – valores que, antes da instituição civil, estão dispersos em seus significados na medida em que são determinados pelos encontros fortuitos dos corpos, cada um atribuindo um valor às coisas ou pessoas a partir somente dos efeitos que estas produzem sobre o corpo afetado, e mais, sobre sua essência desejante, sempre singular. Por esse caminho, insinuava-se, já dentro do âmbito do estado de natureza, de que maneira a concórdia não é uma plena ausência de conflitos. A resistência, aqui, não poderia ir muito além da mera noção de perseverança no ser da coisa singular, tanto mais difícil quanto mais os homens estão sujeitos ao jogo da fortuna; mas a complexidade do conceito de *conatus*, definido e desenvolvido na terceira parte da *Ética*, unida à maneira pela qual Espinosa demonstra a origem e as propriedades das paixões, nos iniciou na pergunta pela natureza dessa resistência e quais das propriedades daí decorrentes nos levariam à necessidade da formação de um campo político. Em outras palavras, precisávamos saber em que medida resistir, dentro dessa trama conflitiva, poderia significar para um ser singular ser parte constituinte de um corpo civil.

Articular conceitualmente uma experiência da semelhança⁵ – através sobretudo da força determinante da imitação afetiva desenvolvida na terceira parte da *Ética* – nos permitiu explicar as principais engrenagens que fazem o conflito emergir das determinações passivas mais universais, tal como o amor que cada um sente por si mesmo, o que em outro momento, sob um aspecto mais decisivo, relaciona tal conflito com a resistência de cada um enquanto se esforça por perseverar em seu ser. Porém, além disso, inquirir sobre tal experiência, e em seguida sobre a experiência da conveniência e da utilidade⁶ (que, na quarta parte da *Ética*, permite a Espinosa apresentar o conceito de *revera utile*, para então determinar a necessidade afetiva de que se institua a vida social), nos fez perceber de maneira clara que, da mesma forma que o conflito pode ser explicado a partir da imanência das disposições passionais em que estão imersos os homens em seu estado de natureza⁷, o mesmo pode ser feito no que concerne à aproximação – igualmente passional – entre os homens. Assim, amor e ódio estando envolvidos e articulados na

⁵ Cf., principalmente, EIIP16,17 e 27.

⁶ Experiência essencial que nos mostra a *convenientia*, fundada na unidade que é o *conatus*, entre os ditames racionais e os ensinamentos da experiência passional, conveniência que pode ser sintetizada na fórmula “não há nada de mais útil ao homem do que o homem”.

⁷ Uma formulação direta disso está em *TP*, I, 5, parágrafo que recorre aos ensinamentos da *Ética*.

dinâmica natural que determina a interindividualidade humana, suas complexas relações, o desenvolvimento do trabalho consistiu em remontar a relevância disso no processo genético da fundação civil: passional, a gênese do campo político se compreende a partir de paixões tanto boas – do ponto de vista da potência individual e coletiva -, como a esperança, e más, como o *medo* – este, como pretendemos mostrar, intimamente unido aos principais conflitos num corpo político. Por essa sua multiplicidade inerente, a gênese do campo político acaba por desdobrar o alcance de análise do que significa resistência singular, nos permitindo pensar a necessidade da política não apenas como um desejo de resistir *ao/apesar do* outro, mas também como um desejo de resistir *com* o outro (e a própria natureza, imaginada abstratamente, pode ser uma representação desse outro).

Com isso, ao recorrermos aos tratados políticos de Espinosa – *TTP* e *TP* -, tivemos espaço para trabalhar as formas de regime político aí analisadas não mais como frutos de contratos voluntários, momentos instituidores das leis como limites ao direito natural de cada um, e sim como processos instituintes de sociabilidade determinados pela força com que operam as principais paixões na gênese⁸ e na conservação de um certo corpo político, enfim, da Cidade (*Civitas*). As Cidades são arranjos passionais cuja formulação em termos de singularidade (não mais pela unidade do poder como *persona artificialis*, como em Hobbes, e sim pela unidade causal do concurso de várias potências na produção de um efeito comum, paz e segurança, como enxergamos em Espinosa) nos faz perceber a importância de identificar o direito dessa Cidade, seu direito natural, à potência, sempre singular, desse corpo político.

A formulação *jus sive potentia*, cara à modernidade, mas levada à radicalidade por Espinosa, provocou em nossa leitura a necessidade de um breve retorno às fundamentações de Grócio e de Hobbes dos conceitos de direito e de lei, como parte de uma compreensão mais aprofundada a respeito das relações entre tais conceitos no que se refere principalmente à cessão dos direitos naturais de cada um na e para a Cidade, e ainda no que diz respeito às relações entre as potências singulares dos indivíduos, entendidos a partir de então como cidadãos ou súditos, e a potência singular da Cidade, definida por Espinosa como *potentia multitudinis*.

Definir a potência – no caso de Espinosa, é o mesmo que definir a unidade, a integração – da Cidade pela potência (*potentia*) do povo impõe ao filósofo que realize uma severa crítica a

⁸ O conceito de gênese, assim, sempre designa um processo, tanto no engendramento do corpo político como em sua compreensão.

alguns imaginários políticos cujos efeitos, em termos de potência do cidadão e potência do corpo político, implicam uma cisão, mais ou menos velada, desta potência em duas, a *potestas* do povo, geralmente a ser temida se não teme (Tito Lívio), e a *summa potestas*, ou soberania. Os efeitos dessa cisão não chegaram a ser todos identificados na tese, e devem mesmo ser inesgotáveis. Interessou-nos, na maior parte daquela pesquisa, apontar como a filosofia política de Espinosa de fato se destaca de seu contexto moderno (assumindo, apesar disso, sua tonalidade maquiaveliana) justo pela realização dessa fusão conceitual envolvendo a potência do povo e a potência do corpo político, e definindo o direito deste pelo direito daquele.

Podemos especificar, com isso, algumas abordagens referentes à continuidade daquele trabalho em relação ao conflito e à resistência políticos. Denunciar a cisão acima como imaginária, na maior parte das vezes apoiada na prevalência de paixões tristes – o medo e a inveja são as principais, sem dúvida –, é, já, a denúncia de um conflito no cerne da constituição política⁹, e simultaneamente a proposta de uma resistência que leve em conta a potência do corpo político como um todo.

Em termos de direito, a análise dos regimes feita no *TP*, e em parte nos capítulos XVI e XVII do *TTP*, nos mostra que o direito da soberania não pode ser separado do direito do povo, independente se o exercício desse direito se dê através de um, de uma classe, ou de uma assembleia popular. Em qualquer dos regimes – embora mais visível na democracia –, a obediência e a lealdade dos cidadãos operam sob a lógica da potência, e a posição de Espinosa implica justamente que, dada a naturalidade do processo constituinte do corpo político, o direito natural de cada um permanece no estado civil¹⁰. Sob essa óptica, o direito natural que é cedido

⁹ Uma visão provinda da imanência aplicada à compreensão da política, sem dúvida, mas antes de tudo a afirmação quase categórica de que crer na política como uma simples instituição solucionadora de conflitos é uma compreensão mutilada, parcial, e que pode muito bem servir aos propósitos de uma parte específica do corpo social, enfraquecendo assim todas as outras. Além disso, o imaginário dessa cisão, além de ser fundado na predominância do medo, é uma fonte que reforça a continuidade da repressão no/pelo medo.

