

# SPINOZA E A QUESTÃO ÉTICO-SOCIAL DO DESEJO: ESTUDOS COMPARATIVOS COM EPICURO-LUCRÉCIO E MAQUIAVEL★

Laurent Bove★★

Tradução: Leon Farhi Neto\*\*\*

## RESUMO

*“Epicuro, Demócrito, Lucrecio” (na carta 56 a Hugo Boxel) e “Maquiavel” (no Tratado político) são as duas correntes de pensamento que Spinoza (1966[1674], 2009) cita de maneira bastante elogiosa. Nós nos propomos estudar, aqui, as filiações e as diferenças da filosofia spinozista com o pensamento epicureu e o pensamento de Maquiavel, segundo uma análise comparativa e a partir da questão ético-social do Desejo.*

*Palavras-chave: desejo; prazer; prudência.*

## SPINOZA AND THE ETHICAL-SOCIAL ISSUE OF DESIRE: COMPARATIVE STUDIES OF THE PHILOSOPHIES OF EPICURUS- LUCRECIUS AND MACHIAVELLI

### ABSTRACT

*Epicurus, Democritus, Lucretius (in the letter 56 to Hugo Boxel) and Machiavelli (in the Political Treaty) are the two streams of thought that Spinoza cites in a quite eulogistic way. We propose to study here the affiliations and the differences between the philosophies of Spinoza, Epicurus and Machiavelli in a comparative analysis, departing from the ethical and social issue of desire.*

*Keywords: desire; pleasure; prudence.*

\*Este estudo foi o objeto de um curso ministrado na Universidade Federal Fluminense, em Niterói, nos dias 22 e 23 de agosto de 2012, a convite da Professora Cristina Mair Rauter. Ele toma por base textos já publicados por mim: “Épicurisme et spinozisme: l'éthique”, Archives de Philosophie, juillet-septembre 1994, tome 57, Cahier 3, p. 471-484 ; “Dall'innata potestas alle strategie del conatus, o l'epicureismo in moto perpetuo”, in Lucrezio e la modernità. I secoli XV-XVII, p. 163-178, a cura di F. Del Lucchese, V. Morfino, G. Mormino, ed. Bibliopolis, Napoli 2011 ; “Une ontologie politique de la durée. Spinoza lecteur de Machiavel” in Spinoza, Traité Politique, édition de L. Bove, Le Livre de Poche, 2002, Introduction “De la prudence des corps. Du physique au politique”, p. 31-46.

★★ Docteur d'État (de Paris-I Sorbonne), Professeur de philosophie à l'UFR sciences humaines, sociales et philosophie - Université de Picardie Jules Verne (UPJV), chercheur à l'UMR 5037/ENS-LSH - Ecole Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines.

E-mail: [laurent.bove@wanadoo.fr](mailto:laurent.bove@wanadoo.fr)

\*\*\* Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina, graduação em Ingénieur ETS Industrie Graphique - Ecole Suisse d'Ingénieurs de l'Industrie Graphique, mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina.

E-mail: [leonfarhineto@gmail.com](mailto:leonfarhineto@gmail.com)

## I - EPICURISMO E SPINOZISMO

O epicurismo e o spinozismo se constituem em sua luta radical contra um adversário que lhes é estruturalmente comum – a concepção teleológico-dualista e moral do homem e do mundo e suas consequências práticas: a ilusão teológica e a superstição, o medo, a falta, a tristeza, o ódio.

“Às qualidades ocultas, às espécies intencionais e às formas substanciais”<sup>1</sup> (SPINOZA, 1966[1674], p. 300) das metafísicas idealistas, ao “terror do espírito” e às “trevas”<sup>2</sup> (LUCRÉCIO, 1980, II, 60, p. 54) das superstições, Epicuro, Lucrécio e Spinoza opõem o sensato “estudo racional da natureza” (LUCRÉCIO, 1980, II, 60, p. 47) sem nenhum acréscimo obscuro, expulsando todo por-trás-do-mundo, todo asilo da ignorância, todo mistério, em proveito da pura alegria imanente do compreender. À falta e à tristeza, eles opõem a plenitude do prazer constitutivo. Ao ódio, enfim, a doce amizade. Na sequência dos epicuristas, Spinoza determina, então, também, o objeto especulativo e prático da filosofia como “naturalismo” (DELEUZE, 1994, p. 273). Pois, de “real” só há a natureza e a sua verdade, eternas uma e outra, no presente.

Só isso já seria suficiente para afirmar legitimamente que Spinoza e Epicuro estão, apesar dos dois milênios que os separam, de um mesmo lado do campo, e que há entre eles uma verdadeira filiação no combate libertador que os une contra todas as figuras da ilusão e da opressão dos espíritos e dos corpos, tendo por arma, em sua empreitada radical de desmistificação, o livre, potente e propício exercício da razão.

Epicuro e Spinoza são a própria filosofia, sua função vital, sua dignidade e sua grandeza, mas também sua força de escândalo para todos aqueles que confundem a busca do verdadeiro com o universo de seus sonhos, de suas apreensões e de suas esperanças.

O que nos propomos a examinar, aqui, é a singularidade das suas posições respectivas diante de um adversário comum. A partir desse exame, se esclarece, no terreno ético-social – o terreno do verdadeiro conhecimento em que se fundamentam a “reta condução da vida” e a busca disso que nos é realmente útil – o que estabelece, de uma vez, a filiação e a diferença das suas filosofias.

Nós procederemos a essa confrontação dos sistemas, interrogando as duas doutrinas a respeito das suas concepções do desejo, do prazer e da beatitude, que são, ao mesmo tempo, o princípio, o objeto e o fim da prática ética.

O prazer, diz Epicuro (apud LAËRTIOS, 1977, livro X, 129, p. 312-313)<sup>3</sup> na sua *Carta a Meneceu*, é

o princípio e o fim da vida feliz. Pois foi o prazer que reconhecemos como nosso bem primordial e conatural, e partindo dele movemo-nos para qualquer escolha e rejeição e a ele voltamos ao tomarmos como critério de todo os bens as afecções.

O prazer, portanto, é princípio de comportamento espontâneo dos seres vivos, princípio de escolha e de rejeição, antes mesmo da intervenção da razão enquanto tal (LAËRTIOS, 1977, X, 31, p. 290); a dor, que nasce do obstáculo à realização normal e conforme as normas dessa tendência natural – tendência ou desejo pelo qual se exprime uma sabedoria imanente do corpo vivo, da qual a sabedoria filosófica não será nada mais do que o prolongamento racionalmente refletido e orientado.

A dor no corpo e a inquietação na alma são, então, os sinais de um desequilíbrio, de uma desordem, ao quais a filosofia como remédio – seguindo nisso os próprios movimentos da vida – se esforça por responder de maneira ajustada, mediante um retorno à norma natural imanente da saúde, da qual nos afastam, por um lado, os obstáculos exteriores e, por outro, os produtos da imaginação humana.

Portanto, retorno à energia vital natural, em sua livre afirmação, equilibrada por meio da energia dessa vida mesma como resistência, em sua expressão filosófica.

E toda a filosofia epicureia (como *energeia*<sup>4</sup>) se apresenta, certamente, como essa resistência vital face a todas as formas de desequilíbrio introduzidas na ordem natural humana.

Desde já, digamos que, exceto na filosofia, onde “aprender e se deleitar vão em paralelo” (ÉPICURE, 1992, p. 253-255), essa dinâmica do retorno não é, por si mesma, um prazer puro, mesmo se ela é, em si mesma, suscitada por uma resistência da vida à tristeza e à dor, devido à conaturalidade do prazer. Apesar de o movimento de restauração pressupor o prazer como seu princípio, ele não o manifesta em sua pureza durante o movimento (é a dor que prevalece!), mas somente na sua cessação, portanto, na satisfação do repouso e do equilíbrio reencontrados.

Lucrécio (1980, II, 955, p. 59), ao descrever os choques repetidos e violentos a que são frequentemente submetidos, desde fora, os seres vivos, e depois de enfatizar a resistência dos:

movimentos vitais que se conservam [e que, por isso mesmo, podem, diz ele], acalmar o tumulto do imenso golpe, reconduzir tudo aos caminhos naturais, repelindo o movimento de morte já quase dominante no corpo e reacendendo a sensibilidade quase perdida. [Lucrécio, então, escreve que só há] doce prazer [quando] os elementos da matéria [...] voltam à sua posição.

A posição epicureia, aliás, se torna mais clara, no *De Rerum Natura*, com a teoria do *clinamen*, segundo a qual se estabelece um verdadeiro princípio de prazer (COMTE-SPONVILLE, 1984, p. 54-56).<sup>5</sup>

Lucrécio (1980) explica, com efeito, a atividade do ser humano vivo, não somente pelo efeito extrínseco dos simulacros que “vêm chocar-se com o (seu) espírito” (IV, 883, p. 90) e, assim, determinam nele a vontade de se mover, mas também por uma “*innata potestas*” (II, 286, p. 50), uma potência natural e de-

sejante (“*vim cupidam*” [II, 265, p. 50]), que em si mesma é pura positividade, à qual, portanto, nada falta, e que na sua afirmação é apta a responder de maneira ajustada às forças exteriores destrutivas.

Potência, portanto, de resistência e de combate da própria Natureza, em cada uma de suas individuações viventes, cuja atividade tem apenas um fim: o restabelecimento do prazer no repouso e da paz. Lucrécio (1980, II, 280, p. 50) escreve:

embora uma força exterior nos obrigue a caminhar e a avançar muitas vezes contra a nossa vontade, nos arraste e nos precipite, há todavia em nosso íntimo alguma coisa capaz de combater e de resistir. É essa alguma coisa cujas ordens movem a massa da matéria por nosso corpo, em nossos membros, a refreiam em seu impulso e a reconduzem de volta ao repouso.

Contudo, isso não significa que, no repouso, essa potência de afirmação e de resistência seja inativa e inútil: ela é, pelo contrário, a afirmação indefinidamente renovada da plenitude, a atividade, de certo modo, imóvel, da qual os deuses, “pelo privilégio de sua natureza [...] potentes por suas próprias forças”<sup>6</sup> (LUCRÉCIO, 1980, II, 650, p. 55), nos dão um excelente exemplo.

O *clinamen*, então, nos homens como nos deuses, longe de ser o poder arbitrário e obscuro de uma imprevisível resposta por acaso ou do acaso, é, pelo contrário, no âmago do vivente, essa potência positiva de afirmação e de resistência, pela qual, segundo a sua declinação própria, cada ser se arranca de qualquer destinação (tanto externa quanto interna) por um “movimento que rompe as leis da fatalidade” (LUCRÉCIO, 1980, II, 253, p. 50). É um tipo de *conatus*, de determinação positiva, segundo a qual cada ser vivo é, mesmo infimamente, uma potência autônoma de afirmação e de resistência, na qual e pela qual a natureza, na sua afirmação, de certa maneira, se afeta alegremente a si própria, determinando-se positivamente em cada uma de suas individuações.

O modelo de *autonomia* dos deuses epicureus nos permite, nesse sentido, pensar uma primeira filiação teórica forte entre Spinoza e Lucrécio.

A demonstração da proposição 4 da parte IV da *Ética*, com efeito, examina as duas hipóteses que poderiam, *a priori*, explicar por que um ser qualquer (e Spinoza fala, aqui, do homem) poderia não perecer jamais (ou existir *necessariamente* para sempre). Ora, essas duas hipóteses são as duas condições da vida bem-aventurada dos deuses epicureus.

– *primeira hipótese*: que esse ser seja, segundo Spinoza, capaz de não sofrer quaisquer outras mudanças além daquelas que podem se compreender apenas por sua natureza; por conseguinte, que esse ser seja capaz, *também*, de resistir a toda violência e “de afastar de si as outras mudanças que pudessem provir de causas exteriores”.<sup>7</sup> Spinoza funda essa lógica da autonomia na sua teoria do *conatus*, remetendo o leitor às proposições 4 e 6 de *Ética* III, nas quais ele já havia estabelecido:

1º) que nenhuma coisa tem, em si, algo que a possa destruir, e que, portanto, ela só pode ser destruída por uma causa ou força exterior.

