



Ética, política, educação: ensaio para um Espinosa contemporâneo

Daniel Santos da Silva¹
dan.santissimo@gmail.com

Resumo: O texto a seguir colhe elementos diretamente da filosofia de Espinosa para pensar questões *contemporaneamente*. Não farei da *crise* o conceito central, mas existe a assunção de que uma crise perpassa a experiência política, desde sua expressão institucional às formas como singular e coletivamente a temos vivido. Assim sendo, o foco do texto é, na verdade, resistências a certas dinâmicas que operam a crise em campos ético, político e, enfim, ao redor da educação, na medida em que experiência política e formação civil são inextricáveis no pensamento de Espinosa. Desse modo, pluralidade, união e comunicação são conceitos que recobram sua profundidade em nossos dias se os perspectivamos a partir de uma filosofia “da vida” espinosana.

Palavras-chave: Ética; política; educação; união; pluralidade; comunicação.

Abstract: The following text draws elements directly from Spinoza’s philosophy to think questions contemporaneously. I will not make the crisis the central concept, but there is the assumption that a crisis runs through political experience, from its institutional expression to the singular and collective forms we have experienced. Thus, the focus of the text is actually resistance to certain dynamics that operate the crisis in ethical, political and, finally, education fields, insofar as political experience and civil training are inextricable in Spinoza’s thinking. In this way, plurality, union and communication are concepts that recover their depth in our days if we look at them from a philosophy of “life” in Spinoza.

Keywords: Ethic; politics; education; union; plurality; communication.

Prólogo

É natural que sejam indissociáveis a ampliação dos estudos sobre a filosofia de Espinosa e a notável gana de pensá-lo *contemporaneamente* – não apenas conectar fios lógicos que nos permitiriam pô-lo em diálogo com pensadores contemporâneos e suas filosofias, mas igualmente registrar em nossa atualidade uma atividade conceitual espinosana forte e proveitosa para desembaraçar problemas presentes em diversas esferas do pensar: da neurociência à educação física, da literatura ao jornalismo, assistimos a dispositivos forjados por Espinosa serem “atualizados” e difundidos mesmo que nem sempre explicitamente. Essa pluralidade de abordagens indica a dificuldade em que se encontram os que, se existem, queiram demarcar fronteiras indepassáveis no campo do “espinosismo”.

1 Pesquisador de Pós-doutorado da USP.

A maior parte das expressões de Espinosa em nossos tempos o toma como fonte de possíveis subversões a regimes hegemônicos na economia, na política, na educação, na religião e na ética (que intrinsecamente subverte a ideia de moralidade), entre outros segmentos. Seria estranho se constatássemos, por outro lado, que sua filosofia não cumpria papel subversivo algum em sua época própria, Holanda e Europa no século XVII; contudo, quase nada dessa filosofia soa a consenso com as tradições metafísica, teológica e política - tradições que nem por isso foram uniformes, cujas variantes cooptaram parcelas até dos mais novos empreendimentos da Modernidade, como os de Descartes e Leibniz, por exemplo. Com efeito, uma potência subversiva incomodou leitores de Espinosa seus contemporâneos e manteve-se em ação nos séculos seguintes, e de tal incômodo se deram inimigos e aliados, poucos de fato indiferentes.²

Uma razão “atual”, porém, parece nos fazer voltar com mais urgência aos escritos de Espinosa, e está difícil até pensarmos em outras coisas que não: a política tem escapado entre os dedos dos homens em suas vidas cotidianas - não se trata apenas de um afastamento (já perigoso) das pessoas em relação às instituições políticas, e sim de que a natureza da ação política já não é mais sensível nem aos que a ela se dedicam. Estamos a ver o campo político ser desarvorado e em seu lugar, mais uma vez, serem instalados instrumentos de ajuste social que são em profundidade antipolíticos. Se a vida política, para Espinosa, é aquela na qual a potência do homem é experimentada por um e por muitos, concretamente e em comunidade (*veluti una mens*), pode-se dizer que há uma crise atual que embarga a possibilidade da *experiência* política e põe em seu lugar representações (em geral imagens) que remetem à catástrofe, mas que prometem segurança caso deixemos a “quem sabe” as rédeas de nossas coletividades.