¹⁰ Determinado, claro, de outra forma, pois “...não se pode de maneira alguma conceber que a regra da Cidade permita a cada cidadão viver segundo o seu próprio arbítrio; o direito natural pelo qual cada um é juiz de si mesmo desaparece, portanto, necessariamente no estado civil”, *TP*, III, 3. Do mais, o *TP* mesmo, em II, 15, já afirmara que o direito natural de cada um tem, em estado de natureza, mais uma existência de opinião do que concreta. Além disso, essa continuidade do direito natural no civil, sua concreção, é o fundamento de grande parte dos conflitos da vida civil e da resistência dos cidadãos, seja em que nível for. No *TTP*, XX, G, III, p. 241, lemos: “A única coisa, pois, a que o indivíduo renunciou foi o direito de agir segundo a sua própria lei, não ao direito de *raciocinar* e de *julgar*. Por isso, ninguém pode, de fato, atuar contra as determinações dos poderes soberanos sem lesar o direito destes, mas pode pensar, julgar e, por conseguinte, *dizer absolutamente tudo, desde que se limite só a dizer ou a ensinar e defender o seu parecer unicamente pela razão, sem fraudes, ódio ou intenção de introduzir por sua exclusiva iniciativa qualquer alteração no Estado*”. Grifos nossos. Com base nessa afirmação, que trata da liberdade

por cada um nesse processo de constituição política é cedido enquanto exercício de uma potência, que deve ser orientada, em sua prática, pelas leis e costumes que dirigem a Cidade, determinados pelo poder soberano; implica igualmente, porém - ou em razão disso -, que essa obediência só persiste enquanto duram o medo diante das leis e o respeito em direção ao soberano, nada disso baseando-se na ideia de que o ato fundador do civil, a cessão dos direitos naturais de cada um, seria um momento de ruptura entre o direito natural e o direito civil dos indivíduos, como dele fizeram Grócio e Hobbes, mantendo estes, na esteira da escolástica, a oposição (mesmo que parcial, a depender do momento em que tais conceitos estão sendo tratados na obra de cada um)¹¹ entre direito e lei, e conseqüentemente entre liberdade e lei.¹²

Finalmente, podemos aprofundar as bases dos questionamentos que guiam a atual pesquisa: ao ser destacado que a unidade do corpo político deve ser entendida como uma potência (direito) própria que se exerce sempre como operações múltiplas que envolvem arranjos passionais de potências plurais – todos os singulares envolvidos na constituição da coisa singular que é a Cidade -, a concórdia não está mais em função da unidade daquele que *detém* o poder soberano (como em Hobbes), mas das proporções estabelecidas na constituição afetiva da cidade¹³, as quais determinam o grau de *liberdade* efetiva e de *virtude* presente num corpo político, e da distribuição de poder que comanda as relações da Cidade com seus constituintes. Em outros termos, pela maneira como é possível a cada um exercer o direito individual que, ao fim, não se separa da noção mesma de cidadania e de resistência na medida em que, agora,

não apenas de expressão, mas de *raciocínio* e de *juízo*, procuraremos mostrar em que medida o pensamento reflexivo e crítico é importante à saúde do corpo político.

¹¹ Em nossa tese desenvolvemos vários momentos que trabalham, em ambos os autores, com essa identificação.

¹² Mantida essa oposição, Espinosa não poderia, no *TP*, conciliar em um mesmo indivíduo o ser *sui juris*, o ser conduzido pela razão e um comportamento conforme às leis da Cidade. Cf., em EIVP73: “O homem que se conduz pela razão (*qui ratione ducitur*) é mais livre na sociedade civil (*in civitate*), onde vive de acordo com as leis comuns (*communi decreto*), do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo”. Lembrar da nota inserida pelo filósofo no *TTP*, XVI: “Seja qual for o regime político em que viver, o homem pode sempre ser livre, na medida em que ser livre é deixar-se guiar pela razão. Todavia (Hobbes é de opinião diferente), a razão, em todas as circunstâncias, aconselha a paz, e a paz só pode ser conseguida se o direito público do Estado se mantiver inviolado. Assim, quando mais um homem se conduzir pela razão, isto é, quanto mais livre for, mais inabalavelmente observará as leis do Estado e executará aquilo que lhe ordena o poder supremo do qual é súdito”.

¹³ Como pode ser sintetizado por este trecho de *TP*, V, 6: “Sobre uma população livre (*libera multitudo*) a esperança exerce maior influência que o medo; sobre uma população submetida pela força, pelo contrário, é o medo o grande móbil, não a esperança. Da primeira pode-se dizer que tem o culto da vida, da segunda, que procura apenas escapar à morte...”.

resistir não se resume a perseverar na existência, e sim, determinado de outra forma, a preservar a liberdade de cada um e de todos no campo político.¹⁴

Por isso uma das primeiras e mais importantes críticas, no que diz respeito à natureza dos conflitos de um corpo político, faz com que Espinosa nos remeta à experiência na medida em que esta afirma que a democracia é o pior dos regimes, visto que nela é difícilimo, senão impossível, afirmar a unidade de ação e de pensamento que deve orientar a Cidade¹⁵. Ou seja, para essa experiência – que Espinosa demonstra estar na base de muitos preconceitos não somente vulgares, mas filosóficos sobre o que é a democracia –, a democracia é reduto incontornável de conflitos, de dissensões que, ao cabo, condenam as cidades à dissolução. Podemos citar dois momentos em que Espinosa critica essa expressão da experiência: “Entre pais e filhos há certamente mais disputas e discussões mais ásperas que entre senhores e escravos”, escreve Espinosa¹⁶, afirmando com isso que não é pela ausência de conflitos que se logra a união de pensamento e de ação que deve guiar a Cidade; “se numa Cidade os súditos não tomam as armas porque estão dominados pelo terror, deve-se dizer, não que aí reina a paz, mas, antes, que a guerra aí não reina”¹⁷, mostrando o fim do dualismo entre paz e guerra, enquanto a ausência desta não define aquela, e que a afirmação da paz é uma *virtude*¹⁸, um modo de ser que não exclui o conflito, antes o organiza de outra maneira, determinando, a partir disso, a resistência dos cidadãos e do corpo político como preservação ou ampliação de uma liberdade necessária.

A paz como ausência de guerra, expressão do imaginário que diz que apenas a monarquia resguarda a unidade necessária para a construção e manutenção da paz – figurada nesse momento

¹⁴ Ibidem: “É preciso notá-lo ainda, o Estado que refiro como instituído com o fim de fazer reinar a concórdia deve ser entendido como instituído por uma população livre (*multitudo libera*), e não como estabelecido por direito de conquista sobre uma população vencida”. A continuação é a nota acima. Se em alguma medida o *TP* pode ser tomado da perspectiva de um escrito sobre a resistência política, assim o é enquanto ao expor os princípios mais fundamentais dessa liberdade, particular em cada regime, singular em cada Cidade, o faz concebendo instituições que servem para não a perder e para conservá-la. A distinção é dada no mesmo parágrafo: “E ainda que entre o Estado criado por uma população livre e aquele que é originado pela conquista não haja diferença essencial (*essentialis differentia*), se considerarmos a noção geral de direito civil, há entre eles uma grande diversidade, quer quanto ao fim a atingir, quer quanto aos meios que cada um deve usar para subsistir.”