2º) e que, por conseguinte, com o tanto que há nela [de potência] (*quantum in se est*), ela se esforça indefinidamente por perseverar em seu ser.

– segunda hipótese da demonstração da proposição 4 de Ética IV: para que um ser não pereça jamais, seria preciso que a ordem da natureza fosse disposta de tal maneira que essa ordem fosse indefinidamente favorável à conservação de um só ser – nesse caso, o homem. Ora, enquanto modo finito da Natureza, o homem não pode sofrer somente as mudanças que podem se compreender apenas por sua natureza...

Esta última proposição torna, então, as duas hipóteses (que fariam do homem, efetivamente, um ser imortal) absurdas. Mas esse absurdo não concerne à lógica intrínseca da perseverança (abstração feita das causas exteriores), que é, certamente, uma lógica da *autonomia*, quer dizer, da *conservação indefinida da coisa nos e pelos seus efeitos*.

Essa lógica da autonomia (ou da “causa adequada”, Ética III, definição 1, que é também a dinâmica de uma ontologia da duração como continuação indefinida de uma existência qualquer, seguindo a definição 5 da parte II), essa lógica é a própria lógica dos deuses epicureus, continuada indefinidamente, tal como Lucrécio nos descreve no *De Rerum Natura*.

Lucrécio insiste bastante, primeiro, com efeito, na autonomia da perseverança dos deuses, cuja natureza é, diz ele, *ipsa suis pollens opibus* (I, 44-49 e II, 646-651), quer dizer, forte por seus próprios recursos. Mas Lucrécio acrescenta que os deuses se beneficiam, também, *além disso* (e será essa a segunda hipótese considerada por Spinoza), de uma natureza inteiramente disposta a favor de sua perseverança; deuses, diz ele, “que um límpido céu sempre protege e sempre lhes sorri com sua luz largamente difundida. Tudo lhes fornece a natureza, nada lhes toca em tempo algum a paz da alma” (III, 21-24). Neste mesmo livro, o próprio Lucrécio já considerava as condições de uma duração eterna para um corpo qualquer, que fosse capaz de repelir indefinidamente os golpes vindos do exterior e, assim, capaz de nada deixar penetrar em si que pudesse destruir a estreita união das suas partes. Ora, desse ponto de vista, Lucrécio já concluía que a alma humana não estava, por si mesma (por suas próprias forças) nem tampouco por suas condições efetivas de existência, “ao abrigo das coisas da vida” e, por conseguinte, que ela não possuía as condições necessárias à imortalidade (III, 806-829 e V, 351-379)...

O texto da demonstração da proposição 4 de Ética IV ecoa exatamente os desenvolvimentos de Lucrécio, seguindo uma mesma lógica, e chegando a uma mesma conclusão.

Um outro texto de Spinoza também ecoa o modelo de autonomia dos deuses epicureus. Trata-se da hipótese de um Adão que teria sido realmente esse ser perfeitamente íntegro, como imaginam os teólogos. No parágrafo 6 do capítulo II do *Tratado político*, Spinoza (2009) diz, com efeito, que, se Adão pudesse ter exercido a ciência e a prudência que lhe são atribuídas, então, teria sido *impossí-*

vel fazer ele desviar, por pouco que fosse, de sua livre e eterna necessidade. Pois, para Adão, como ocorre para os deuses epicureus, teria havido uma identidade perfeita entre a potência, a existência e a liberdade (se não confundimos a liberdade de Adão com a contingência do livre-arbítrio, mas, pelo contrário, entendemos por liberdade uma potência, uma virtude, uma perfeição). No parágrafo 9 do capítulo II do *Tratado político*, o elo necessário entre a efetividade dessa liberdade e a capacidade de resistir será atribuído ao homem que só “depende do seu próprio direito” (quer dizer, que é *sui juris*), “na medida em que ele pode repelir toda violência (*vim omnem repellere*)” (SPINOZA, 2009, cap. II, §9, p. 17),<sup>8</sup> quer dizer, na medida em que ele pode ativamente e potencialmente resistir a tudo que é contrário ao seu esforço por perseverar *in suo esse* (o que, teoricamente, o primeiro homem poderia e deveria ter feito, e que poderiam fazer também os deuses epicureus, embora essa situação desfavorável não se apresente a eles, uma vez que a natureza exterior é sempre clemente com eles).

Se articulamos, então, a teoria do *clinamen* com a pura positividade da *innata potestas*, como potência natural resistente e desejante, compreendemos por que o *clinamen* epicureu pôde ser lido por Spinoza como um equivalente disso que ele próprio entendia por positividade intrínseca de uma determinação continuada. Eu já desenvolvi essa hipótese no capítulo VI de *La stratégie du conatus*, ao comentar as cartas 54 e 56 a Hugo Boxel (BOVE, 2012[1996], p. 147 et seq.); assim, aqui, não insistirei nesse ponto.

Há também em Spinoza – em um outro sentido, é verdade, pois não se tratará somente de um “retorno” – um verdadeiro princípio de prazer, inerente ao *conatus*, que explica o comportamento dos seres vivos a partir de um certo grau de complexidade corporal que os torna capazes de experimentar alegria ou tristeza e de manter esses afetos na memória.

Detenhamo-nos na questão da memória em sua relação com o prazer, pois nós a reencontraremos, com um papel essencial, no seio da ética epicureia.

A constituição da memória se explica dinamicamente, com efeito, em Spinoza, pelo esforço que nós fazemos para conservar somente isso que aumenta nossa potência de agir e que se acompanha, assim, de um afeto de alegria. Quer dizer, nós nos esforçamos sempre por conservar isso que nos parece útil e conveniente para a nossa natureza, tomando o prazer como critério.

E “agir absolutamente por virtude” não consistirá em nada mais do que “agir, viver, conservar o seu ser [...] sob a conduta da Razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio” – como diz a *prop.* 24 de Ética IV ou, como especifica a sua demonstração, agir “pelas leis da sua própria natureza”, quer dizer, de maneira autônoma.

Na constituição de uma ética da autonomia, nós passamos, então, necessariamente da busca disso que nos pareceu útil, sob a determinação da nossa memória, para a busca disso que nós conhecemos, de verdade, nos ser realmente útil, sob a determinação da nossa Razão.

Mas, em primeiro lugar, é na direção “daquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do Corpo” que nós nos esforçamos espontaneamente (Ética III, 12).

E nós nos esforçamos, também naturalmente – sob o efeito de causas exteriores que nos são contrárias, quando nossa alma “imagina aquelas coisas que diminuem ou refreiam a potência de agir do [nosso] Corpo [...] –, por se recordar de coisas que excluem a existência das primeiras” (Ética III, 13 e também o escólio).

Segundo essa lógica, o *conatus* “resiste, então, como um rio exercendo pressão contra uma represa, a qual ele tende a eliminar, suscitando isso que a exclui”, seguindo a imagem dinâmica de uma resistência-ativa auto-organizadora proposta por Alexandre Matheron (1986a, p. 211) como ilustração desta *prop.* 13.

Portanto, naturalmente, nós nos esforçamos por um reinvestimento da imagem do objeto que nos deu satisfação. E este esforço, sob a determinação do prazer, define a Memória. Correlativamente, sob a pressão das imagens do presente, que excluem as imagens do passado, nós resistimos também ao esquecimento inelutável da imagem acompanhada de alegria. Esse esforço é resistência à extinção de um afeto alegre, quer dizer, resistência à tristeza e às suas causas, e tendência para reativar a intensidade da imagem favorável contra uma realidade – ou contra outras imagens – que, no presente, nós é prejudicial. Trata-se, portanto, de esquecer, de reprimir, de “afastar ou destruir” a representação prejudicial em proveito de uma outra investida de um afeto alegre (Ética III, 28).

É nessa estratégia espontânea de resistência-ativa do *conatus*, que não é simplesmente estratégia de preservação de um “estado”, mas tendência afirmativa de auto-organização da vida segundo a própria dinâmica da essência do homem (“de cuja natureza necessariamente se segue isso que serve para a sua conservação”, Ética III, 9, escólio) que a Memória toma, em Spinoza, de uma só vez, um valor de matriz (condição de possibilidade), de meio, mas também de arma pela alegria contra a tristeza.

A alegria e também a tristeza são, portanto, os primeiros dados estratégicos que orientam o dinamismo sem fim do *conatus*, enquanto considerado em si mesmo.

Nós estamos, aqui, ao que parece, muito próximos de Epicuro, que mostrou o quanto a memória pode ser um instrumento essencial de nossa felicidade,

– em primeiro lugar, mantendo sempre presentes as doutrinas “gerais e principais” necessárias para a vida feliz. Isso é uma condição necessária da *ataraxia*, como indicam as cartas a Heródoto, a Pítocles e a Meneceu.<sup>9</sup>

E pensamos, em paralelo, nos conselhos práticos de mnemotecnica, nestas “regras de vida seguras” que é preciso “gravar em nossa memória”, das quais Spinoza nos fala no escólio da *prop.* 10 de Ética V, e que correspondem bastante bem a essa memorização aspirada por Epicuro, e que deve se constituir em verdadeiro *habitus*, garantindo, de uma só vez, a rapidez do juízo, da

decisão prática e, por conseguinte, o ajuste ético em todas as situações. Aqui, a sabedoria prática (a *phronesis* epicureia) penetrou, mediante o hábito e as suas contrações, a espontaneidade aparente da vida.

Pensamos, ainda, nos sete dogmas de fé ensinados por Cristo, que “salvam” os que acreditam verdadeiramente neles e os aplicam com *pleno* consentimento da alma; os dogmas que Spinoza (2003) apresenta no *Tratado teológico-político* como o verdadeiro séptuplo remédio para a condição humana ordinária.<sup>10</sup>

Mas, neste último caso, o remédio – que vale, essencialmente, por sua eficácia terapêutica e não por sua verdade – se aplica somente aos ignorantes, quer dizer, aos homens dominados pela imaginação... e, no caso precedente – o do escólio de Ética V, 10 –, a técnica é aconselhável “enquanto não temos um conhecimento perfeito de nossos afetos”.

Isso significa que, para Spinoza, é essencialmente o conhecimento adequado de nossos próprios afetos, compreendido em uma mesma dinâmica da autonomia de nosso pensamento e de nosso corpo, que é eticamente/realmente transformador, salvador... e não a memória de uma doutrina filosófica, mesmo verdadeira!

Porém, é verdade, sempre é possível que a alegria passiva e a imaginação sejam uma via dinâmica de passagem para a alegria ativa acompanhada de ideias adequadas – adiante, nós voltaremos a esse ponto...

– *em segundo lugar*, a Memória, assim como o esquecimento, pode ser também, para Epicuro, um instrumento voluntário e essencial de nossa felicidade, ao enterrar “nossas infelicidades em um esquecimento perpétuo”,<sup>11</sup> ou ao manter presentes os prazeres passados, afim de contrabalançar as dores atuais, como escreve Epicuro a Idomeneu.<sup>12</sup> Na direção do passado, o sábio só se volta por utilidade e com gratidão (*charis*).

As proposições 9 e escólio, 11 e escólio, 12, 13 e escólio, todas de Ética III, nas quais se podem ler, com a teoria do *conatus*, os elementos de uma estratégia de resistência ativa da vida, inerente à gênese e à atividade da Memória e do esquecimento, poderiam servir como fundamento ontológico dinâmico para a função ética da Memória na doutrina epicureia.

O que separa Spinoza de Epicuro quanto à questão do prazer – e do desejo – é que, se o prazer, para Spinoza, é conatural ao ser humano, ele não é, porém, contraditório, mesmo na Beatitude, com um dinamismo essencial e produtivo que, longe de somente repetir a identidade a si da ataraxia e de defendê-la, produz efetivamente, na relação com outrem, a humanidade do homem, ao mesmo tempo, coletiva e interminável.

Para os epicuristas, a *innata potestas* é uma potência de afirmação e de resistência, que é certamente ativa, na medida em que ela é constitutiva, como mostrou V. Brochard, mas uma potência cuja energia está essencialmente em repouso.<sup>13</sup>



O *conatus* spinozista, pelo contrário, é essencialmente dinâmico, mesmo se na sua atividade intrínseca-autônoma ele também experimenta – em presença das forças exteriores – uma forma de estabilidade e de repouso, da qual nós gozamos na Beatitude.