Como já demonstrava a Ética, medo e esperança mantêm-se em tensão e sem esses afetos nada pode ser inteligido do mundo humano; eles são as chaves de nossa «interioridade» e simultaneamente revelam pontos essenciais que determinam as sociabilidades em seus diversos movimentos. Que crises econômicas e de segurança habitem o espectro da política, percebe-se a partir do momento em que são desvendadas engrenagens complexas que fazem gravar o medo como mais forte afeto em nossas carnes - mas mesuradamente, para que alguma esperança se mantenha e não se faça explodir a indignação de *muitos*. A revolta, a discórdia, os conflitos, tudo isso constiui o campo político como Espinosa o concebe, e nunca é banal retornar a isso; entretanto, crises se caracterizam, creio, também por empurrarem tais aspectos constitutivos a extremos problemáticos do ponto de vista político: ou conflitos essenciais são encobertos e caminhamos pela superfície do civil em nossos dias comuns, ou a coisa deságua na violência - caso em que, bem previram Maquiavel e o próprio Espinosa, são caçados pela “república” aqueles que são *efetivamente* bons.³

Mas dar razões de crises políticas e sociais não faria valer o retorno a Espinosa se não fosse mais ativo o elemento que busca no filósofo holandês formas de resistência a tudo o que bloqueia a liberdade dos homens, praticamente impensável se não há experiência de fato política. E essa perspectiva é o ânimo que predomina no presente texto. Isso não significará *essencialmente* conectar Espinosa a um ou dois autores singulares de

2 Um texto notavelmente instigante e recém traduzido para nosso português e que explora o tema é “Espinosa: cinco razões para sua atualidade”, presente em Negri, 2016, ps. 15-24.

3 Como vemos Espinosa discorrer em suas últimas páginas do *Tratado teológico-político*; cf. Maquiavel, 2007, p. 91.

nossa contemporaneidade, mas certamente alguns elos serão mais visíveis que outros, por afinidade ou pela extensão enorme do que não conheço. Do mais, a linha de raciocínio que delimita em grande parte os objetivos do texto não é difícil de ser remontada a filósofos bem determinados, até porque aí sim se trata de escolha bem dirigida, uma dentre as indefinidas que poderiam ser traçadas para trazer Espinosa a nossos dias.

Pensemos, então, que quer como definamos crise, importa mais pensar os significados e possibilidades de resistência àquilo que míngua e empobrece a capacidade de ser afetado e afetar dos homens e das mulheres, que rompe as ligações intrínsecas entre liberdade humana e comunidade de indivíduos e expulsa aquela do meio político. O engajamento ontológico do conceito de direito natural - *potentia* - indica que o horizonte da paz e da concórdia sociais, constantemente nublado, pode ser melhor visto a partir do momento em que a resistência que determina o existir de cada indivíduo atua como parte *constituente* do direito *instituído* e comum. Um atuar que não significa simplesmente *estar presente* (como um estudante deslocado em sala de aula), sim *estar envolvido* no processo concreto de enfrentamento e de comunhão que dão cores à Cidade; na medida em que os indivíduos não nascem civis, a experiência política de cada um(a) depende *em grande parte* da potência comum da multidão - constituinte político (Espinosa, 2009, ps. 19-20) - e do quanto o múltiplo nela envolvido leva os indivíduos a atuarem em múltiplas frentes de resistência, enfrentamento e comunhão (e não à adesão irrefletida a configurações particulares e excludentes, tão em voga hoje em diversas multidões).

I

Ainda uma vez, olhar para trás em busca de Espinosa não pode nos fazer cair nos buracos à frente do caminho. Há critérios para esse olhar, e posso buscá-los, para que soem familiar, em Maquiavel. Da filosofia do florentino emergem com frequência o elogio ao passado e a crítica ao presente - mas nela própria são explorados critérios que justificam essa mirada valorativa, pois apenas em épocas de crise e corrupção tem valia o retorno aos de antes, caso contrário outros motivos menos nobres - equivocados - são tomados como as razões das opiniões depreciativas em direção aos contemporâneos.⁴ Uma das razões do engano é que chegamos muitas vezes ao passado através de escritores que nos deixam sua memória, refratando - também moralmente - os fatos que, por si, são inacessíveis aos de depois em sua inteireza e objetividade.