¹⁵ *TP*, VI, 4.

¹⁶ Ibidem. Esses elementos foram essenciais para que em nossa tese demonstrássemos a relevância da distinção Espinosana entre *jus* e *dominium*, contrapondo-a à identidade hobbesiana e à parcial identidade grociana. Agora, seu teor crítico ganha em amplitude.

¹⁷ *TP*, V, 4.

¹⁸ Sobre a virtude, seu fundamento não é outro senão o próprio esforço para conservar o ser, como vemos em EIVP18esc. Cf. também, EIVP20, 22 e a 24: “Agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas têm o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio”.

da história pelas monarquias absolutistas -, é, adequadamente falando, terreno próprio para o fortalecimento de um conflito tanto mais perigoso quanto mais ele se passa como se não fosse um: a perseguição a qualquer manifestação de livre pensamento. E, ao demonstrar que o monarca absoluto não se distingue em essência do Grande Turco – erguido pelo imaginário cristão dos séculos XVI e XVII como figura do despotismo e da tirania –, Espinosa põe no mesmo horizonte a Cidade dominada pela tirania e as Cidades cuja população está sob o domínio de outra, pois em ambas as condições a população é serva: neste caso, a ausência de conflitos não denota paz, e sim ausência de guerra, e a resistência fica restrita à conservação da existência, não da liberdade e das condições de sua ampliação.

A opressão política, compreendida sob tal perspectiva, é notadamente complexa, e alguns dos elementos que a definem, explicam e desenvolvem compõem um dos focos da atual pesquisa.

Por essa trilha, desfazer a dualidade lei e direito – presente nas teorias contratualistas em que o direito civil suprime o direito natural – nos permite determinar a liberdade humana como liberdade política concretizada, na medida em que é pela vigência de um direito natural coletivo que os direitos naturais de cada um, sua liberdade natural, se concretizam, o que é impossível enquanto os homens vivem dominados pelo medo. Assim como a liberdade natural é a aptidão do corpo e da mente individuais para a pluralidade de afecções e ideias simultâneas (como lemos na Parte V da *Ética*), assim também a liberdade política, expressão individual e coletiva da liberdade natural sob o direito civil, se apresenta como intensidade ontológica de múltiplas potências individuais que afirmam sua existência como constituintes de um corpo maior, o político, ou seja, sem momentos de *ruptura* entre as operações humanas que expressam tanto sua potência natural quanto seu direito civil. Neste sentido, o direito individual (natural, enquanto liberdade ontológica, e civil, enquanto determinação concreta dessa liberdade no campo político) de cada um é inevitavelmente termo de resistência e, possivelmente, de conflito, pois a concretização do direito civil coletivo - como direito natural da Cidade - e dos direitos dos cidadãos implica o reconhecimento de que a liberdade de cada um é inalienável¹⁹, e a tendência da experiência (ou da imaginação) é atribuir a ela a causa das discórdias na Cidade, em particular na democracia. Com efeito, na democracia, onde é mais clara a afirmação do direito natural

¹⁹ *TTP*, XX: “A vontade de um homem não pode estar completamente sujeita a jurisdição alheia, porquanto ninguém pode transferir para outrem, nem ser coagido a tanto, o seu direito natural ou a sua faculdade de *raciocinar livremente* e ajuizar sobre qualquer coisa”, p. 300, G, III, p. 239.

como inalienável, visto que nela o direito de cada um é o movimento mesmo contínuo do exercício das potências individuais, é isso que, numa expectativa imaginativa dessas relações, pode aparecer como campo inesgotável de conflitos. Ora, o engano dessa perspectiva não se encontra nessa constatação empírica (que é real) e sim no seu pressuposto, qual seja, de que a paz e a segurança são termos opostos a conflito e a liberdade.

3. Pesquisa e objetivos

Dialogar com alguns comentadores de Espinosa situados no século XX nos serve de indicativo para alguns pontos nodais da sua filosofia política, ainda mais quando nos concentramos nas principais dificuldades encontradas, pensando em nosso tema, pelos seus intérpretes e que sempre se renovam à medida que algumas interpretações são lançadas.²⁰ Se, com tais leituras, não é mais tão distante a certeza de que o conflito, em suas diversas nuances, é essencial à vida política e à compreensão que dela tem Espinosa, ainda estamos longe de vislumbrar a riqueza de seus desdobramentos num pensamento que deve sempre se guiar pela imanência, instigando o pesquisador a ir às entrelinhas do texto espinosano para dali captar a profundidade das noções de conflito e de resistência na política – em consequência, de obediência e de dominação. Algumas dessas leituras nos servem de imediato como bons instrumentos para que determinemos com mais precisão nossas questões.

Para Laurent Bove, Espinosa faz irromper a inseparabilidade entre a existência própria e a afirmação de si como resistência política – enquanto são inseparáveis as noções de cidadania e resistência²¹. Isso porque para ele a resistência estabelece uma correlação necessária entre a ordem eterna e absoluta da natureza divina e a produção da singularidade do “sujeito ético”

²⁰ Para o presente contexto, tomamos como exemplo as querelas nas quais se envolveu diretamente Alexandre Matheron, que, em seu *Individu et communauté chez Spinoza*, propôs uma leitura naturalista da gênese do corpo político, vendo-se obrigado a retomar, anos mais tarde, a questão por outro viés – tamanho o embaraço de algumas de suas soluções -, qual seja, pela força que tem a paixão da *indignatio* nesse mesmo processo genético. Cf. “L’indignation et le conatus de l’état spinoziste”, in *Spinoza, puissance et ontologie*, ps. 153-165. A questão, rica em si e pela abordagem realizada por Matheron, continua revelando suas dificuldades, como são exemplares os atuais trabalhos de Chantal Jaquet e de Sebastián Torres.