Essa é a diferença entre uma perseverança *in suo statu* (em seu estado), característica da *katastema* epicureia, e uma perseverança “em seu ser” (*in suo esse*), característica do spinozismo. Pois o “ser” é, aqui, o movimento real do próprio real em sua autoconstituição, no princípio do processo ético, na auto-organização relacional e autônoma do modo humano (com base nas leis dos afetos, imitação, comiseração, ambição de glória e no princípio de prazer).

Essa é a diferença, na empreitada ética, entre dois tipos de constituições e dois tipos de estratégias:

– inicialmente, uma estratégia epicureia do “retorno” ou da “restauração” segundo uma norma de natureza implícita, já e desde sempre presente, que é, ela própria, constitutiva. Lógica da purgação, da libertação, da reconquista da pureza do prazer e/ou da reterritorialização sobre uma base primitiva individual, cujo modelo é o átomo. Mesmo se esse “individualismo” é fortemente contestado, *a posteriori*, pela importância atribuída à amizade que, então, se mostra tão necessária, até mesmo tão eterna, quanto a própria sabedoria, aproximando-se, assim, do amor ao próximo spinozista.

A Sentença Vaticana 52, com efeito, põe em relação a amizade e um “despertar” de nossa natureza, o qual nos permitiria, como os deuses, ver em nossos semelhantes, essencialmente, apenas amigos, enquanto a existência concreta nos apresenta, pelo contrário, como nossos piores adversários (conferir Conche, em nota, p. 240). A amizade, como a sabedoria, seria assim a via para o essencial reencontrado. Na amizade epicureia, portanto, é a vida que ama a si própria, se deseja a si mesma eternamente. Nesse sentido, a amizade, como a sabedoria, é um bem imortal, enquanto ela envolve uma verdade eterna, a própria norma da saúde do corpo coletivo, seu equilíbrio natural. A doutrina epicureia da amizade apontaria, como em Spinoza, para um amor de si que envolve o amor do outro em um amor comum da vida em nós, por nós e através de nós.

A amizade epicureia exprime, além disso, uma dupla resistência vital ao poder e aos desequilíbrios que ele introduz na vida dos homens: antes de tudo, ao poder da Fortuna (e o Sábio, que confronta a *Tyche* como um combatente – conforme a expressão retransmitida por D. L. X, 120 – encontra sólidos aliados em seus amigos); mas, também, resistência vital aos poderes instaurados pelos próprios humanos que dissociam e pervertem a vida. O apelo à sociabilidade é, por isso, para os epicuristas, como para Spinoza, um apelo à resistência aos poderes: para os epicuristas, por meio da fuga ou da retirada, afim de salvar o natural-essencial, para viver, fora do espaço político, a doçura da coletividade segundo uma sociabilidade reencontrada, restaurada; para Spinoza, no próprio coração do político, por meio da constituição coletiva de uma sociabilidade cuja potência, como disse Toni Negri, se afirma contra os poderes.

– em seguida, uma estratégia do *conatus* spinozista constituinte de sua própria norma, dentro de uma dinâmica relacional da afirmação absoluta da existência da modalidade singular; processo causal da *cupiditas*, “sem princípio nem fim”, nem modelo; processo de adequação aberta da essência e da existência, em progresso permanente.

Uma estratégia constituinte, portanto, da infinitude atual (Ética I, 8 escolio), em sua determinação positiva causal singular (Spinoza), *contra* uma estratégia teleológico-terapêutica<sup>14</sup> do ser-finito-individual, no reconhecimento salutar dos seus limites e orientada por um modelo “natural” de saúde (Epicuro). Com efeito, o elogio que Lucrécio faz da prudência é essencialmente o de uma prudência em ato no conhecimento dos limites naturais do ser humano.

Trata-se de uma dinâmica da simplificação da vida, do retorno ao elementar, à essência individual do desejo e do prazer *contra* uma dinâmica da complexificação dos Corpos e do aperfeiçoamento indefinido dos espíritos (tanto dos individuais como dos coletivos) (Ética IV, 38 e *demonstração*; II, 13, *escolio*; 14; IV, 45, *escolio do corolário* 2; IV, apêndice, capítulo 27). O *conatus* spinozista produz o essencial, não restaura, mas constrói.<sup>15</sup>

Quer dizer, Spinoza, contrariamente a Epicuro, não descobriu e revelou ao mundo as fronteiras (*finem*) legítimas e naturais do desejo. Enquanto é justamente por isso que Lucrécio elogia o autor da *Carta a Meneceu*.<sup>16</sup> Se, para Epicuro, compreender uma coisa é reconhecer seus limites, para Spinoza, pelo contrário, trata-se de conhecê-la adequadamente segundo a infinitude ou a eternidade que a constitui em seu dinamismo causal essencial.<sup>17</sup> Em Epicuro – e ainda mais claramente em Lucrécio – é o medo da morte que engendra a ilimitação dos desejos e dos prazeres. Em Spinoza, é a infinitude atual, a afirmação absoluta da existência em uma individuação singular... Mesmo se a ilimitação dos desejos vãos deve também se explicar, como em Epicuro, por nossas falsas opiniões.

Mas não é a falsa opinião que produz a realidade da ilimitação. Muito pelo contrário, é o conhecimento verdadeiro que trabalha pela ilimitação dos desejos e dos prazeres, mas “adequadamente”, e assim se conforma à medida e à temperança dos desejos sem excesso, no movimento real do real, em sua auto-organização ética da singularidade.

A noção de ilimitação, entretanto, deve ser esclarecida. Ela envolve, para os epicuristas, o mau infinito, aquele do fantasma que faz do desejo um vaso que não pode ser jamais preenchido...<sup>18</sup> e, por conseguinte, ao mesmo tempo, aquele da multiplicação ao infinito dos desejos e dos prazeres, a busca ilusória de um contentamento impossível. Para Spinoza, se os desejos são realmente ilimitados, isso se deve:

1) à presença atual e intensiva do infinito no finito que faz, em todo desejo, da satisfação consigo mesmo que acompanha necessariamente a ideia adequada de seus próprios afetos uma experiência real da infinitude e da eternidade;

2) às partes do Corpo humano que, certamente, não são infinitas, mas envolvem um número muito grande de aptidões que sempre podem ser aumentadas, e não se sabe o que pode um Corpo!

Este aumento não introduz necessariamente o mau infinito. É sem excesso que os prazeres e os desejos do sábio são, ao mesmo tempo, infinitos por natureza e sem limites na sua diversidade.

A Natureza, em sua afirmação absoluta e sempre singular da existência e/ou das existências (*conatus* ou *clinamen*), é o que resiste em nós à ilusão e à tristeza, aos falsos infinitos dos mitos e dos desejos vãos.

Nisso, Epicuro e Spinoza estão de acordo. Mas, para Spinoza, a Natureza não é o que resiste à ilimitação, tanto interna como externa, de nossas ações e de nossos desejos, mas, pelo contrário, o que a produz e que, nesta própria superabundância, a qual, falando de maneira absoluta, é “sem excesso”, nos permite resistir a esta outra ilimitação que, esta sim, é escravizante, aquela dos desejos vãos...

Há, é certo, em Spinoza, uma distinção entre o prazer – ou a alegria – em movimento (que acompanha o aumento de nossa potência de agir) e o prazer de alguma maneira em repouso (*catastemático* diria Epicuro), na posse formal dessa mesma potência no terceiro gênero de conhecimento (Ética V, 33 *esc.*). Mas, mesmo na plenitude de sua perfeição em repouso, nenhum limite é fixado para o dinamismo produtivo do desejo e do prazer, os quais, fora de qualquer excesso, mas também de qualquer demarcação, se desenvolvem – no presente – em uma extensão sempre maior das aptidões de afetar e ser afetado de nosso corpo e da perfeição de nosso espírito, de acordo com a via indicada pelo *escólio* da *prop.* 39 de Ética V. Essa é, no processo ético, a dinâmica acumulativa e sem fim da virtude, em circuito retroalimentado, já definida por Ética IV, 20. Ética da quantidade, que desconsidera qualquer falta (Ética IV, 38), fundada, pelo contrário, na prodigalidade infinita da Natureza em sua afirmação dedutiva e/ou na infinidade infinita de suas individualizações.

Assim, o desejo se desdobra em cada ser segundo uma potência prática estratégica de afirmação e de resistência-constitutiva, sem modelo nem limite (Ética III, 2 *esc.* e V, 39 *esc.*). Como diz Alexandre Matheron (1986b, p. 179), “Spinoza, rigorosamente e teoricamente falando, não sabe o que é o homem e não precisa saber”... pois essa ignorância fundada é liberadora. Ela abre a ética e a política para a história, quer dizer, para a prática coletiva e constituinte da própria Natureza.

– Por um lado, todos os desejos ou afetos que nós temos e teremos podem se exercer plenamente e sem excesso, ou seja, ativamente, segundo a própria dinâmica da Razão (Ética IV, 59 e *dem.* 2; V, 4 *esc.*);

– Por outro, “quanto mais compreendemos as coisas singulares, tanto mais compreendemos a Deus” (Ética V, 24) e, por isso mesmo, mais nós desejamos conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento (Ética V, 26)... e essa dinâmica do conhecimento e do amor, pela qual e na qual nós gozamos do infinito, envolve em si um tempo indefinido e constituinte.

Então, apesar de plenamente satisfeito, o sábio não persevera, somente, “em seu estado” de repouso, ao abrigo dos limites já traçados pela natureza. Pelo contrário, aberto para a infinita diversidade da natureza – não humana e humana –, ele não cessa de progredir adequadamente, de estender sua vida, sua perfeição, seus desejos e seus prazeres com novas ideias verdadeiras.<sup>19</sup> Não apenas a plenitude se nutre da infinita diversidade do real, tanto das coisas como dos homens, não apenas ela resiste ao que poderia, desde o exterior, perturbá-la, mas ela também é fecunda, em sua própria resistência, produtora de novidades na sua reprodução. Portanto, não é a satisfação regrada dos desejos sozinha que conduz à plenitude, mas é a fecundidade da própria plenitude que multiplica indefinidamente os desejos, em nós e por nós, que necessariamente se tornaram necessários ao prolongamento e à expansão sem fronteiras de nossa perfeição humana.

Nós nos situamos, até agora, na dinâmica da própria Beatitude. Mas é também pela dinâmica da simples alegria, mesmo passiva, que se explica, em Spinoza, o acesso à sabedoria. Trata-se da passagem da *Hilaritas* (afeto, certamente, passivo, mas, por si mesmo, “bom”, “sem excesso” e que, assim, concorda com a razão; *Ética* IV, 42 e 59 *dem.*) para a alegria ativa do segundo e do terceiro gênero de conhecimento, quer dizer, efetivamente acompanhada de ideias adequadas. Há, aqui, em Spinoza, uma verdadeira dinâmica plural da alegria ou da própria doçura de viver, que acompanha e suscita todas as nossas atividades, quaisquer que sejam, que, assim que elas se efetuam, afirmam e exprimem “absolutamente” nosso prazer de ser e de ser-com. É o processo mais direto de composição e de organização da modalidade virtuosa como subjetividade ética relacional, que é também aquele da razão. A lógica do Contentamento é uma dinâmica da perfeição infinita: é o epicurismo multiplicado e posto num movimento sem fim.<sup>20</sup>

Com efeito, Spinoza não faz distinção entre os desejos “naturais e necessários” e os desejos “vãos”,<sup>21</sup> mas entre os afetos passivos tristes e os afetos passivos alegres. E, entre esses últimos, distingue os afetos que exprimem um desequilíbrio do Corpo em razão de um prazer excessivo que concerne apenas a uma das suas partes – é a *Titillatio* (*Ética* III, 11 *esc.*; IV, 43 e *dem.*) – dos afetos que, pelo contrário, exprimem um equilíbrio global do Corpo em razão de causas exteriores totalmente favoráveis – é a *Hilaritas* (*Ética* III, 11 *esc.*; IV, 42 e 44 *esc.*). Este último tipo de afeto passivo-alegre-equilibrado permite uma passagem direta para os afetos ativos, que são, por suas próprias forças, necessariamente alegres e equilibrados – é a *Beatitudo* (*Ética* IV, 45 *esc.* do corolário 2 e 59 *dem.*).