A passagem resumida em nota, dos *Discursos* de Maquiavel, procura entre outras

4 J. F. Duvernoy, 1984, p. 50: “Maquiavel tem, nós o vimos, uma aguda consciência da fratura cultural de que ele é espectador, manifestada, a seus olhos, pelas invasões sucessivas de ‘bárbaros’. Na época de uma crise, quando os instrumentos intelectuais e objetivos que permitirão ultrapassar o estado anterior de coisas ainda não estão destacados nem claramente percebidos, as consciências voltam-se para o passado: elas têm saudades”. Detenhamo-nos um pouco nas palavras de Maquiavel, 2007, ps. 177-178: “Os homens sempre louvam - mas nem sempre com razão - os tempos antigos e reprovam os atuais: e de tal modo estimam as coisas passadas, que não só celebram as eras que conheceram graças à memória que delas deixaram os escritores, como também aquelas de que os velhos se recordam por as terem visto durante a juventude. E, quando tal opinião é falsa, como no mais das vezes o é, persuado-me de que são várias as razões que os levam a tal engano. (...) é verdade que se tem o costume do louvar e do reprovar, mas nem sempre é verdade que erra quem o faz. Porque às vezes é mister que o julgamento dos homens seja verdadeiro; pois, como estão sempre em movimento, as coisas humanas ora sobem, ora descem. (...) não se enganarão nisso os que nascerem depois, naquela cidade ou naquela província, quando tiver chegado o tempo do seu declínio para os tempos mais desfavoráveis.» O enlace entre passado e futuro é incontornavelmente político em Maquiavel - ponto vinculante entre ele e Arendt, por exemplo; cf. Torres, 2016, p. 135.

coisas nos esclarecer que a história e a memória são armas a serem bem cuidadas - caso se tenha em vista, como lê Espinosa, a liberdade. Em outros momentos, cuida melhor do apego do florentino à liberdade, e outros tantos o fizeram muito melhor que eu, sem dúvida. Dou aqui por pressuposto, pois, que não há grandeza para o povo que aboliu a liberdade em suas instituições, e a filosofia de Maquiavel persegue essa afirmação por diversas perspectivas, quase todas circunstanciadas de tal maneira que o (seu) presente possa valorizar do passado, virtudes bem determinadas, enfim, aquilo que deve ser valorizado do ponto de vista da liberdade política dos homens. E nisso há uma total compatibilidade com as proposições mais basilares da *scientia politica* de Espinosa; o último capítulo do *Tratado teológico-político* esclarece que a liberdade é o fim do *imperium*, e que a caça às palavras e às opiniões livres - que não esbarrem nos fundamentos da cidade - indica o seu grau de corrupção.⁵

O filósofo holandês reconhece também a dimensão política do uso da história - com certeza, o encontro com a concepção maquiaveliana propicia um instrumento singular talhado pela experiência política de Espinosa (Morfini, 2002, p. 151). O *Tratado teológico-político* faz da *historia sincera* (ps. 116 e 139) arma eficaz a favor da filosofia política e da convicção, a ser demonstrada por toda a obra, de que a filosofia nada deve à teologia e vice-versa. A liberdade também é um alvo - mais, é localizada como a finalidade mesma da república. Finalidade que é determinada pelo desejo dos indivíduos vivos (*também* em sua relação com o que “já foi”, com o vivido ou com o transmitido); não é a *scientia politica* que inventa fins, seu traçado passa justamente pelo desejo como nossa essência para revelar quais os mais sérios obstáculos à concretização de nossos direitos naturais como liberdade.

Em certo momento, Espinosa relaciona a experiência que ensina (*experientia docens*) e a história - em particular, a da queda de Adão, cuja escrita serve inclusive para dessacralizar o que ela mesma poderia querer sacralizar; no *Tratado político*, II, 6 (p. 13): “A experiência, no entanto, nos ensina superabundantemente que não está mais em nosso poder possuir mente sã que possuir corpo sã” (*sed experientia satis superque docet, quod in nostra potestate non magis sit, mentem sanam, quam corpus sanum habere*). Não é somente o livre-arbítrio que é atacado no contexto, mas aquilo que haveria de mais sacro na humanidade e se sustenta na visão dela como um *imperium in imperio* - a saúde do indivíduo não se mede pelo contingencial que está “em seu poder” (*potestate*), algo assim profundo apenas pode referir-se à potência (*potentia*), individual e/ou coletiva. A ideia de um Adão “racional”, defendida pela teologia e sua historiografia mais difundida, contradiz a possibilidade da “queda” de Adão e da corrupção fatal da natureza humana.⁶ Adão não pode ter sido enganado, o que “consta, da sua história, ser falso”, pois o foi por uma cobra falante.