²¹ Bove, *La stratégie du conatus, affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, 1996, p. 243: “A la limite de la rupture du Corps politique, par le exercice révolutionnaire du droit de guerre (limite infranchissable dans une démocratie véritable), dans la double tension droit de nature/droit civil et obéissance/résistance, c’est vers une nouvelle figure de la citoyenneté, au sein de l’auto-constitution de la multitude comme ‘sujet’ autonome-stratégique, que nous conduit la réflexion politique spinoziste.”

como potência afirmativa dessa necessidade²². A resistência seria um processo necessário de autoafirmação/produção dos agentes éticos e políticos, expressão inalienável de um *conatus* estratégico – o que abrange a resistência como perseverança no ser e como afirmação de liberdade (individual e coletiva). Nesse contexto, a orientação política espinosana não seria conduzida pela busca da melhor forma de regime, e sim pela busca e compreensão das possibilidades de uma configuração (real e histórica) na qual o processo mesmo de afirmação da potência de um corpo político é um contínuo processo de afirmação da liberdade e da resistência desse mesmo corpo e de seus constituintes, os cidadãos. A liberdade, nesse caso, para Bove, estaria fundamentalmente ligada a uma configuração coletiva que envolve uma resistência necessária do ponto de vista da inseparabilidade entre o direito absoluto do corpo político e o direito do povo: na democracia, isso significaria que a potência de afirmação da Cidade democrática não se distingue de um movimento de controle institucional regido pelo próprio povo, e, apenas em aparência de maneira paradoxal, não se distingue do próprio movimento de resistência necessário para que tal corpo político não devesse estagnar em uma configuração na qual a criação de direitos passa a não existir. Como admite o intérprete repetidas vezes, a democracia (e, diríamos, qualquer base política que não se limite a reproduzir a servidão a partir de imaginários estabelecidos) é movimento de resistência e de produção coletiva e individual de direitos, sem que se possa determinar um limite a esse movimento.

Em certo sentido, o intérprete favorece nossa afirmação (defendida em detalhes na nossa tese de doutorado) de que a ausência de ruptura entre o estado de natureza dos homens e a política implica na filosofia política de Espinosa um deslocamento fundamental da noção de obediência civil: assim podemos desfazer a dualidade entre o voluntarismo político (requisito do jusnaturalismo contratualista) e a necessidade que perpassa todas as operações humanas, inclusive aquela que fundamenta a gênese do corpo civil.

Entretanto, remarcar essa rearticulação fundante levada a termo por Espinosa e ressaltada por Bove em sua interpretação nos serve para introduzirmos a seguinte pergunta: uma vez

²² Idem, p. 145: “*Toute la partie I de l’Ethique - soit, la conception vraie de la Nature ou de Dieu – doit se lire comme l’ouverture de la possibilité même de l’affirmation absolue de cette singularité éthique à la fois nécessaire et libre*”; e p. 140: “*Le non irréductible de la nature humaine à la tristesse et à la destruction est donc la première leçon de moralité et de vertu que nous offre l’expérience de la vie. Cela ne présuppose pas un ordre moral de la Nature (une bonne nature de la Nature) au sens d’une harmonie ou d’une heureuse finalité, mais seulement la nécessité mathématique d’une loi de détermination physique c’est-à-dire causale, et non d’une loi naturelle morale (selon laquelle se légitimerait par exemple un droit de résistance). La nécessité physique ou logique est la seule caractéristique objective du processus de résistance*”. Grifos nossos.

compreendido que na filosofia de Espinosa toda volição é já uma afirmação ou uma negação²³ e que a razão opera limitadamente na gênese e na conservação do político²⁴, não somos obrigados a tomar a liberdade ética²⁵ como uma formulação idealista em que o filósofo holandês aponta uma finalidade inalcançável do ponto de vista político? As demonstrações a respeito da liberdade humana na *Ética* são, em aparência, inaplicáveis a uma reflexão política que diga justamente que a prática social existe na medida em que os homens não podem ser livres senão sob o governo civil; contudo, trata-se de um ideal, tal liberdade ética, fundada no pensamento reflexivo e crítico? Se assim fosse, estaríamos defendendo, a partir de Espinosa, que a filosofia – e nenhuma espécie de pensamento crítico – não existe ou não é útil na esfera política; enfim, concretamente, que a filosofia e a liberdade de juízo em nada podem contribuir para que a liberdade seja, tal como a segurança, uma virtude política.²⁶ Caso assim seja, deduziríamos que a filosofia de Espinosa guarda uma contradição insolúvel entre pensamento reflexivo e crítico e a concretude da esfera política?

Um outro intérprete contemporâneo, embora sem tocar diretamente neste ponto, nos indica um caminho para que possamos dar uma negativa à resposta acima. Vittorio Morfino parte da carta de Espinosa sobre o infinito (carta 12) para mostrar em quais sentidos a temporalidade

²³ EIIP48 e 49. A resistência, enquanto expressão de um *conatus* estratégico, não é senão o desejo, como o afirma a EIIP9esc.: “Esse esforço (*hic conatus*) à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade (*voluntas*)”.

²⁴ *TP*, I, 7. São as paixões comuns que fundamentam a gênese e a conservação de um corpo político, pois que a razão apenas opera sob a lógica da potência afetiva, como o demonstra a parte IV da *Ética*, conferir as proposições 1, 4, 7, 14 e 15. Devemos por isso forjar um conceito de liberdade que seja exclusivamente político?

²⁵ Daqui pra frente, liberdade ética se refere diretamente àquela demonstrada nas quarta e quinta partes da *Ética*, quando o homem é conduzido pela razão, enquanto a liberdade política se refere diretamente às operações realizadas dentro do campo político, no âmbito da Cidade, e que Espinosa, em *TP*, VII, 2, chama de liberdade pública (*libertas publica*). EIVP67dem: “o homem livre, isto é, aquele que vive segundo o ditame da razão” (*homo liber, hoc est, qui ex rationis dictamine vivit*); a princípio, *essa liberdade não é prontamente associada a uma experiência da eternidade*, e, sim, se refere à firmeza (*animositatem*) e à generosidade (*generositatem*), como o demonstra EVP41dem. Porém, em algum momento, remarcar a distinção entre eternidade e duração será importante para caracterizar uma temporalidade própria da política e tornar compatíveis as liberdades ética e política pela coexistência de duas perspectivas, uma *sub specie aeternitatis* e uma *sub specie durationis*, e caracterizar, além disso, de que formas a razão pode operar na produção de uma liberdade política. Afirmar a inseparabilidade dessas duas faces da liberdade humana, realizando a articulação entre a realidade do pensamento reflexivo e crítico e a realidade do pensamento orientado politicamente, extraindo dessa articulação a inteira necessidade de uma temporalidade política do pensamento reflexivo como fator de resistência na atuação política, é um dos principais objetivos da nossa pesquisa de pós-doutorado. A sequência deste projeto esclarecerá tal pretensão. Desenvolver, durante a atual pesquisa, a relação profunda entre pensamento crítico, comunicação (na medida em que ser livre exige comunicar essa liberdade) e educação, nos permitirá, cremos, minimizar os efeitos dessa distinção entre liberdades éticas e políticas.