O Contentamento ou *Hilaritas* é, com efeito, na estratégia do *conatus* spinozista, o efeito de uma dinâmica de afirmação duplamente equilibrada:

– *equilibrada* de maneira interna, antes de tudo, pois esse afeto “consiste em que todas (as) partes (do Corpo) são igualmente afetadas, isto é (pela *prop.* 11 da *parte* 3), em que a potência de agir do corpo é aumentada ou estimulada de tal maneira que todas as suas partes conservam, entre si, a mesma proporção de movimento e de repouso” (*Ética* IV, 42 *dem.*);

– *equilibrada*, em seguida, com a exterioridade e, mais particularmente, com os outros homens com os quais o Corpo estabelece relações de troca harmônicas... correlativas em nossa alma da produção das noções comuns.

E essa situação global de equilíbrio exprime uma alegria que, por sua dinâmica afirmativa apenas, conduz o homem à Beatitude, como se pode ler no *escólio do corolário 2 da prop. 45* e a *dem. da prop. 59* de *Ética IV*.

Assim, se em Epicuro, a Beatitude é um estado pleno e equilibrado, a partir do modelo corporal da saciedade do estômago – que, por isso mesmo, não poderia ser aumentado, mas somente preservado, mantido –, em Spinoza, pelo contrário, a Beatitude é um movimento, também pleno e equilibrado, do próprio real, produtor em nós e por nós de novos desejos e de novos prazeres. Nos dois casos, trata-se do advento de uma estratégia perfeita da vida em sua auto-organização autônoma e relacional, da qual os deuses, para os epicuristas, são o modelo perfeito. Estratégia perfeita que, na atividade imóvel do repouso (Epicuro) ou na imobilidade ativa e fecunda da sabedoria (Spinoza), põe fim à agitação de uma vida de apreensões e de ignorância, em que somos “jogados de um lado para o outro” pelas causas exteriores, seguindo a metáfora epicureia da tempestade empregada duas vezes na *Ética*, no *escólio da prop. 59 parte III* e no último *escólio da parte V*, que é também a sua conclusão.

Assim, podemos ver, legitimamente, no spinozismo um tipo de epicurismo, mas um epicurismo da potência da complexidade que Spinoza abriu para o movimento sem fim da antropogênese e da história.

No acesso à verdade do Real, o seu repouso e/ou o seu movimento essencial (*ataraxia* e *acquiescentia in se ipso*, ou ainda Satisfação, “a maior coisa que podemos esperar”, *Ética IV*, 52 *esc.*, na adequação a si e à vida), isso a que nos levam Epicuro e Spinoza é uma experiência singular da eternidade da Natureza em nós e por nós. Nós tememos a morte? Nós aspiramos ser imortais? A Beatitude nos liberta definitivamente deste temor e desta esperança.

Se é preciso, com certeza, a partir do conselho de Epicuro – e enquanto nós ainda não temos, diria Spinoza, um conhecimento suficiente de nossos próprios afetos – meditar sobre a morte, para compreender tanto o nada da morte como a sua inocência, e assim libertar progressivamente a humanidade do fantasma da imortalidade, a vida liberada afirma outra coisa do que essa ausência do desejo de ser imortal e da apreensão com o além. Ela afirma plenamente sua autonomia, quer dizer, a sua infinitude e a sua eternidade atuais.<sup>22</sup> Pois, é a experiência real de nossa eternidade que, no presente e na duração do presente, nos liberta ativamente do desejo de ser imortal, e não mais “as argumentações e os discursos”, que eram apenas os meios, com a ajuda dos quais, nós poderíamos, como Epicuro de acordo com Metrodoro, nos “elevar na direção do infinito e da eternidade”.<sup>23</sup>

Spinoza e Epicuro se reencontram, então, no ápice de uma sabedoria naturalista da imanência, que é, no presente, a experiência da eternidade do real, em seu conhecimento adequado, segundo a dinâmica autônoma de uma individuação

singular, pela qual, desde aqui e agora, no âmago de nós mesmos, a morte é vencida. Pois, “em nada se assemelha a uma criatura mortal o homem que vive entre bens imortais”, como diz a *Carta a Meneceu*.<sup>24</sup>

Assim, desde que sigamos seu exemplo e seu ensinamento, Spinoza e Epicuro nos fazem entrar, cada um à sua maneira, mas ambos sem sair deste mundo que é o único mundo, na “posse da eternidade”, e por isso mesmo “nos retiram de entre os mortos”, segundo as fortes expressões da carta 75 a Oldenburg, a propósito da potência salvadora do ensinamento de Cristo, este filósofo spinozista por excelência, se cremos no próprio Spinoza...

Com certeza, para que o epicurista se junte ao spinozista, seria preciso liberar nele o movimento real do real em sua multiplicidade produtiva, apagar até a última figura do vazio ou os modelos de ordem e de individualismo, nos quais se encerra ainda a sua sabedoria. Mas também é verdade que o epicurismo, hoje, como nos tempos de Epicuro e de Lucrecio, permanece sendo, ao mesmo tempo, uma tentação e uma alternativa materialista possível de retirada, na sabedoria e na amizade, contra a miséria da história. Enquanto o spinozismo é muito mais ambicioso, já que ele pretende abrir, para todos, uma alternativa histórica ético-política contra a história da miséria.

Entre epicurismo e spinozismo, há, seguramente, uma afinidade espiritual, uma homologia entre projeto, temas e sistemas de relações. Entretanto, por um lado, as problemáticas dos dois filósofos são bastante diferentes; por outro lado, e por isso mesmo, os termos, num autor e noutro, mudam de sentido, mesmo se eles não são jamais totalmente contraditórios, e também se eles mantêm sempre uma certa familiaridade ou, até mesmo, às vezes, uma possibilidade de articulação, quem sabe, de integração de um sistema ao outro.

“É preciso rir e junto filosofar” escrevia Epicuro.<sup>25</sup> Neste ponto, como em muitos outros, Spinoza daria sua aprovação integral... pois “o riso, diz o autor da *Ética*, é pura alegria” e nós sabemos que “quanto maior é a alegria que nos afeta, tanto maior é a perfeição a que passamos e, conseqüentemente, tanto mais participamos da natureza divina” (*Ética* IV, 45 *esc.* do *corolário* 2 e *apêndice cap.* 31)... ou, segundo a bela conclusão da *Carta a Meneceu*, tanto mais “viverás como um deus entre os homens”.<sup>26</sup> Esforçando-se, acrescenta o spinozista, tanto quanto possível, por elevar todos os homens ao ranque dos deuses.

## II - UMA ONTOLOGIA POLÍTICA DA DURAÇÃO. SPINOZA LEITOR DE MAQUIAVEL

### 1) *Indivíduo e conservação: a perspectiva polemológica*

É com base nessa concepção que Spinoza nos dá de indivíduo – enquanto corpo – e de sua conservação, que nós podemos avaliar o quanto a sua leitura de Maquiavel (já perceptível no *Tratado teológico-político* e evidente no *Tratado político*, no qual o florentino é explicitamente citado)<sup>27</sup> deve ter exercido um papel essencial no aprofundamento de sua abordagem conceitual do indivíduo e da

sua perseverança: “o que constitui a forma de um indivíduo consiste numa união de corpos. Ora, esta forma (por hipótese), ainda que haja uma mudança contínua de corpos, é conservada” (Ética II, dem. lema 4).

A lei de conservação da forma é, portanto, a própria essência do indivíduo, na medida em que ele se esforça por perseverar em *seu ser*, que “exprime”, “de modo definido e determinado”, a natureza, a essência ou ainda a potência de Deus, “causa de todas as coisas” (Ética I, 36 *dem*). Esta lei é aquela do próprio *conatus*. Para Spinoza, a leitura de Maquiavel vai confirmar a identificação entre a essência atual (o *conatus*) e uma lógica do existente se esforçando por durar, que é aquela de uma dinâmica *estratégica* determinada de afirmação e de resistência. É o que nós podemos examinar a partir de três conceitos-chave que se encontram tanto em Maquiavel como em Spinoza: os conceitos de necessidade, prudência e virtude.<sup>28</sup>

Consideremos, antes de mais nada, de maneira geral, o olhar de Spinoza sobre Maquiavel. Com os materialistas antigos,<sup>29</sup> Maquiavel é o pensador a quem Spinoza reserva o mais belo elogio de sua obra, em duas seções do *Tratado político*: a seção 7 do capítulo V e a seção 1 do capítulo X. Como é o caso, também, em relação aos materialistas antigos, Spinoza reconhece, antes de tudo, em Maquiavel um aliado na sua luta radical contra um adversário que lhes é estruturalmente comum, o teólogo. E, para além do personagem-teólogo (judeu ou cristão, católico ou reformado), uma estrutura ideológico-prática: a concepção teleológica e moral do homem e do mundo.

Com certeza, Spinoza, quando ele se refere à obra de Maquiavel, suspende seu julgamento (e nós voltaremos às razões dessa reserva), mas o faz para, logo em seguida, acrescentar que ele considera Maquiavel, de todo modo, um “homem sábio” (*viro sapiente*), quer dizer, erudito, inteligente e cheio de bom senso. Ele insistirá, também, na sagacidade e prudência dos seus conselhos (*viro prudentissimo*) e na sua grande agudeza de espírito (*acutissimus Machiavellus*) no exame, ao mesmo tempo,

1º) dos meios que deve usar um príncipe “que se move unicamente pelo desejo de dominar” (TP V, 7) para constituir sua soberania e a conservar,

2º) no exame, também, dos meios que um povo movido só pelo desejo *de não ser* “comandado e oprimido pelos grandes” (conforme a expressão do capítulo IX do *Príncipe*) (MAQUIAVEL, 1998, cap. IX, p. 43)<sup>30</sup> deve, igualmente, usar para consolidar e preservar sua liberdade.

Spinoza, leitor de Maquiavel, aponta essas duas lógicas, *a priori* antagônicas (pois, segundo o desejo de dominar, “trata-se de ter escravos [*servus potius*] de preferência a súditos [*quam subditus habere*]”), como o objeto próprio da análise política maquiaveliana... a qual ele supõe – ao mesmo tempo – exercer-se a serviço do campo da liberdade: “E sou tanto mais levado a crer isto deste homem prudentíssimo”.<sup>31</sup>

Note-se que essas duas lógicas contraditórias são duas lógicas do desejo (ou dois “humores diferentes”)<sup>32</sup> e, do ponto de vista de Spinoza, duas expressões de uma só e mesma necessidade dinâmica que é aquela do *conatus*.

Nós sabemos que, sem a potência de resistência, o direito natural individual, que Spinoza identifica ao próprio *conatus* (em *TP III*, 18), seria somente teórico, mais uma “opinião” do que uma realidade, “porquanto não há (sem aquela potência) nenhuma garantia de o manter” (em *TP II*, 15). Cada um, com efeito, depende *efetivamente* “do seu próprio direito somente na medida em que pode precaver-se de modo a não ser oprimido por outro” e “a resistir a toda violência (*vim omnem repellere*)” (em *TP III*, 18). Assim, como escrevia Maquiavel, cada um se confere tanto mais de direito, quanto mais ele se “dá os meios para crescer e para conseguir defender-se de quem o ataque e oprimir quem quer que se oponha ao crescimento de sua potência”.<sup>33</sup>

De fato, é a própria dinâmica de afirmação e de resistência do *conatus* que Spinoza podia ler em Maquiavel.<sup>34</sup> É sempre também sob a determinação da necessidade, aquela das condições exteriores e/ou aquela dos seus próprios desejos, que os homens agem, escreve Maquiavel.<sup>35</sup> Spinoza não diz outra coisa, ao identificar o *conatus* ou a necessidade da natureza humana e a necessidade das paixões (*TP I*, 5). Em particular, a ambição, isto é, o desejo imoderado de glória (*TP VII*, 6-10), devido a qual os homens “são inimigos por natureza, de tal maneira que, embora se unam e vinculem pelas leis, retêm contudo essa natureza” (*TP VIII*, 12). Tanto para Maquiavel como para Spinoza, a necessidade do real é, simultaneamente, aquela da dinâmica de individuação da afirmação/conservação (dos *conatus*) e aquela das relações de forças que essas afirmações engendram – se podemos dizê-lo – necessariamente.