Logo em seguida, a liberdade é dada como proporcional à nossa capacidade de conservar nosso ser e ser dono de nossa mente, o que pode ser “facilmente” concebido por

5 Espinosa, 2003, p. 304: “(...) todas as outras opiniões que não implicam uma ação, ou seja, que não envolvem a ruptura do pacto, a vingança, a cólera, etc., não são subversivas a não ser, talvez, num Estado de algum modo corrupto, onde os supersticiosos e os ambiciosos, *que não podem suportar os homens livres*, conquistaram tal prestígio que têm mais autoridade sobre o povo do que os poderes constituídos”. Eu sublinhei o trecho.

6 Espinosa, 2009, ps. 14-15: “Com efeito, se estava também em poder do primeiro homem tanto resistir como cair, e se ele era dono da mente e de natureza íntegra, como pôde acontecer que, ciente e prudente, ele tenha caído?” (*Nam si etiam in primi hominis potestate fuit tam stare, quam labi, et mentis compos erat et natura integra, qui fieri potuit, ut sciens prudensque lapsus fuerit?*); “Concluimos, assim, que não está em poder (*in potestate*) de cada homem usar sempre da razão e estar no nível supremo da liberdade humana”.

quem escape da armadilha de identificar a liberdade à contingência - em outras palavras, a liberdade está ligada à potência, não a nosso abstrato poder de escolha: a história sacra de Adão quer fazer predominar a perspectiva do poder, da ilusão de liberdade que destaca ontologicamente o homem de seu meio, enquanto a *leitura sincera* (cf. Espinosa, 2003, p. 136) do narrado considera isso tudo pela olhar da potência. Não creio que as duas instâncias estejam separadas, mesmo sendo distintas, tampouco encaro a tensão conceitual *potestas/potentia* como uma dicotomia dada - interessa mais, ao contrário, propor que a vida humana, concreta (política), respalda e necessita de ambas as vertentes de atividade.

Além disso, é no laço entre ética, política e educação que espero surpreender a crítica ao presente e os modos de resistência que a filosofia de Espinosa nos dá como “herança”. Se me proponho a pensar a contemporaneidade de Espinosa a partir da liberdade e de seus entraves, é o conjunto daquilo que nos diz o que somos no mundo que importa mais, e sem dúvida o filósofo da querida Amsterdam não se furtou a esse desafio.

II

A Ética de Espinosa ainda é lida por alguns como obra que dispensa a história de suas linhas e demonstrações, ênfase passada sobretudo em diversos cursos de graduação e manuais de filosofia - quando não assumida também por “especialistas”. Nem se trata, em muitas ocasiões, de má vontade ou preguiça: com efeito, há uma espécie de núcleo ontológico que lida diretamente e apenas com a eternidade (e a necessidade produtiva que lhe é essencial), em que conceitos como substância, atributos, causa de si, absolutamente infinito, etc., reafirmam a cada passo uma necessidade metafísica tão absoluta que até séculos recentes a *imagem* da filosofia de Espinosa era daquela que não permitia a existência real do singular, do contingente, dos modos ditos finitos - tudo seria estático sob a eternidade da substância/Deus, e a liberdade humana, ironicamente, uma quimera.

Que restem questões não solucionadas, ótimo. Aqui simplesmente não admito que a grande obra de Espinosa empurre a si mesma para as margens do mundo humano, quando a beatitude é sua meta. A Ética, a meu ver, chega a reatar a política às instâncias mais constitutivamente humanas, pois é pela capacidade de afetar e ser afetado de *múltiplas* formas que a humanidade pode ser compreendida como “natureza”, parte do que é eterno e absolutamente infinito (substância) e capaz de compreender e produzir seus próprios afetos - em outros termos, operar livremente (agir), enquanto *também* é determinada a agir e a operar, mesmo que passionalmente, ao lado de outras. A filosofia sempre teve de encarar a passionalidade humana e tentar encaixá-la no todo que é a unidade social; nas filosofias de Maquiavel e Espinosa, ao contrário (e por veredas diferentes), o todo e a unidade social são termos com sentidos positivos, mas trazem em sua medula a fragilidade temporal de tudo que é “humano”, de tal modo que, caso não se constituam cotidianamente meios de afetar os indivíduos em relação à união política, a conflitualidade intrínseca ao campo civil abre espaço à violência, tirania, solidão.