²⁶ Hipótese que a princípio pode ser defendida com base em *TP*, I, 6, caso tal passagem seja tomada isoladamente: “Com efeito, a liberdade da alma, quer dizer, a coragem, é virtude privada; a virtude necessária ao Estado é a segurança”.

pode traduzir a realidade dos dois termos essenciais da ontologia espinosana (*termini fondamentali*), quais sejam, a substância e o modo²⁷. Para o primeiro termo, sua tradução no terreno da temporalidade faz referência à eternidade, enquanto, para o segundo, a referência feita é à duração. Embora a distinção entre as perspectivas *sub specie aeternitatis* e *sub specie durationis* seja essencial para a compreensão da liberdade ética como *indissociável* da experiência da eternidade²⁸, uma das chaves que nos é dada pela leitura do intérprete italiano é a desvinculação da natureza absoluta da causa primeira e eterna (a causa de si, ou substância) de um referencial absoluto temporal para as *constituições singulares* que existem na duração como seus efeitos: mesmo a eternidade não pode e não deve ser assim vinculada ao absoluto de uma contemporaneidade originária de todas as coisas, a não ser que ela seja fundada na transcendência divina, como o fez Descartes. A realidade concreta, seja como for tomada, exige a multiplicidade relacional como termo essencial de sua constituição, quer pensemos na realidade única da substância que necessariamente causa infinitas coisas de infinitos modos (EIP16)²⁹, ou na realidade plural dos indivíduos concretos, homens ou corpos políticos, que são sempre indivíduos compostos de outros indivíduos; quer consideremos, ainda, a multiplicidade formulada como aptidão de um corpo de ser afetado simultaneamente por múltiplos afetos. Neste caso, ressalta Morfino, toda a compreensão das durações singulares se dá em termos relacionais, e a *potentia multitudinis*, singular em sua realidade, plural em sua constituição, é campo de múltiplas temporalidades para as quais não é possível encontrar um referencial absoluto³⁰. Com

²⁷ Vittorio Morfino, *Spinoza e il non contemporaneo*, Ombre Corte, Verona, 2009, p. 49.

²⁸ A experiência da eternidade nos parece indissociável, porém não uma instância definitiva da liberdade ética. Por questão de método e de exposição, não podemos adentrar, neste projeto, numa investigação a respeito da amplitude da experiência da eternidade no campo político. Para tal limitação, nos apoiamos em EVP41 e sua demonstração, que pela relevância citamos aqui: “Ainda que ignorássemos que a nossa mente é eterna, consideraríamos, entretanto, como primordiais a civilidade (*pietatem*), a religiosidade (*religionem*) e, em geral, tudo o que está referido à firmeza (*animositatem*) e à generosidade (*generositatem*), tal como demonstramos na Parte 4”. Dem.: “O primeiro e único fundamento da virtude ou do princípio correto de viver consiste em buscar aquilo que é útil para si. Para determinar, entretanto, o que a razão ensina ser útil não levamos em conta a eternidade da mente, a qual ficamos conhecendo apenas nesta P. 5. Embora ignorássemos, naquele momento, que a mente é eterna, consideramos entretanto, como primordial aquilo que está referido à firmeza e à generosidade. Por isso, *mesmo que também agora ignorássemos isso, consideraríamos, entretanto, como primordiais aqueles mesmos preceitos da razão.*” Grifos nossos.

²⁹ A parte de nossa tese dedicada à ontologia se concentra justamente em mostrar como a multiplicidade é um termo que decorre necessariamente da potência divina, do que extraímos que a infinidade de indivíduos que existem não apenas possuem uma realidade, mas são constitutivos mesmo da realidade absolutamente infinita da substância.

³⁰ Morfino põe nos seguintes termos sua questão, *op.cit.*, p. 48: “*La temporalità della moltitudine deve esser pensata como il luogo del non contemporaneo, dell'impossibile contemporaneità, proprio perché lo stesso individuo è una moltitudine, non è contemporaneo a se stesso, non ritrova se stesso nella temporalità originaria della cogitatio o nella self-consciousness lockiana.*” E p. 64: “*Qual è la temporalità del tutto sociale? Non la contemporaneità, il presente storico hegeliano, poiché esso ha un centro espressivo che si irraggia uniformemente in ogni punto della*

essa ferramenta, podemos trabalhar a constituição dos conflitos e da resistência políticos como expressões de certas tensões³¹ entre temporalidades constitutivas diversas em um determinado corpo político.

Para nós, a partir disso, é fundamental sempre levar em conta que o tempo da política (a temporalidade complexa que envolve as coletividades civis e suas operações, em suas múltiplas expressões na duração, em sua urgência de decisões) não pode ser sincrônico ao tempo do pensamento (a atividade reflexiva e crítica que, ao cabo, é processo de uma existência singular inteira), caso contrário não poderíamos chamá-lo propriamente de tempo político – visto que os conflitos e as convergências na duração de um corpo político determinado se dão quase sempre em solo configurado passionalmente. Partimos disso, contudo, para mostrar que não se pode anular a tensão – que pode se exprimir como conflito, como resistência, ou como ambos – entre as forças plurais que se constituem em temporalidades múltiplas, sob o risco de a Cidade cair doente. A temporalidade operatória própria do pensamento reflexivo é essencial à saúde da Cidade: o perigo maior está na tentativa de suprimi-la, pois que de fato não se pode suprimir o poder que cada um tem de julgar por si próprio³². Assim, pretendemos desenvolver em quais termos Espinosa combate, em suas obras, um imaginário político, em geral atuante nas Cidades tirânicas, que pretende que os pensamentos e as opiniões de cada um sejam determinados necessariamente pelo poder civil³³. Será relevante, então, mostrarmos como o pensamento

circonférence. Non il sincronico che si occupa, secondo la definizione di Sausurre 'di uno spazio di tempo più o meno lungo durante il quale la somma delle modificazioni sopravvenute è minimo. (...) non la molteplicità dei tempi della storiografia delle 'Annales', poiché questa molteplicità conserva una relazione fondamentale con lo scorrere omogeneo di un tempo che è misura degli altri'". Grifos do autor.

³¹Recorrendo ainda uma vez a Bove, tais tensões podem ser interpretadas, sob outra perspectiva, por suas palavras, mesmo que elas se refiram especificamente à democracia, p. 276: “*La tension propre de la démocratie, c'est alors qu'elle est d'autant plus parfaite – absolument absolue – qu'elle se constitue selon une consensualité critique à l'extrême limite du passage de l'obéissance à la sédition*”.

³²Nicolas Israel, em *La question de la sécurité dans le Traité Politique*, in *La multitude libre*, Chantal Jaquet (org.), Éd. Amsterdam, Paris, 2008, ps. 81-93, a partir de uma preocupação não muito distante da nossa, mas com uma abordagem não tão próxima, põe a interessante questão do Estado como uma potência de temporalização, uniformizando exteriormente aos cidadãos seu tempo vivido como tempo de obediência. O interesse do texto, descoberto recentemente por nós, está em – para além da compreensão da necessidade de uma determinação temporal coletiva pelo Estado que dirija as paixões comuns dos homens – apontar como daí pode surgir um conflito entre a fonte da soberania, a duração da *multitude* e as formas temporais engendradas pela ordem social. A questão não vai além, porém deverá nos ser útil no futuro, por isso a mencionamos aqui. De qualquer forma, já está presente nesse texto a questão dos perigos da imposição – infactível do ponto de vista da constituição do corpo político, mas aplicável do ponto de vista da dominação político-afetiva de toda uma população serva – de uma temporalidade homogênea a toda a complexidade do corpo social.