É nessa perspectiva polemológica, com seu duplo aspecto agônico e agonístico, que nos lança a *Ética* desde as suas primeiras linhas. Com efeito, desde a segunda definição, Spinoza acentua o quanto cada uma de nossas ideias como cada um de nossos atos encontram, necessariamente, fora de nós, outros indivíduos de mesma natureza – quer dizer, outras ideias e outros corpos – que os limitam e lhes colocam obstáculos. Assim é que, após a definição 1 da “causa de si”, causa interna pela qual Spinoza definirá a liberdade (na definição 7) e, no seu desdobramento integral, nossa beatitude (na parte V da *Ética*), já na segunda definição de *Ética I*, Spinoza indica o limite externo característico de todo indivíduo finito que será designado, a partir de *Ética III*, como o seu horizonte de coação, de servidão e finalmente de morte.

Pode-se, então, afirmar que, se da posição de um indivíduo qualquer (da sua própria natureza) devem necessariamente se seguir efeitos que sirvam à sua conservação (segundo a própria dinâmica do *conatus*, que não envolve qualquer negação, qualquer tempo finito, mas uma *duração* indefinida...), também é preciso dizer que a posição da existência de um indivíduo qualquer implica necessariamente a posição, com ele e nele, de uma infinidade de outros indivíduos que imediatamente lhe colocam obstáculos e, se eles não o eliminam completamente, impõem-lhe, segundo uma necessidade constrangente, os caminhos particulares de sua afirmação.



Essa afirmação se sustenta no escólio da proposição 9 e na demonstração da proposição 56 de *Ética III*. *Primeiramente*, com efeito: “o apetite nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se segue isso que serve para a sua conservação” (*Ética III, 9 esc*), numa continuação indefinida da existência; *em segundo lugar*, “Quanto ao Desejo, ele é a própria essência ou natureza de cada um, na medida em que é concebido como determinado a realizar algo, em virtude de algum estado seu preciso tal como é dado (veja-se o *esc.* da *prop.* 9). Portanto, dependendo de como cada um, em virtude de causas exteriores, é afetado desta ou daquela espécie de Alegria, de Tristeza, de Amor, de Ódio, etc., isto é, dependendo de qual é o estado de sua natureza, se este ou aquele, também seu desejo será este ou aquele. E a natureza de um desejo diferirá necessariamente da natureza de um outro, tanto quanto diferirem entre si os afetos dos quais cada um deles provém” (*Ética III, 56 dem.*). O que significa que as lógicas de conservação, que se deduzem necessariamente da natureza determinada de cada indivíduo, quer dizer, de sua “inclinação” ou de sua *voluptas* singular,<sup>36</sup> são mais ou menos adaptadas, mais ou menos adequadas, até mesmo, mais ou menos delirantes...

Se, para Spinoza, a essência atual do indivíduo é mesmo uma potência de afirmação e de conservação, então, só se pode e só se deve compreender essa potência segundo a articulação complexa e paradoxal – simultaneamente de vida e de morte<sup>37</sup> – que todo indivíduo entretém com o mundo exterior, na lógica (e/ou na duração) de seus conteúdos determinados. Isso mostra, também, o quanto, no seio das relações de forças necessariamente desfavoráveis para todo modo finito destinado mais cedo ou mais tarde à destruição, a afirmação absoluta de sua própria causalidade – como causalidade adequada do *conatus* ou como “livre necessidade”<sup>38</sup> – ou de “seu próprio direito” (*TP II, 9*; “direito absoluto”, diz Spinoza, que permite ser *sui juris*) é um combate.

No universo spinozista, nós somos, desde o nosso nascimento, somente de maneira infimamente parcial, a causa do que acontece em nós e do que nós fazemos (*Ética III, def. 2*). A segunda definição de *Ética I* já envolve, portanto, um princípio de contrariedade que será explicitamente posto na proposição 3 de *Ética IV* e pelo sangrento axioma matemático que abre a parte IV da *Ética*: “Não existe, na natureza da coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída”.

Trata-se da posição de uma condição de todo indivíduo – incluindo-se, bem entendido, o corpo político como indivíduo coletivo – como uma condição de guerra total, da qual todos serão necessariamente e sucessivamente as vítimas. Essa necessidade das relações de forças (e, pela mesma razão, a necessidade dos jogos de alianças, na resistência – não se trata da guerra de todos contra todos!), esse horizonte de guerra total, ao qual nenhum indivíduo e nenhuma sociedade poderiam se subtrair, é propriamente maquiaveliano.

## 2) *Necessidade, prudência, virtude: uma ontologia do kairós*

A noção de necessidade tem, em Spinoza como em Maquiavel, diversas significações, mas os dois pensadores concordam na constatação da necessidade desse estado físico factual da guerra universal. É a *necessità* à qual é confrontada a ação política.

Com efeito, contrariamente a Hobbes, que acredita anular, pelo contrato, de uma vez por todas, o estado de natureza, Spinoza (2000, p. 557)<sup>39</sup> escreve na carta 50 a Jarig Jelles (datada de 2 de junho de 1674):

Tu me perguntas qual é a diferença entre a concepção política de Hobbes e a minha. Respondo-te: a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural e que considero que o soberano, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que sua potência seja superior a deles; isso é a continuação do que sempre ocorre no estado de natureza.

Ou seja, trata-se da continuação (por outros meios... mas nem sempre por outros meios!) do estado de guerra ou do direito de guerra, no próprio seio da vida social e política (*TP* III, 3). Desse ponto de vista, Spinoza também acompanha Maquiavel a respeito da necessidade da prudência (no sentido do *è necessario*, “é necessário” ser prudente... do capítulo XV do *Príncipe*);<sup>40</sup> necessidade da prudência evocada – para Maquiavel – pela necessidade (*la necessità*) das relações de forças: “é necessário a um príncipe, se quiser manter-se, aprender a poder não ser bom e a se valer disto, ou não, segundo a necessidade (*secondo la necessità*)”.<sup>41</sup>

Imperativo de prudência, ao qual estão obrigados tanto o príncipe como o povo, se quiserem, cada um por si, enquanto indivíduos, conservar o seu poder ou a sua liberdade. Entretanto, para Spinoza, esse imperativo de prudência, não importa quão útil e eficaz ele seja, não é mais da ordem do simples conselho, o qual deveria comandar a ação sob a pressuposição de condições contingentes.<sup>42</sup> Isto é, como um imperativo hipotético ou como uma técnica que incita – como lhes agrada – os governantes razoáveis ou astutos a buscar para si boas estratégias... Para Spinoza, o imperativo de prudência se tornou, na realidade, a exigência vital e imanente (às relações de forças) dos próprios *conatus*: o imperativo ontológico da duração.

A proposição 8 da *Ética* III afirma, com efeito: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido”. E sua demonstração: “Com efeito, se envolvesse um tempo limitado, que determinasse a duração da coisa, seguir-se-ia, então, exclusivamente da própria potência pela qual a coisa existe, que, após esse tempo limitado, ela não poderia mais existir, devendo se destruir. Mas isso (pela prop. 4) é absurdo. Portanto, o esforço pelo qual uma coisa existe não envolve, de maneira alguma, um tempo definido, mas, pelo contrário, ela continuará, em virtude da mesma potência pela qual ela existe agora, a existir indefinidamente, desde que (pela mesma prop. 4) não seja destruída por nenhuma causa exterior. Logo, esse esforço envolve um tempo indefinido”. Ora, essa “continuação indefinida do existir” é, precisamente, o que Spinoza, na definição 5 da *Ética* II, chama de “duração”.

Essa necessidade *lógica*, que nos faz passar da inteligência da necessidade *física* das relações de forças para a necessária prudência na ação política, reencontra, assim, sobre um plano ontológico de imanência, a própria necessidade dos *conatus*, a sua dinâmica afirmativa e causal de conservação ou de *duração*, imanente às relações de forças. Na sequência (e conforme o exemplo) de Maquiavel, Spinoza não só libera a prudência política de toda ficção normativa e, por isso mesmo, de toda “obediência” a uma lei natural moral, como também mostra como essa prudência, à qual cada um é necessariamente obrigado por seu direito natural, procede da própria natureza do processo de individuação, quer dizer, da essência atual de cada indivíduo.

Isso significa que a prudência é alçada, por Spinoza, à própria verdade da lógica do existente singular, isto é, à verdade da própria lógica de individuação, quando essa lógica é compreendida como aquela da causalidade adequada do ser finito.

No *Tratado político*, essa identificação entre a necessidade matemática do direito natural e o imperativo vital de prudência é realizada nas seções 4, 5 e 6 do capítulo IV.

Assim, ao soberano nada mais se proíbe, a não ser isso que ele não pode decidir sem acarretar, ao mesmo tempo, a destruição da sua própria “forma”, quer dizer, sem provocar uma indignação geral contra ele (*TP III*, 9) ou, segundo a expressão de Maquiavel, sem atrair para si um “ódio universal”.<sup>43</sup> Estando o soberano frente a outros Estados (*TP III*, 11-13) e a seu próprio povo, como está um indivíduo frente a outro no estado de natureza, isto é, numa estrita relação de potência, então, não há de sua parte erro senão estratégico.<sup>44</sup> Essa é a única maneira pela qual ele possa pecar, escreve Spinoza em *TP II*, 18: uma má inteligência das relações de forças, que o conduz a uma ação desajustada, imprudente, cujos efeitos se retornam contra a sua própria conservação. Nesse sentido, não há pecado senão contra si mesmo, na e pela lógica da causalidade inadequada.

Em Spinoza, portanto, é o próprio real da (e na) duração que o constitui que, adequadamente ou inadequadamente, segundo a própria lógica dos *conatus* individuais, tornou-se maquiavelianamente prudente: quer dizer, múltiplas práticas estratégicas, contraditórias e/ou combinadas, de afirmação e de resistência nos e pelos processos dinâmicos de individuações. Cada indivíduo, com o tanto que há nele de potência (*quantum in se est*), deduzindo, necessariamente, de sua própria natureza (e/ou de suas próprias disposições atuais) e em condições determinadas, essa lógica de guerra (de afirmação e de conservação), segundo a qual Maquiavel esperava que o Príncipe conduzisse, lucidamente, intelectualmente, sua ação política. Apesar de o termo mesmo de estratégia (*strategós*, chefe do exército) ainda não existir no seu léxico, certamente, é com Maquiavel que nasceu verdadeiramente um pensamento estratégico, como teoria da guerra natural e necessária afim de garantir a conservação do Estado e, também, como arte política da tomada do poder e de sua conservação.

Essa ideia da estratégia do real, que instrui, tanto em Spinoza como em Maquiavel, com uma significação completamente outra, a antiga noção (aristotélica e tomista) de prudência, é a expressão de uma tomada de posição pela

racionalidade e pela inteligibilidade integral do real nas suas diferentes individualizações; racionalidade e inteligibilidade, também, da ação e da história, excluindo toda crença em sua teleologia natural. Assim, se a dupla tese da guerra perpétua e universal que é o real e da estratégia político-militar que ela necessita é aquela pela qual Maquiavel rompeu, da maneira mais radical, com a tradição política da prudência, esta tese é *também* – e contra os mesmos adversários – aquela pela qual Spinoza é, da maneira mais profunda, maquiaveliano.

Mas, não seria Spinoza ainda mais radicalmente maquiaveliano do que o próprio Maquiavel, em razão dessa extensão interna da necessidade estratégica da individualização para todo o real em sua essência, como potência determinada atual e atualizante? Pode-se colocar essa questão, ressaltando, porém, que em Maquiavel a noção de *virtù* já indica essa direção filosófica.