Desse ponto de vista, não há garantias históricas de que tempo e liberdade avancem juntos. Hoje, décadas nos mostram reveses que nos espantam pela velocidade, porque o pensamento reflexivo ainda é de lento caminhar. De fato, não há história linear. Filosoficamente, relativizar a «contemporaneidade» no pensamento de Espinosa o trouxe para mais próximo de nós, especialmente no complexo campo político - o conceito crucial de “multidão” foi encarnado em toda complexidade problemática intrínseca à sua compreensão (Morfini, 2009, ps. 48-64). E embora a história não precise ser colocada

como objeto na Ética, as condições de sua possibilidade o são, pois toda atividade humana, a política envolvida, é potência em ato e em relação, é necessidade sem ser fatalismo; é concurso de múltiplos indivíduos para um único efeito; nesse sentido, a singularidade dos seres não se define - somente - pela presença, mas pela atualidade que dura. Para os seres humanos, portanto - e na medida em que a essência de uma coisa singular e a própria coisa são recíproca e ontologicamente implicadas⁷ -, sua relação com o tempo passa pelo corpo, pela finitude, pelas privações e pelas virtudes que determinam nossa imaginação (território mais extenso de tudo aquilo que podemos denominar experiência).

Assim, a Ética não traça rumos e limites de nossa relação com a história mas detalha *como* a memória é parte da vida de nosso corpo, por conseguinte de toda individualidade humana (além de eliminar a possibilidade de causas finais de toda a realidade que não imaginativa).⁸ A obra, que procura ver os confins de nossa inteligência, só pode fazê-lo admitindo que o que basicamente nos move são as paixões, por isso história e política se atravessam: só há atividade humana nessa tensão constante entre o singular e o múltiplo, a ponto de a concretude da potência de cada um ser minguada se separada da dinâmica mais complexa da *união*.⁹ Desse aspecto se ocupa particularmente o *Tratado político*, que

7 Espinosa, 2015, p. 125: “Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido”.

8 Do corpo e, sem rupturas, de nossas mentes; cf. Espinosa, 2015, p. 247: “(...) há outra coisa que eu aqui gostaria de observar antes de tudo: nada podemos fazer por decreto da Mente se não o recordamos. P. ex. não podemos falar uma palavra se não a recordamos. Ademais, não está no livre poder da Mente lembrar-se ou esquecer-se de uma coisa. Portanto crê-se estar no poder (*potestate*) da Mente apenas isto: podemos, pelo só decreto da Mente, falar ou calar sobre a coisa que recordamos.” O que lembramos, assim, passa pelo que nos constitui *com os outros*, e a organização coletiva da memória muito diz sobre que afetos nos determinam a operar, se são aqueles mais próximos da tristeza ou do medo, ou aqueles relativos à alegria e à esperança, à afirmação da vida. Organizar memórias tristes, em casos assim, pode significar manter viva a *indignação* contra os que usurparam liberdades e destruíram nossos semelhantes - pode, enfim, servir ao desejo de liberdade. *Calar* sobre coisa que recordamos, sim, ralaciona-se com o arbitrário de poderes detidos pela mente e, no caso da multidão, pela quase-mente coletiva. Sintoma de crise no Brasil, por exemplo, o deslizar de algumas pessoas para a idealização de nossa sangrenta ditadura indica a urgência de trabalhos como os da Comissão Nacional da Verdade; colhi uma citação de um dos volumes, relativos ao genocídio dos povos indígenas: “A apuração de violações contra os povos indígenas foi incluída nos trabalhos da Comissão Nacional da Verdade visando ampliar o entendimento da sociedade sobre a abrangência da ação de um Estado repressor na vida dos cidadãos. Prisões, torturas, maus-tratos, assassinatos e desaparecimentos forçados aconteceram contra todos os segmentos atingidos pela violência do Estado no período entre 1946 e 1988, mesmo aqueles em que os enfrentamentos se deram por motivações políticas, contextos e formas de resistência distintos das situações vividas pelas organizações de esquerda urbanas e rurais” (p.200). Nesse caso, a memória não é simplesmente lembrança, é relação de forças que passa pela *assunção política* do genocídio - no mesmo volume da CNV, há uma passagem do reconhecimento de Jarbas Passarinho (ex-ministro da justiça), em 1993, a respeito: “Não foi só nessa tribo (Catrimani), mas em várias outras, onde que se deu a presença dos garimpeiros. Eles poluíram os rios com mercúrio, afastaram a caça pelo barulho, provocaram a fome e a desnutrição dos índios, enquanto contra nós avolumava-se a acusação de que praticávamos o genocídio. Não era exagerada a denúncia” (p. 204).