³³Por isso será essencial a nossa pesquisa um grande aprofundamento das relações entre o capítulo XX do *TTP*, o *TP*, e as quarta e quinta partes da *Ética*.

reflexivo e o juízo crítico, que constituem formas particulares e essenciais de resistência política, não consistem em cada um afirmar o que é o justo e o injusto (Espinosa não cansa de ressaltar que isso significaria a desintegração do corpo político), nem o que é o certo ou o errado³⁴; trata-se, sim, entre outros aspectos, de fazer da comunicação³⁵ uma arma contra a opressão e o logro políticos, na medida em que pensar criticamente é também combater os logros fincados na relação entre o poder supremo da Cidade e seus súditos. Mesmo na democracia espinosana, cremos, o papel dessa resistência seria o de ampliar o espectro dessa comunicação (e de toda a compreensão que nela está envolvida), para que nenhum particular ou nenhuma facção tenha consigo o poder de interpretar, promulgar e revogar as leis (ofícios exclusivos do *imperium*, o qual se define pela *potentia multitudinis*), e nem ao menos tente usurpá-lo³⁶.

Em razão disso, um de nossos problemas está em explicar como, na obra de Espinosa, se pode apreender, de maneira central, que conflito e resistência não se dão separadamente do direito natural que permanece no direito civil, cada Cidade vivendo conflitos particulares, o que implica a existência de formas particulares de resistência³⁷. Assim, desde as armas até a filosofia (passando pelo pensamento crítico em geral), tudo pode ser forma de resistência. E, embora alguns conflitos sejam constitutivos de uma Cidade³⁸, algumas Cidades (em especial as com tendências tirânicas ou já sob a tirania) trazem em si conflitos muito nocivos, os quais em geral se sustentam em experiências enganosas (como a que acima mencionamos em relação à

³⁴ Cf. *TP*, III, 5.

³⁵ Ninguém pode ser livre sozinho, a resistência política convoca necessariamente a comunicabilidade de bens e de pensamentos – isto, ao fim, é fonte de conflito, um conflito sem o qual a saúde do Estado declina. Retomar as análises sobre a quarta parte da *Ética*, especificamente sobre a natureza da comunicação dos bens, tomará boa parte desse aspecto que lançamos aqui.

³⁶ *TP*, III, 4.

³⁷ Apenas para exemplificar como Espinosa valoriza a existência de conflitos e resistências imanentes a cada corpo social, abrindo assim o campo das possibilidades históricas do que já ocorreu e do que está por vir em relação a esses termos, conferir como o filósofo detalha muitos deles em relação à monarquia e à aristocracia: das deduções dos princípios fundamentais de cada regime, são deduzidas formas particulares de conflitos e de resistência (por exemplo, cf. *TP*, VII, 12 e 13 no que diz respeito à monarquia – mais diretamente no que respeita à necessidade de os cidadãos estarem armados nesse regime – e *TP*, VIII e IX no que diz respeito à aristocracia – em especial a necessidade de que todos na assembleia suprema tenham igual poder).

³⁸ Essa é uma linha inegavelmente maquiaveliana, e é seguida por Espinosa mais do que por Hobbes, dada a notável diferença entre os dois pensadores no que concerne à natureza dos conflitos na Cidade e da resistência popular (esta, para Hobbes, quase inexistente numa *optima republica*, a qual teria necessariamente um regime monárquico). Cf. Maquiavel, *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, trad. de Sérgio Bath, Ed. UNB, 1994, Livro primeiro, Caps. III e IV e os dez últimos. Para Espinosa, entendemos que resistência do povo e exercício de direitos não se separam no *imperium absolutum*.

“impotência” dos regimes democráticos e à “potência” dos monárquicos em dirimir seus conflitos), no logro e, ainda, na predominância de paixões tristes, principalmente o medo.³⁹

O medo está, pois, diretamente relacionado com todos os diversos aspectos envolvidos na investigação política de Espinosa. Mais do que isso, a maneira como o filósofo aborda essas relações, em momentos que se sucedem desde a compreensão do caráter dos conflitos no estado de natureza à compreensão da natureza dos conflitos gerados no seio de uma Cidade, é um dos pontos mais claros que o diferenciam de Hobbes, como tentamos mostrar em nossa tese.

Assim, vale igualmente explorar a conexão estabelecida por Espinosa entre o medo e a indignação (*indignatio*) enquanto ela nos coloca diante dos limites da potência da Cidade e exacerba seus conflitos: como Espinosa afirma no *TP*, III, 9, a Cidade é tanto menos *sui juris* quanto mais razões tem a temer; nesse estado limite, no qual o medo dos cidadãos pode transformar-se em indignação, vemos algumas das maneiras pelas quais se determina a potência da cidade como uma potência concretamente limitada⁴⁰. Momento fundamental para aprofundarmos o alcance da resistência política, precisamos compreender quais os elementos que limitam o direito natural da Cidade em relação às operações que efetivam a comunicação entre os cidadãos e entre estes e o poder soberano (operações entendidas como exigência de visibilidade na política e contra os logros impetrados pelos detentores do poder soberano quando movidos apenas pelo desejo de dominação, como o entende Espinosa, na esteira de Maquiavel, em *TP*, V, 7). Tentaremos, então, mostrar em que termos a resistência individual – um exemplo seria o educador em seu livre trabalho de docência⁴¹ – não se separa de uma resistência coletiva, como quando da formação de uma frente comum contra o poder estabelecido que atenta contra as liberdades. Sem considerar que o individual determina o coletivo, ou vice-versa, pretendemos ampliar a análise sobre os meios produtivos dessas resistências (e dos conflitos que a elas subjazem) a fim de estabelecer a força crítica da potência do povo enquanto movimento de

³⁹ Este é outro aspecto no qual enxergamos uma continuidade explícita das inquietações aqui levantadas com aquelas que desenvolvemos e expusemos no correr da nossa tese de doutoramento. Lá, em contraposição direta com a filosofia política hobbesiana, e mais especificamente com a dinâmica passional fundada quase que exclusivamente no medo, para o filósofo inglês, mostramos como a política entendida por Espinosa, geometricamente, requer, para a fundação civil e a busca constante das liberdades individuais, estabelecer proporções passionais nas quais a esperança prevalece sobre o medo – este caracterizando a fraqueza das Cidades tirânicas em que tanto os súditos como o rei ou a assembleia tomam suas decisões com base na fuga da morte, não na esperança da vida.

⁴⁰ *TP*, III, 9: “É preciso considerar,..., que uma medida que provoque a indignação geral tem pouca relação com o direito da cidade...”.

⁴¹ Pensamos nestes termos de Espinosa, *TP*, VIII, 49: “As universidades, fundadas à custa do Estado, são instituídas, menos para cultivar o espírito, do que o constranger. Numa República livre, pelo contrário, a melhor maneira de desenvolver as ciências e as artes é dar a cada um licença para ensinar à sua custa e com o perigo da sua reputação.”

afirmação da liberdade política⁴² (que desse modo estaria em concreta articulação com a liberdade ética, articulação determinante para a segurança, virtude civil).⁴³

A realização do projeto prevê uma temporada de aprofundamento da bibliografia e da discussão no exterior, mais especificamente na Itália, Milão, onde leciona o professor Vittorio Morfino, cujas teses e cursos estão presentes na elaboração acima, e cujo grupo, que tem uma temática envolvendo a temporalidade e a política em Espinosa, produz atualmente uma considerável bibliografia no assunto, a qual tarda a chegar no Brasil. Igualmente pretendemos participar do curso do professor Laurent Bove, em Amiens, relacionado a temas como resistência política em todo o renascimento e particularmente em Espinosa. Os dois professores, além de serem os mais próximos da temática aqui exposta, mantêm uma relação fértil com o departamento de filosofia da Usp.