Com certeza, a necessidade aparece, primeiramente, em Maquiavel, sob a forma da coação, aquela da força das coisas exteriores ou das flutuações da fortuna, sob o peso da qual os homens devem se decidir prontamente.<sup>45</sup> Mas a *virtù* responde também à coação não como uma reação mas como uma afirmação imanente às relações de forças: é uma verdadeira atividade de resistência. Por um lado, com efeito, “a fortuna demonstra sua potência onde não há qualquer força ordenada, pronta para lhe resistir” e a essa força Maquiavel dá o nome de *virtù*;<sup>46</sup> por outro, “é maior a *virtù* onde haja menos escolhas”.<sup>47</sup> A *virtù*, portanto, não resiste reativamente à necessidade, mas ela responde, ativamente, adequadamente, estrategicamente, à sua exigência.<sup>48</sup> Obedecer à necessidade não é agir de maneira heterônoma – sob a coação das forças exteriores –, mas agir adequadamente segundo a lógica de um *essencial* reencontrado; como se a coação houvesse permitido purgar a ação, purificá-la de suas ilusões, para reconduzir, de alguma maneira, o indivíduo a seu princípio ativo, a seu “princípio vital”,<sup>49</sup> à sua essência: a própria vida como *virtù*, potência atual e atualizante de afirmação e de conservação.

Maquiavel teve essa experiência da *virtù* resistente, potente, que sabe driblar astuciosamente a fortuna, na espera-ativa das ocasiões que permitiriam domá-la, junto a César Borgia. É essa prática direta de uma potência em atos, que não é nada além da estratégia de sua afirmação segundo uma apropriação real do tempo histórico submetido à duração concreta da vontade de um homem, que Maquiavel se esforçar por teorizar em *O Príncipe*.

Teoria do *conatus* (e/ou da vontade, quando esse esforço se refere apenas à alma, Ética III, 9 *esc.*) diz Spinoza, que, em Ética IV, definição 8, escreveu: “Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é (pela prop. 7 da P. III), a virtude (*virtus*), enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, na medida em que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza”. Logo, de ser *sui juris* e de deduzir de sua própria natureza “necessariamente isso que serve para a sua conservação” (Ética III, 9 *esc.*). Obedecer adequadamente, estrate-

gicamente, à necessidade-coação é, portanto, em última análise, obedecer a si mesmo, à sua própria virtude ou *virtù* afirmada em e por um contexto determinado de relações de forças (la *necessità* maquiaveliana).

Se a *virtù* é a afirmação da potência de agir própria de um indivíduo, isso significa que, diferentemente de Hobbes – para quem a conservação individual é a finalidade de toda ação, enquanto a potência é somente o meio para assegurar tal conservação – em Maquiavel, como em Spinoza, potência e conservação são uma e mesma coisa, na e pela própria afirmação da virtude. Essa natureza estratégica da *potentia-virtù* descoberta por Maquiavel é retomada e desenvolvida por Spinoza numa teoria do Direito natural (e do Direito em geral) como sendo a própria afirmação dessa potência.

A *virtù* não deve mais, então, ser considerada somente uma arte prudencial de “escolher” os meios adaptados a um fim (a *virtù* é mais fraca, diz Maquiavel, justamente, quando a escolha esteve mais presente): a tomada do poder e a sua conservação, por exemplo – arte da *astutia*, do estrategema, da intriga, da destreza –, é a lição que as políticas “maquiavelianas” (Cf. MATHERON, 1986c) retirarão de Maquiavel! Mas a *virtù* é, antes de tudo, a própria necessidade da potência (e/ou afirmação/resistência imanente à necessidade das relações de forças), potência de determinar os problemas e, então, de decidir com o mais alto grau de lucidez, de pertinência e de racionalidade prática, portanto, potência de ocupar efetivamente, no seio da necessidade do real das relações de forças, o lugar da decisão, quer dizer, de alçar a potência própria de um indivíduo à verdade ontológica do problema de sua afirmação, isto é, à atualidade de sua livre necessidade, a essa posição de controle que é aquela de uma estratégia perfeita. Essa é a lição que Spinoza vai retirar de sua leitura de Maquiavel, e que ele vai desenvolver do ponto de vista de sua própria ontologia da potência. Ontologia que se torna, assim, uma ontologia dinâmica da decisão do problema, ou ainda, na atualização absoluta da potência em cada ocasião singular (*in tempore*), uma ontologia do *kairós*.<sup>50</sup>

Pois o projeto político, assim como o projeto ético spinozista, é efetivamente aquele de elevar os homens e também os povos às estratégias racionais perfeitas, em todas as situações, em todas as ocasiões. Estratégias entendidas como afirmação absoluta da existência ou do direito, quer dizer, da potência ou da virtude em ato. É essa concepção do direito como potência atual e estratégica, imanente às relações de forças, que permite a Spinoza integrar, explicitamente, em seu próprio campo filosófico, as análises de Maquiavel, mas que, também, o conduz a se engajar com um certa reserva em relação à significação derradeira da obra do Grande Florentino.

### 3) A lição política de Maquiavel

Retornemos à maneira condicional com que Spinoza apresenta a lição política de Maquiavel, no *Tratado político* V, 7: “Os meios, porém, de que deve usar um príncipe que se move unicamente pelo desejo de dominar para poder fundar e manter um Estado, mostrou-os o agudíssimo Maquiavel desenvolvidamente,

embora não pareça bastante claro com que fim. Se, contudo, ele teve um fim bom, como é de crer num homem sábio, parece ter sido mostrar quão imprudentemente muitos se esforçam por remover um tirano, quando as causas pelas quais o príncipe é tirano não podem ser removidas e, pelo contrário, elas se impõem tanto mais quanto maior causa de temer se lhe oferece, como acontece quando a multidão dá provas de hostilidade ao príncipe e se vangloria do parricídio como de uma coisa bem-feita. Além disso, ele quis talvez mostrar quanto uma multidão livre deve precaver-se para não confiar absolutamente a sua salvação a um só, o qual, a não ser que seja vaidoso e julgue que pode agradar a todos, deve temer ciladas todos os dias, e por isso é obrigado antes a precaver-se a si mesmo e armar ciladas à multidão do que a olhar por ela. E sou tanto mais levado a crer isto deste homem prudentíssimo quanto consta ele ter sido pela liberdade, para cuja defesa também deu conselhos muito salutares”.

Notemos, antes de mais nada, que Spinoza reterá integralmente essa lição de Maquiavel, tanto no que diz respeito à recusa tática do tiranicídio quanto à constatação da delirante imprudência do povo quando deseja instalar no poder um só homem.<sup>51</sup> Pois um príncipe lúcido, quer dizer, que pode escapar às ilusões da vanglória, para se consagrar exclusivamente à realização de seu desejo de dominar, um tal príncipe “deve” (é obrigado a...) se conduzir exatamente como Maquiavel o aconselha. É a própria prudência que o exige, quer dizer, a lógica estratégica imanente de seu próprio *conatus*, enquanto desejo exclusivo de dominar.<sup>52</sup>

Maquiavel tem, portanto, razão em todos os pontos. Por que, então, aquela prudência na formulação da seção 7 do capítulo V? Spinoza se interroga, sem dúvida, e sem resposta clara aos seus olhos, sobre a potência política *efetiva* que Maquiavel atribui ao Príncipe. Com certeza, o príncipe de Maquiavel exerce, para Spinoza, seu poder “de pleno direito” e “da melhor maneira”, se nos colocamos no duplo ponto de vista de sua situação de novo príncipe e de seu “exclusivo desejo de dominar”. Mas, para Spinoza, o príncipe não pode exercer seu poder “da melhor maneira”, se nos colocamos no ponto de vista da afirmação absoluta de seu próprio direito e, também, do direito absoluto do Corpo político. Pois o príncipe é, desse ponto de vista, realmente incapaz de realizar efetivamente, nele e por ele, a potência da multidão pela qual se define o direito absoluto do Estado e, quando há adequação, o direito do soberano.

Se Maquiavel crê que o príncipe, em sua situação e segundo seu desejo de dominar, *pode* fazer coincidir o poder absoluto que ele detém com um direito absoluto, ele se engana. Se Maquiavel (1998, cap. XXIII, p. 182) quis apenas fazer a teoria da prática racional do príncipe prudente (*principe prudente*), nos limites de sua situação e de seu exclusivo desejo de dominar, então, ele observou com toda justeza. Mas se ele acreditou que essa estratégia da circunstância e essa razão instrumental podiam se identificar com a estratégia racional do próprio Corpo político, quer dizer, com seu próprio direito absoluto, ele cometeu um grave erro (*TP VI, 5*).<sup>53</sup>

E esse erro de apreciação seria, então, o sintoma de um desconhecimento da própria natureza do Direito do Estado, em sua identidade constitutiva com a potência da multidão. O fato de que Maquiavel tenha aceitado, como uma medida de sabedoria e de prudência, a ideia de uma solução ditatorial quando se trata de reconduzir o Estado a seu princípio, viria confirmar, aos olhos de Spinoza, esse desconhecimento...<sup>54</sup> Como diz o *Tratado político* X, 1:

quem procure evitar inconvenientes ao Estado deve aplicar remédios que convenham à natureza deste e que possam deduzir-se dos seus fundamentos; caso contrário, desejando evitar Caríbdis, encalha em Cila. É efetivamente verdade que todos, tanto os que governam como os que são governados, devem ser contidos pelo medo do suplício ou do dano, para que não seja lícito pecar impunemente ou com lucro. Mas, em contrapartida, também é certo que, se este medo for comum aos homens bons e aos maus, o Estado encontrar-se-á, habitual e necessariamente, em extremo perigo. Ora, como o poder ditatorial é absoluto, não pode não ser temível para todos [...]. Sem dúvida, este poder ditatorial, na medida em que é absolutamente régio, pode um dia transformar-se, não sem grande perigo para a república, numa monarquia, mesmo que tal aconteça só por um tempo tão breve quanto se queira.<sup>55</sup>

O elogio se acompanharia, portanto, de uma importante ressalva crítica. Porém, Spinoza deve saber que Maquiavel tentou superar a contradição estrutural entre o poder absoluto do príncipe e a atualização efetiva do seu direito político, que não pode se afirmar absolutamente, senão sob a condição de que o príncipe exprima, nas e pelas suas decisões, a potência política efetiva da multidão. Maquiavel sublinhou, com efeito, a necessidade histórica e vital do elo entre o príncipe e o povo contra os grandes. Mas pode-se supor que, aos olhos de Spinoza, Maquiavel não teria feito mais do que mostrar isso que o príncipe, enquanto indivíduo solitário (exatamente por causa do seu poder “absoluto”), podia fazer da melhor maneira, conforme os seus interesses, para conservar seu poder e sua vida, ao atrair para si o povo, contra os grandes, entretanto, com base em uma situação política sem modificações em sua natureza, a qual continua sendo *para todos* a pior (em um equilíbrio muito instável entre tirania absoluta e revolta), tanto para o próprio príncipe, como para a multidão e para o Estado.<sup>56</sup>

E é somente então que, mediante uma reforma profundamente democrática da monarquia, poderia se realizar institucionalmente essa adequação necessária do poder de decisão do príncipe ao seu direito absoluto, na e pela adequação desse direito à afirmação da potência da multidão.<sup>57</sup> E é isso que demonstra Spinoza, nos capítulos VI e VII do *Tratado político*, mediante um tipo de reescrita democrática e popular do *Príncipe*, a partir da sua própria linha filosófica da imanência que, no domínio político, se torna a linha da massa.

Dessa maneira, ao substituir a virtuosidade-*virtù*<sup>58</sup> do príncipe (mesmo se ele soube se tornar popular...) <sup>59</sup> pela virtude do Estado de uma monarquia popular bem instituída, Spinoza, longe de se afastar de Maquiavel, pelo contrário, radicaliza, tanto no plano ontológico quanto no institucional, isso que é, a seus olhos, o ensinamento mais autêntico do florentino. E o faz, ao tratar da questão da arte política e da conservação desse indivíduo que é o Estado, assim como do indivíduo príncipe, no terreno de uma ontologia da afirmação absoluta da potência. É assim que Spinoza eleva Maquiavel à verdade ontológica do problema dessa afirmação, problema que o autor do *Príncipe* e dos *Discursos* já havia, com certeza, sabido bem colocar, na identidade da potência e da virtude, sem porém resolvê-lo adequadamente.