9 Sobre a união: Espinosa, 2009, p. 18: “Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e consequentemente têm mais direito sobre a natureza do que qualquer um deles sozinho; e quanto mais assim estreitarem relações, mais direitos terão todos juntos”; e p. 19: “Como, porém, no estado natural cada um está sob jurisdição de si próprio na medida em que pode precaver-se de modo a não ser oprimido por outro, e como um sozinho em vão se esforçaria por precaver-se de todos, segue-se que o direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter. E o certo é que cada um pode tanto menos e, consequentemente, tem tanto menos direito quanto mais razão tem para temer”.

da Ética traz de mais vibrante a ideia de que toda política decorre dos afetos comuns. O que há de mais comum entre nós é o que de nosso «mundo» é mais inteligível (Espinosa, 2015, ps. 193 e 429) - se não o fosse, a pretensão de intervir politicamente por meio da inteligência seria tão disparatada quanto a crença de que é a inteligência, independente da experiência política, que deve ocupar os lugares de poder, como os governos, por exemplo.

O que quero transportar de Espinosa ao contemporâneo passa pela necessidade ética de nossas vidas, por seus medos e esperanças, evidentemente, mas em especial pela riqueza de que nossa finitude é capaz, alongando-se indefinidamente à proporção que mais afetos são vividos conjuntamente a outras pessoas. O corpo maior da multidão é sempre, apesar das aspirações à unidade, multiplicidade que age simultaneamente em uma temporalidade plural - a riqueza e saúde desse corpo político dependem do complexo, e assim também nós indivíduos, pois que vivemos e somos educados politicamente dentro desse complexo; não necessariamente seguindo-o em suas determinações, só que a riqueza do indivíduo está invariavelmente, nos demonstra a Ética, na abertura ao complexo, na capacidade que temos, do ponto de vista afetivo, de abrigar em nossa finitude o múltiplo simultâneo. Espinosa, 2015, p. 439:

EIVP38: É útil ao homem o que dispõe o Corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras (ut pluribus modis possit affici) ou o que o torna apto a afetar os Corpos externos de múltiplas maneiras; e tanto mais útil quanto torna o Corpo mais apto a ser afetado e afetar os outros corpos de múltiplas maneiras; e, inversamente, é nocivo o que torna o corpo menos apto a isso. Dem.: Quanto mais apto a isto torna-se o Corpo, tanto mais apta a perceber torna-se a Mente (pela Prop. 14 da parte 2); por conseguinte, o que dispõe o corpo desta maneira e o torna apto a isto é necessariamente bom ou útil (pelas Prop. 26 e 27 desta parte), e tanto mais útil quanto mais apto a isto pode tornar o Corpo; e, inversamente (pela mesma Prop. 14 da parte 2 invertida e pelas Prop. 26 e 27 desta parte), é nocivo se torna o corpo menos apto a isto. C.Q.D.

Se algo ou alguém nos afasta, hoje, de nosso desejo pelo múltiplo (que determino como desejo de liberdade), a questão ética espinosana se faz imediatamente contemporânea. A pluralidade vivida afetivamente pelos indivíduos não pode, em teoria ou prática, ser absorvida pela união e pela potência própria da multidão - em última instância, é isso que nos permite pisar em terreno ético nas maiores profundidades da política, a ponto do indivíduo poder ser livre em qualquer regime *político* (Espinosa, 2003, p. 241); isso, enquanto há política, enquanto não é hegemônica a morte e suas modalidades - a caça aos corpos dos que escapam à lógica do medo e do terror, o amortecimento de capacidade de unirmo-nos, e, enfim, *de sentirmos o que é ligado afetivamente à liberdade e comunicá-lo*. Mas a ética nos permite exibir vigor mesmo nesses tempos de morte: o que constituímos e *aprendemos* a constituir pela comunicação nunca está totalmente submisso aos poderes instituídos, às forças contingenciais do que nos “é permitido” sentir ou recordar, mas refere-se com mais robustez àquilo que de fato sentimos ou recordamos.