4. Objetivos

Podemos agora sintetizar os principais objetivos que guiam a atual pesquisa:

- Analisar e explicitar as mais relevantes formas de conflito e de resistência tal como aparecem nas obras políticas de Espinosa, aproveitando o ensejo para confrontar alguns dos mais importantes comentários a respeito dessa questão. Assim, poderemos buscar uma resposta à

⁴² De fato, o *TTP*, XX, nos fornece um instrumental de grande importância para que mostremos como os direitos de pensar livremente e de comunicar esse pensamento não podem ser tirados de ninguém. Tira-se de um, tirar-se-á de outro, e ainda de outro, até que se gere a revolta coletiva. Na Cidade, o mal que é feito a um é sempre feito a mais de um. Tanto mais perigoso à Cidade é esse ataque à liberdade de cada um quanto mais se está envolto no imaginário de que a potência do poder soberano se distingue da potência do povo, o que acarreta a crença de que liberdade e segurança são termos opostos. Ainda: pretende-se, a partir desse imaginário, criar a imagem de que alguns particulares são inimigos da paz pública quando são estes particulares que se notabilizam pelo combate pela paz. Cf. *TTP*, XVII, XX, e *TP*, IV, 3.

⁴³ Uma das principais maneiras pelas quais a razão *opera* na afirmação da segurança, que é uma paixão, diz respeito à temporalidade, cf. EIIIdef.14 (ao fim dessa parte) e a explicação da def.15: “A segurança é uma alegria surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, a qual foi afastada toda causa de dúvida”, “Assim, quando é afastada toda a causa de dúvida sobre a realização de uma coisa, da esperança provém a segurança, (...), o que ocorre porque o homem imagina que a coisa passada ou futura está ali e a considera como presente...”; e também EIVP62dem: “Tudo o que a mente concebe sob a condução da razão, concebe-o sob a mesma perspectiva da eternidade ou da necessidade, e é afetada pela mesma certeza”. A certeza não é a ausência de dúvidas, assim como não é racional o campo político. Trata-se de compreender como *opera* a razão – que é afetiva e interage com os afetos passionais – na produção de uma liberdade no campo político.

pergunta: em que medida os conflitos políticos (em diversas nuances, cabe a nós determiná-las cada vez mais) e a resistência política são essenciais para a compreensão e o desenvolvimento dos termos mais fundamentais da política espinosana, como segurança, obediência e liberdade?

- Explorar como Espinosa consegue fazer da multiplicidade constituinte de um corpo político (indivíduo composto de indivíduos) uma chave para que a sua concepção de política seja uma nova interpretação para a realidade civil enquanto realiza uma crítica aos principais fundamentos políticos modernos; a partir disso, nos guiará a pergunta: em que medida essa multiplicidade chama necessariamente para o campo político conflitos essenciais e resistências inalienáveis para a manutenção da saúde da Cidade (ou seja, sem que o medo se torne indignação coletiva e desemboque na dissolução da Cidade)?

- Determinar em que medida o pensamento reflexivo e o juízo crítico podem ser termos necessários de resistência na política, sem que isso vá contra as afirmações de Espinosa de que são as paixões comuns que constituem um corpo político (aqui, um aprofundamento sobre a teoria do conhecimento de Espinosa se faz fundamental, além de relacionarmos as principais teses do *TP*, das quarta e quinta partes da *Ética*, e o cap. XX do *TTP*)? Mostrar ainda como a filosofia política inaugurada por Espinosa mantém o campo conceitual da resistência aberto; em outros termos, mostrar como, para essa filosofia, resistir não se separa da constante criação de formas de resistência e de direitos. Poderemos então aprofundar a ligação entre pensamento crítico/comunicação/resistência.

Dessa forma pretendemos aliar às contribuições de alguns comentadores da obra política de Espinosa certos ganhos trazidos pela nossa tese de doutoramento, a qual como que exige a formulação dos problemas acima como sua continuidade “natural”. Determinar de que maneira a realidade crítica e reflexiva do pensamento pode ser *essencial* à formação política (enquanto, no dizer de Espinosa, campo da “vida propriamente humana”) e como elas se enquadram na perspectiva da resistência política exigirá que abracemos grande parte da obra de Espinosa, mas sem dúvida podemos apontar como focos o *TP*, as quarta e quinta partes da *Ética*, e os últimos capítulos do *TTP*. Teremos igualmente que recorrer a certos confrontos da época, especialmente com Hobbes, mas dando uma atenção renovada a Maquiavel (o que, diferentemente da tese de doutorado, é exigido aqui).

5. PLANO DE TRABALHO E CRONOGRAMA

Planejamos, a princípio, dividirmos a pesquisa em 4 fases:

Fase 1: Análise dos sentidos aplicados aos conflitos políticos e à resistência nas obras políticas de Espinosa, avaliando ainda as contribuições de alguns autores para o tema (especialmente Laurent Bove, no que diz respeito ao conceito de resistência política).

Fase 2: Detalharmos quais formas de conflito e de resistência são mais essenciais para a saúde de um corpo político. Pretendemos nesta fase realizar pesquisas no exterior e aprofundar a bibliografia e os debates mais atuais sobre o tema.

Fase 3: Depois do detalhamento acima, especificar de que forma devemos entender que os pensamentos críticos e reflexivos são formas inalienáveis de resistência política – o que nos leva às relações nunca tão claras entre a *Ética*, o *TP* e o *TTP*.

Fase 4: Elaborar as conclusões mais relevantes a que chegamos na condução desta pesquisa.

Referências bibliográficas

I.Obras de Espinosa

ESPINOSA, B. **Spinoza Opera**. Ed. Carl Gebhardt, 4 vol. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1924.

_____. **Ética, demonstrada em ordem geométrica**. Trad. Grupo de Estudos do séc. XVII – USP, coordenação de Marilena Chauí. Em preparação.

_____. **Pensamentos Metafísicos**, Trad. Marilena de Souza Chauí; São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1997.

_____. **Tratado da Correção do Intelecto**, Trad. Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Ed Nova Cultural, 1997.

_____. **Ética, Demonstrada à Maneira dos Geômetras**, Trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1997.

_____. **Ética, demonstrada segundo a ordem geométrica**. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

_____. **Tratado Político**, Trad. Manuel de Castro. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1997.

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

_____. **Tratado Teológico-Político**, Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo Ed. Martins Fontes, 2001.

_____. **Breve Tratado**. Trad. Atilano Dominguez. Madri: Alianza Editorial, 1990.

_____. **Correspondence**. In: Espinosa, Oeuvres Complètes. Trad. Roberto Mishari. Paris: Gallimard, 1954.

_____. **Court Traité**. In: Espinosa, Oeuvres Complètes. Trad. Madeleine Francês. Paris: Gallimard, 1954.

_____. **Correspondencia Completa**. Trad., introdução, notas e índices de Juan Domingo Sánchez. Madri: Hiperion, sem ano.