Toda a ética e toda a política de Spinoza são a formulação de uma resposta que é também um prolongamento. O realismo ontológico da duração realiza, então, certamente, a preocupação maquiaveliana com a conservação. Mas a realiza, ao inscrever essa preocupação própria ao ser finito no processo ontológico de uma produtividade indefinida do real. Produtividade que se diz por meio de tantas estratégias que é preciso que nós nos esforcemos por conhecer – esse é o imperativo da prudência – e, por isso mesmo, também, que nós nos esforcemos por nos apropriar, na e pela maior produtividade ética e política, da liberdade.<sup>60</sup>

## NOTAS

<sup>1</sup> SPINOZA. Ép. 56 à H. Boxel. trad. Appuhn. t. IV., p. 300 : ed. Gebhardt, t. IV., p. 261.

<sup>2</sup> LUCRÉCIO. *Da natureza*. Col. Os Pensadores. Trad. Agostinho da Silva. 2a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. II, 60, p. 47. [N. T.: adaptaremos a versão de Agostinho da Silva, na medida em que se afaste demasiadamente da tradução francesa utilizada pelo autor: *De la Nature*, trad. par H. Clouard, Garnier-Flammarion, 1964.]

<sup>3</sup> EPICURO, citado por Diôgenes LAËRTIOS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mario Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1977. Livro X, 129. P. 312 - 313. [N.T.: com adaptações. O autor utiliza a tradução de Marcel Conche: ÉPICURE, *Lettres et Maximes*, PUF, 1992.]

<sup>4</sup> A filosofia é uma atividade, uma “energia, dizia Epicuro, que alcança, por meio de discursos e de argumentações, a vida feliz” (SEXTUS EMPIRICUS. *Adversus Mathematicos*, XI, 169, citado por M. Conche, in ÉPICURE, *Lettres et Maximes*, trad. par Marcel Conche, PUF, 1992, p. 40-41).

<sup>5</sup> A. Comte-Sponville é, com G. Deleuze, o pensador contemporâneo que enfatiza com mais força a relação positiva entre spinozismo e epicurismo.

<sup>6</sup> As duas suposições (absurdas) que permitiriam aos homens, segundo Spinoza, se manter indefinidamente na existência são as próprias condições intramundanas da vida dos deuses epicureus, *Ética IV, 4 dem.*

<sup>7</sup> [N.T.: para as citações da *Ética*, utilizaremos a tradução para o português de Tomaz Tadeu, pela editora Autêntica, 2007, adaptando-a, quando julgarmos necessário, à tradução francesa utilizada pelo autor.]

<sup>8</sup> SPINOZA. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009. Cap. II, §9, p. 17. [N. T.: utilizamos a tradução de D. P. Aurélio com as adaptações requeridas pela tradução utilizada pelo autor].

<sup>9</sup> Conferir *Cartas a Heródoto*, 35, 37, 45 et 82 ; *a Pítocles*, 84, 85; *a Meneceu*, 123, 135. E Diôgenes Laércio que afirmava que Epicuro “treinava seus discípulos para que retivessem em sua memória os seus próprios escritos”.

<sup>10</sup> A propósito, conferir nosso estudo: (BOVE, 1996, p. 211-236).

<sup>11</sup> Segundo a expressão de Cícero, *De finibus*, I, 17, 57, citada por M. Conche (ÉPICURE, 1992, p. 78, nota 2).

<sup>12</sup> “Neste dia feliz, que é também o último de minha vida, escrevo-te esta carta. As dores contínuas



resultantes da estrangúria e da disenteria são tão fortes que nada pode aumentá-las. Minha alma, entretanto, resiste a todos esses males com a alegria gerada pelas recordações de nossos colóquios passados”. *Carta a Idomeneu*, in: Diôgenes Laértios (1977, p. 288). Como escreve GUYAU (1886, p. 197), “o epicurista, ao se fechar assim em si mesmo, ao buscar isso que ele tem de melhor na sua vida passada, encontrará uma força de resistência”.

<sup>13</sup> Conferir BROCHARD (1912, p. 266-267).

<sup>14</sup> *Da Natureza*, IV, 877-906, p. 90.

<sup>15</sup> Entretanto, seria esquemático simplesmente opor uma filosofia spinozista do progresso a uma filosofia epicureia marcada pelo conservadorismo de um estado primitivo natural. J. M. Guyau (1886) até mesmo mostrou, corretamente, que o epicurismo foi um das raras correntes da Antiguidade que, contra o espírito religioso, acreditou ser o homem suscetível de progresso; “o epicurismo, [Guyau escreve], afirmou (a) existência (do progresso) e, o tanto quanto se podia fazer em sua época, a demonstrou” (GUYAU, 1886, p. 166). Porém, Epicuro e Lucrécio são vítimas de uma situação factual. *Por um lado*, são vítimas da ausência, em seu tempo, de uma consciência real da transformação significativa e irreversível pela produção humana e histórica. Para Lucrécio, não a ciência em geral, mas só a ciência epicureia da felicidade possui uma força de transformação humana irreversível para aqueles que a utilizam. *Por outro lado*, são vítimas da ausência do reconhecimento de um valor ético-político do progresso que é, pelo contrário, percebido pelos epicuristas sob seu aspecto perverso, pois ele produz, também, além das coisas realmente úteis, desejos tão ilusórios quanto ilimitados. É assim que Lucrécio, depois de haver mostrado seus benefícios, chega a desaprovar o progresso da indústria e das artes e até mesmo a condenar “a funesta arte da navegação”... Epicuro e Lucrécio fazem, então, de uma limitação histórica um limite teórico imposto de direito por um conceito de natureza, para eles, insuperável. Desse modo, a ciência ainda não está articulada à dimensão ético-política do mundo e a esta segunda natureza da qual ela é a força produtiva.

<sup>16</sup> *Da Natureza*, V, 1430, p. 114 & VI, 25, p. 117.

<sup>17</sup> “É, para Spinoza, da natureza da Razão perceber as coisas como possuindo um certo tipo de eternidade” (Ética II, 44, *corolário 2*) e não, como para Epicuro, perceber os seus limites. O reconhecimento dos seus próprios limites é, para Spinoza, “impotência” (Ética III, 54 *dem.*; III, 55 e *dem.*; IV, 53 *dem.*) ou reconhecimento, por um conhecimento adequado, disso que desde o exterior nos limita. É o conhecimento de uma relação de forças que nos é desfavorável, se bem que esse conhecimento venha, por um outro lado, auxiliar nossa potência de resistência e de afirmação.

<sup>18</sup> *Da Natureza*, VI, 18, p. 117.

<sup>19</sup> “Nosso intelecto seria mais imperfeito se a mente existisse sozinha e não compreendesse nada além dela própria” (Ética IV, 18 *esc.*).

<sup>20</sup> Nós consagramos um estudo, intitulado « *Hilaritas et Acquiescentia in se ipso* », Actes du Colloque de Jérusalem, d'avril 1993, sobre a parte IV da Ética; Spinoza by 2000, The Jerusalem Conferences, Spinoza on Reason and the «Free Man» (Ethica IV), éd. E. J. Brill 2007 ; existe uma tradução portuguesa: – « *Hilaridade e contentamento íntimo* », in *Psicopatologia: Clínicas de Hoje*, trad. e ed. de David Calderoni (org.), Via lettera, São Paulo (Brasil) 2006. Este texto constitui o capítulo IV de *La Stratégie du conatus, op. cit.*

<sup>21</sup> *Carta a Meneceu*, 127, D.L., p. 312.

<sup>22</sup> Seríamos aqui tentados a escrever que para Epicuro, como para Spinoza, falando absolutamente, a sabedoria “não consiste na meditação da morte, mas da vida” (Ética IV, 67). Mas a expressão não é completamente válida em Epicuro, para quem a morte é necessariamente incluída nos pactos do homem com a natureza (os *foedera naturae*). O que não é o caso em Spinoza, para quem a aliança com a Natureza (que é conhecimento e amor a Deus) só pode ser a afirmação “eterna... da vida”, com a exclusão de toda meditação sobre a morte. Do ponto de vista de Spinoza, a duração própria do sábio epicureu (feita de gratidão pelo passado e de confiança no futuro) pareceria, assim, ficar no plano de uma continuidade psicológica, sem atingir a continuidade ontológica da duração da eternidade, à qual, porém, ela visa.

<sup>23</sup> *Sentenças Vaticanas*, 10, atribuída a Metrodoro (tradução Solovine), não retida por M. Conche.

<sup>24</sup> *Carta a Meneceu*, 135, D. L., p. 314.

<sup>25</sup> *Sentenças Vaticanas*, 41, M. Conche, p. 257.

<sup>26</sup> *Carta a Meneceu*, 135, D.L., p. 314.

<sup>27</sup> No *Tratado político*, Maquiavel, cujas teses estão presentes ao longo de toda a obra, é explicitamente citado duas vezes: capítulo V, seção 7; capítulo X, seção 1.

- <sup>28</sup> Sobre a noção de prudência em Spinoza, conferir nosso texto em português (BOVE, 2010, p. 63-76). Cf. também nossa conferência proferida na PUC, em 28 de agosto de 2011: “La prudence des corps chez Spinoza. De la physique à l’histoire” (que será publicada em breve na revista *Conatus*).
- <sup>29</sup> Cf. o fim da carta 57 a Hugo Boxel.
- <sup>30</sup> Conferir também *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, livro I, capítulo IV. [N.T.: remeteremo-nos também à tradução da editora Martins Fontes, São Paulo, 2007, revista por Karina Jannini, adaptando-a, como sempre, aqui, quando ela se afastar muito da tradução utilizada pelo autor.]
- <sup>31</sup> TP V, 7.
- <sup>32</sup> Dois “humores” (*dua umori diversi*) ou ainda dois “apetites diferentes” (*dua appetiti diversi*), *O Príncipe*, cap. IX, p. 43 (para o texto em italiano, nós nos servimos da edição da Biblioteca Universale Rizzoli in *Classici della Bur*, Franco Melotti e Ettore Janni, introdução de R. Aron, 1994).
- <sup>33</sup> *Discursos*, livro I, cap. I, p. 10. *Pertanto, non potendo gli uomini assicurarsi se non con la potenza, è necessario fuggire questa sterilità del paese, e porsi in luoghi fertilissimi, dove potendo per la libertà del sito ampliarlo, possa e difendersi da chi l’assaltasse e opprimere qualunque alla grandezza sua si opponesse* (ed. Biblioteca Universale Rizzoli, Giorgio Inglese, intr. de Gennaro Sasso, p. 62, 1996). Cf. também *Discursos*, livro III, cap. XLV, p. 449: a regra geral de toda existência é, antes de tudo, “resistir ao primeiro assalto”.
- <sup>34</sup> Sempre vale assinalar que a noção de *conatus* é primeiramente utilizada, pelos autores latinos, em um contexto de guerra. Conferir, por exemplo, César, in *De la guerre civile, conatus adversariorum infringere* (2, 21, 1), ou Tite-Live, em sua *Histoire de Roma, cum frustra multi conatus ad erumpendum capti essent* (9, 4, 1); in *ipso conatu gerendi belli* (32, 28, 4); in *ipso conatu rerum* (9, 18, 14)...
- <sup>35</sup> *Discursos*, livro I, cap. XXXVII.
- <sup>36</sup> De alguma maneira, seu próprio princípio de prazer; “cada um é arrastado pelo seu prazer (*trahit sua quemque voluptas*), TP II, 6, p. 14 (a fórmula é tomada de Virgílio, *Bucólicas*, II, 65. Ela é próxima à de Lucrécio, *Da Natureza*, II, 172). Para Maquiavel, cf. *Discursos*, livro III, cap. IX.
- <sup>37</sup> Ética II, postulado 5 que se segue à *prop.* 13; Ética IV, *axioma*.
- <sup>38</sup> Que o esforço possa se tornar causalidade adequada significa que a essência de sua ação, como efeito, pode se explicar, ou se definir totalmente, pela essência do ser qualquer (que faz o esforço) como causa, assim como permite afirmar o *axioma 2* da *parte V* da Ética. Necessariamente, para um modo finito, tornar-se causalidade adequada só pode se efetuar segundo certas relações. Para a expressão “livre necessidade”, conferir a carta 58 a G. H. Schuller.
- <sup>39</sup> N. T.: com adaptações.
- <sup>40</sup> *Onde è necessario a un principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, e usarlo e non usare secondo la necessità, Il Principe*, cap. XV, *op. cit.*, p. 147.
- <sup>41</sup> *O Príncipe*, cap. XV, p. 63.
- <sup>42</sup> Segundo as “recomendações” dadas por Maquiavel, que o príncipe prudente deveria considerar. *O Príncipe*, cap. XXIV, p. 117.
- <sup>43</sup> *Discursos*, livro III, cap. VI, p. 320. Para Spinoza, a indignação é “o ódio por alguém que fez mal a um outro” (Ética III *def.* 20 dos Afetos).
- <sup>44</sup> A esse respeito, conferir, antes de Spinoza, Machiavel, *O Príncipe*, cap. XII, p. 58.
- <sup>45</sup> Cf. *Discursos*, livro III, cap. VI.
- <sup>46</sup> *O Príncipe*, cap. XXV, p. 120.
- <sup>47</sup> *Discursos*, livro I, cap. I, p. 10.
- <sup>48</sup> “Afirmo de novo: a pura verdade, demonstrada por todas as histórias, é que os homens podem contribuir com (*secondare*) a fortuna, e não se opor a ela; podem tecer seus fios, e não rompê-los. Por isso, nunca devem desistir; porque não sabendo qual é a finalidade dela, e visto que ela anda por vias oblíquas e desconhecidas, é sempre preciso ter esperança, e, esperando, não desistir, seja qual for a fortuna e o sofrimento em que se encontrem”, *Discursos*, livro II, cap. XXIX, p. 291.
- <sup>49</sup> Em *Discursos*, livro III, cap. I, Maquiavel fala das instituições e dos homens que, por sua virtude, foram capazes de reconduzir os outros homens “ao princípio vital da república... (*verso il suo principio*)”; ed. Bibl. Universale Rizzoli, p. 462.
- <sup>50</sup> A prudência alçada à sua verdade de princípio ontológico da duração é o próprio exercício da *Fortitudo* (a Fortaleza, a Força da Alma), que na firmeza (*Animositas*) faz com que o homem “se esforce por conserva seu ser, pelo exclusivo ditame da Razão”, dando prova da mais alta