_____. **Spinoza. Korte Verhandeling/Breve Trattato**. Trad. F. Mignini. L'Aquila, Japadre Ed., 1986.

_____. **Oeuvres**. Trad. Charles Apphun. Paris: Garnier, 1965.

_____. **Ethique démontré selon l'ordre géométrique et divisée en cinq parties**. Ed. bilíngue, trad. :Bernard Pautrat. Paris: Ed. du Seuil, 1988.

_____. **Traité Politique**. Trad. d'Émile Saisset revisée par Laurent Bove, introduction et notes par Laurent Bove. Paris: LGF, 2002.

II. Comentadores da obra de Espinosa

BALIBAR, E. **Spinoza et la Politique**. 2a. Ed. Paris: PUF, 1990.

BENNETT, J. **A study of Spinoza's Ethics**. Indianapolis: Hackett, 1984.

BOUTROUX, E. **Exposição da Doutrina de Spinoza Sobre a Liberdade**. Trad. Jean-Marie Breton. In: FRAGOSO, E. A. R. (Org.). **Spinoza: Cinco ensaios por Renan, Delbos, Chartier, Brunschvicg, Boutroux**. Londrina: Eduel, 2004.

BOVE, L. **La Stratégie du Conatus, Affirmation et Résistance chez Spinoza**. Paris: J. Vrin, 1996.

CHAUÍ, M. **A Nervura do Real, Imanência e Liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Da Realidade sem Mistérios ao Mistério do Mundo. Espinosa, Voltaire e Merleau-Ponty**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. Espinosa e a Essência Singular. **Cadernos Espinosanos**, VIII, p. 9-41, 2002.

_____. **Espinosa, uma Filosofia da Liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995 (Coleção Logos)

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

CORSI, M. **Politica e Saggeza in Spinoza**. Napoli: Guida, 1978.

DEJARDIN, B. **Pouvoir et impuissance. Philosophie et politique chez Spinoza**. Paris: L'Harmattan, 2003.

DELBOS, V. **Le spinozisme**. Paris: J. Vrin, 1926.

_____. O Problema Moral na Filosofia de Espinosa. Trad. Jean-Marie Breton. In: FRAGOSO, E. A. R. (Org.). **Spinoza: Cinco Ensaios por Renan, Delbos, Chartier, Brunschvicg, Boutroux**. Londrina: Eduel, 2004.

DELEUZE, G. **Espinosa, Filosofia Prática**, Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. **Spinoza et le Problème de L'expression**. Paris: Ed. Minuit, 1968.

FERREIRA, M. L. R. Considerações sobre o Deus de Spinoza: o Itinerário da Substância a Deus. In: **AAV, Ao Encontro da Palavra. Homenagem a Manuel Antunes**. Lisboa: Faculdade de Letras, 1986.

_____. “Espinosa e Hobbes: implicações de uma divergência”, in **Espinosa, ética e política, Encontro Hispano-Português de Filosofia**. Ed. A cargo de Jesús Blanco-Echauri. Santiago de Compostela: Univ. de Santiago de Compostela, 1999.

GAINZA, M. **Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo**. Tese de Doutorado, FFLCH-USP, 2009.

GLEIZER, M. **Verdade e Certeza em Espinosa**. Porto Alegre: L & PM, 1999.

GUÉROULT, M. **Spinoza, I, Dieu**. Paris: Aubier Montaigne, 1968.

_____. **Spinoza, II, L'âme**. Paris: Aubier Montaigne, 1974.

GUILLEMEAU, E. Spinoza et Cinq Critères du Panthéisme. **Bulletin de la Association des Amis de Spinoza**. Fontanay, n 35, 1997.

JACQUET, C. **L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza**. Paris: Quadrige/PUF, 2004.

JORDÃO, F. V. **História, Salvação e Comunidade em Espinosa**. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1990.-

LAUX, H. **Imagination et Réligion chez Spinoza**. Paris: J. Vrin, 1993.

LEVY, L.. **O Autômato Espiritual, a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa**. Porto Alegre: L&PM, 1998.

MACHEREY, P. **Introduction à L'Éthique de Spinoza**. Paris: PUF, 2^a. Ed, 1998.

MARTÍNEZ, F. J. ; CÁMARA, M. L. ; PEÑA, J. ; ROLDÁN, C. ; AGUILERA, R. R.. "Comentario de E4P37S2: cinco perspectivas", in **Espinosa: ética e política, Encontro Hispano-Português de Filosofia**. Ed. A cargo de Jesús Blanco-Echauri. Santiago de Compostela: Univ. de Santiago de Compostela, 1999.

MATHERON, A. **Individu et Communauté chez Spinoza**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

_____. **Anthropologie et politique au XVIIe siècle**. Paris: Vrin, 1986.

MORFINO, V. **Spinoza e il non contemporaneo**. Verona: Ombre Corte, 2009.

NOGUEIRA, A. **O Método Racionalista-Histórico em Spinoza**. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1976.

RIZK, H. **Comprender Spinoza**. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis – RJ: Ed. Vozes, 2006.

SANTIAGO, H. Do Cartesianismo ao Espinosismo: Estudo de um Axioma. **Cadernos Espinosanos**, IX, São Paulo, p. 109-121, 2002.

TEIXEIRA, L. **A Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito de Abstração na Filosofia de Spinoza**. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.

_____. "Da Servidão Humana" na "Ética" de Espinosa. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, X, p. 147-155, 2003.

WIENPAHL, Paul. **Por um Spinoza Radical**, Trad. Oscar Rohar. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

III. Obras de outros filósofos e comentadores

BAYLE, P. **Écrits sur Spinoza**. Textes choisis et presents par Françoise Charles-Daubert et Pierre-François Moreau. Paris: Berg International Éditeurs, 1983.

BOSTRENGHI, D. (a cura di). **Hobbes e Spinoza, scienza e politica**. Napoli: Bibliopolis, 1992.

CAILLÉ, A.; LAZZERI, C.; SENELLART, M. (Orgs.). **História argumentada da filosofia moral e política**. Trad. De Alessandro Zir. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**, Trad. Alberto Ferreira. Lisboa: Guimarães Editores, sem ano.

_____. **Meditações**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. **Objeções e Respostas**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr.. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. **As Paixões da Alma**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

GRÓCIO, H. **Del derecho de la guerra y de la paz**. Trad. Jaime Torrubiano Ripoll. Madrid: Bibliopolis, 1925.

HEGEL. **Lecciones sobre la historia de la filosofía, tomo III**. Trad. Wenceslau Rocas. México: Fondo de cultura económica, 1955.

HOBBS, T. **Leviatã, ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

JACOB, P. “La politique avec la physique à l’âge classique”, in. **Dialectiques**, n. 6, 1974.

LEIBNIZ, G.W. **Discours de Métaphysique et Correspondence avec Arnauld**. 2 ed. Paris: J. Vrin, 1966.

MCPHERSON, C.B.. **A teoria política do individualismo possessivo, de Hobbes até Locke**. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

SKINNER, Q.. **As fundações do pensamento político moderno**. Trad. de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