“Presença de espírito diante do perigo... *animi in periculis praesentia*” (Ética III, 59 *esc.*); “No homem livre, portanto, a fuga oportuna (*in tempore*) e a luta testemunham uma igual firmeza; ou seja, o homem livre escolhe a fuga com a mesma firmeza ou com a mesma presença de espírito (*animi praesentia*) com que escolhe o combate” (Ética IV, 69 *corolário*). Em *O Príncipe*, a relação talento/ocasião já é aquela da afirmação da potência singular (como *virtù*) capaz de se elevar à verdade do problema em uma situação particular; conferir, no cap. VI, os exemplos de Moisés, Rômulo, Ciro, Teseu.

<sup>51</sup> Cf. *Discursos*, livro I, cap. XL, o exemplo de Ápio.

<sup>52</sup> “O novo monarca tentará, por isso, introduzir a todo custo leis novas, reformar em seu proveito os direitos do Estado e reduzir o povo a uma condição tal que lhe seja mais fácil atribuir honras ao rei do que retirar-lhas”, escreve Spinoza (2003, cap. XVIII, p. 384). Diferentemente de Maquiavel, Spinoza não coloca explicitamente o problema do projeto do príncipe dominador que não tem, em si mesmo, o desejo “pessoal” de dominar, mas, sim, “o interesse comum e o da pátria, antes do seu e o de sua descendência”; cf. *Discursos*, livro I, cap. IX e os exemplos de Rômulo, Licurgo, Sólon... e Moisés. É verdade, em Spinoza também, Moisés é um tal homem.

<sup>53</sup> Se, entretanto, acreditamos no que Maquiavel afirma no livro I dos *Discursos*, cap. LVIII, Maquiavel é bem consciente do contrário.

<sup>54</sup> Cf. *Discursos*, livro I, cap. XVIII e cap. XXXIV.

<sup>55</sup> Esta seção, como as seguintes do capítulo X, discute as opções maquiavelianas dos *Discursos*.

<sup>56</sup> É verdade, Maquiavel ensina que o “maior remédio” que um príncipe possa empregar “é angariar a amizade do povo” (*Discursos*, livro I, cap. XVI, p. 66). Para tanto, o príncipe deve responder, de uma certa maneira, aos desejos do povo: 1º) reprimindo os grandes (satisfazendo, assim, a vingança de um povo que pensa que os grandes são a causa de sua escravidão); 2º) respondendo ao desejo de liberdade da minoria, seja alçando certos cidadãos aos postos de comando... seja eliminando-os. Como a maioria, no fundo, deseja ser livre só “para viver em segurança”, é exclusivamente a este segundo desejo que o príncipe deve se esforçar por responder, erradicando, assim, o desejo de liberdade. Pois o príncipe, para Maquiavel, não pode realmente satisfazer o desejo do povo de conservar a sua liberdade. O poder do príncipe e a liberdade são incompatíveis. Isso é o que Spinoza confirma quando escreve, no cap. XVIII do *TTP*, que “se o rei defendesse os antigos direitos do povo, pareceria mais seu escravo do que seu senhor” (p. 284; Geb. III, p. 226). O *Tratado político* mostrará que só uma monarquia reformada, no sentido da democracia, pode suspender essa contradição entre o príncipe e o povo, entra a liberdade e a segurança. Que o povo possa impor “sua” monarquia ao príncipe é o que já mostrava, também, o capítulo XXXV do livro I dos *Discursos* (mas por um tempo limitado, pois o povo é facilmente corrompido pelas manobras do tirano). A respeito da aliança interessada do príncipe com o povo, conferir o exemplo de Ápio, no cap. XL do livro I dos *Discursos*. De todas as maneiras, em razão dos perigos incorridos, o “novo Príncipe” deverá ser necessariamente muito cruel (ou, ao menos, parecê-lo), *O Príncipe*, cap. XVII.

<sup>57</sup> Em *O Príncipe*, Maquiavel escreve que “Os principais fundamentos de todos os Estados, tanto dos novos como dos velhos ou dos mistos, são boas leis”, mas, prossegue, “deixarei de refletir sobre as leis e falarei das armas” (cap. XII, p. 57). Spinoza retoma a questão das leis (a qual também Maquiavel trata em parte nos *Discursos*: Rômulo se faz atribuir uma autoridade exclusiva para estabelecer boas leis; cf. *Discursos*, livro I, cap. IX).

<sup>58</sup> *O Príncipe*, cap. VI.

<sup>59</sup> *O Príncipe*, cap. IX, p. 45: “é necessário (é necessário) que um príncipe se faça amar por seu povo; caso contrário, não terá remédio na adversidade”. No fim do capítulo, Maquiavel falará de um “príncipe sábio” (*principe sávio*), p. 47; éd. Bibl. Universale Rizzoli, p. 124.

<sup>60</sup> No domínio político, esse trabalho de conhecimento das estratégias do real, Spinoza começou a efetuar-lo no *Tratado teológico-político*, pelo estudo do Estado hebreu. E é a *Escritura*, no que ela traz de experiência histórica, que lhe oferece, em primeiro lugar, um modelo de estratégia perfeita ou – segundo a experiência de Maquiavel no capítulo I da parte III dos *Discursos* – um modelo de “prudência intrínseca” do corpo comum. Ora, esse modelo é paradoxal; ele nos esclarece sobre a auto-organização do corpo coletivo, mas a partir do estudo de condições que inscrevem esse corpo, antes de mais nada, em um regime de heteronomia radical. Pois, com o estudo do Estado hebreu, é a dimensão corporal da imaginação que é assinalada no âmago da política e da história e, com ela, o problema de sua relação constituinte com os hábitos comuns e com a confiança compartilhada. Pois a ontologia da duração envolve necessariamente uma dinâmica do hábito e de suas contrações, assim como ela envolve também, necessariamente, uma confiança que é

a sua própria essência (conferir, a propósito da análise do Estado hebreu, o capítulo 9 de nosso *Espinosa e a psicologia Social. Op. cit.* P. 125-134).

## REFERÊNCIAS

COMTE-SPONVILLE, A. *Le mythe d'Icare: traité du désespoir et de la Béatitude*. Paris: PUF, 1984.

BOVE, L. Épicurisme et spinozisme: l'éthique. *Archives de Philosophie*, Paris, t. 57, cahier 3, p. 471-484, juil.-sept. 1994.

BOVE, L. Enseignement du Christ et résistance dans le *Traité Théologico-Politique de Spinoza*. In: GROS, G. (Org.). *La Bible et ses raisons*. Saint-Étienne, France: Université de Saint-Étienne, 1996. p. 211-236. Ouvrage collectif de l'UPRES-A 5037.

BOVE, L. (Éd.) Une ontologie politique de la durée: Spinoza lecteur de Machiavel. In: Introduction: De la prudence des corps. Du physique au politique. In: *Spinoza, Traité Politique*. Paris: Librairie générale française, 2002. p. 31-46. Collection Le Livre de Poche.

BOVE, L. Potêntia e prudêntia de *uma vida como singularidade em Espinoza*. In: \_\_\_\_\_. *Espinoza e a psicologia social, Ensaios de ontologia politica e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 63-76.

BOVE, L. *Dall'innata potestas alle strategie del conatus*, o l'epicureismo in moto perpetuo. In: DEL LUCCHESI, F.; MORFINO, V.; MORMINO, G. (Cur.). *Lucrezio e la modernità. I secoli XV-XVII*. Napoli: Bibliopolis, 2011. p. 163-178.

BOVE, L. *La Stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza (1996)*. Paris: Vrin, 2012.

BROCHARD, V. La théorie du plaisir d'après Épicure. In: \_\_\_\_\_. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: Vrin, 1912. p. 252-293.

CESAR, J. *La guerre civile*. Texte établi et trad. par Pierre Fabre. Paris: Les Belles Lettres, 1997.

DELEUZE, G. Lucrécio e o Simulacro. Trad. Luiz R. S. Fortes. In: \_\_\_\_\_. *Lógica do sentido*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 1994. p. 273-286.

ÉPICURE. *Lettres et Maximes*. Trad. par Marcel Conche. Paris: PUF, 1992.

GUYAU, J. M. *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*. Paris: Alcan, 1886.

LAÉRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mario Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1977.

LUCRÈCE, C. *De la Nature II*, 60. Trad. par H. Clouard. Paris: Garnier-Flammarion, 1964.

LUCRÉCIO. *Da natureza*. Trad. Agostinho da Silva. 2a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Col. Os Pensadores.

MACHIAVEL, N. *Il Principe*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1994. Series Classici della Bur.

MACHIAVEL, N. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1996. Series Classici della Bur.

MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. MF, revisão de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. Martins Fontes: São Paulo, 1998.

MATHERON, A. Spinoza et la sexualité. In: \_\_\_\_\_. *Anthropologie et Politique au XVIIe siècle: études sur Spinoza*. Paris: Vrin, 1986a. p. 209-230. Texto republicado em Alexandre Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies classiques*, ENS Éditions p. 305-324.

MATHERON, A. L'anthropologie spinoziste? In: \_\_\_\_\_. *Anthropologie et Politique au XVIIe siècle: études sur Spinoza*. Paris: Vrin, 1986b. p. 175-185. (étude republiée dans *Études sur Spinoza*, p. 15-24).

MATHERON, A. Spinoza et la décomposition de la Politique thomiste: Machiavélisme et Utopie. In: \_\_\_\_\_. *Anthropologie et Politique au XVIIe siècle: études sur Spinoza*. Paris: Vrin, 1986c. p. 49-79. (étude republiée dans *Études sur Spinoza*, p. 81-111).

SPINOZA, B. Ép. 56 à H. Boxel (1674). *Oeuvres IV: Traité politique, Lettres*. Trad. Charles Appuhn. Paris: GF Flammarion, 1966.

SPINOZA, B. *Carta 50 a Jarig Jelles*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Col. Os Pensadores.

SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SPINOZA, B. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SPINOZA, B. *Tratado político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

TITE-LIVE. *Histoire Romaine*. Texte établi et trad. Paul Jal. Paris: Les Belles Lettres, 2005.

VIRGILE. *Bucoliques*. Texte établi et trad. par E. de Saint-Denis. Paris: Les Belles Lettres, 1949.

Recebido em: 10 de outubro de 2012

Aceito em: 17 de novembro de 2012