III

Quando Espinosa aponta o império que importa ser conservado e que pode ser considerado o melhor, é necessário então que mencione aquelas chaves de nossa vida “interior” e não menos relacional: medo e esperança.¹⁰ Na medida em que o objeto do *Tratado político* é a experiência política, os casos particulares têm de expressar o desejo de liberdade que dirige a fundação das instituições dos *imperii* - a cidade instituída *pela* “multidão livre” opõe-se, do ponto de vista dos meios de vida, àquela que se institui *sobre* a multidão. A vida é critério, pois. Não como mera circulação sanguínea, mas como cultivo da liberdade, ali onde a esperança - que, como o medo, nunca desaparece - logra ampliar o complexo espaço/tempo do comum enquanto *instituinte*, não enquanto meramente *conservado*.

Politicamente, a complexidade que nos caracteriza atravessa diversas “docências” sem se prender propriamente a nenhuma delas; o cultivo da vida exige a clareza de que estamos “necessariamente sujeitos aos afetos”, e somos constituídos de tal forma que nos compadecemos de quem está mal e invejamos os que estão bem (Espinosa, 2009, p. 8). Em rápido sobrevoo do primeiro capítulo do *TP*: a filosofia em geral tratou como vícios os afetos; a experiência hegemonicamente “profissional” dos políticos indica-lhes meios de lidar, igualmente, com os vícios humanos, porém “conduzidos mais pelo medo que pela razão”, sendo ainda assim mais felizes em suas asserções que os filósofos; enfim, apesar dos ensinamentos que todos reconhecem provir da religião - o amor ao próximo e a si, a defesa do direito alheio como sendo seu próprio -, eles são ineficazes ante a força dos afetos.¹¹

Espinosa traz explicitamente tais ensinamentos a respeito da força dos afetos da Ética. Nela, vemos a amplitude da dificuldade relativa ao verdadeiro cultivo da vida: “O conhecimento verdadeiro do bem e do mal (*Vera boni, & mali cognitio*), enquanto verdadeiro, não pode coibir nenhum afeto, mas apenas enquanto é considerado como afeto” (Espinosa, 2015, p. 399). O pendor afetivo unido à ideia de liberdade constitui seu nexos material e prático, e é apenas assim que o conhecimento e a inteligência, individuais e coletivos, efetuam a dinâmica necessária que nos leva a ter condições, na cidade, de produzir o que nos é verdadeiramente útil e de resistir ao que é realmente nocivo; o principal, por enquanto, é que o conhecimento, mesmo verdadeiro, é ineficaz quando isolado de seu fardo afetivo.¹²

10 Espinosa, 2009, p. 45: “Deve, no entanto, notar-se que o estado (*imperium*) que eu disse ser instituído para este fim (em que os homens passam a vida em concórdia - ler o artigo anterior a este, o quinto) é, no meu entender, aquele que a multidão livre institui (*multitudo libera instituit*), não aquele que se adquire sobre a multidão por direito de guerra. Porque a multidão livre conduz-se mais pela esperança que pelo medo, ao passo que uma multidão subjugada conduz-se mais pelo medo que pela esperança: aquela procura cultivar (*colere*) a vida, esta procura somente evitar a morte; aquela, sublinho, procura viver para si, esta é obrigada a ser do vencedor, e daí dizemos que esta é serva e aquela é livre”; também p.26: “O homem, tanto no estado de natureza como no civil, age segundo as leis de sua natureza e atende ao seu interesse. O homem, sublinho, em ambos os estados, é pela esperança ou pelo medo que é conduzido a fazer ou omitir isto ou aquilo.”

11 Espinosa, 2009, p.8: “E, embora estejam todos persuadidos de que a religião ensina (*religionem docere*), pelo contrário, que cada um ame o próximo como a si mesmo, isto é, que defenda o direito do outro tanto como o seu, mostramos contudo que esta persuasão pouco pode perante os afetos.”

12 Espinosa, 2015, p. 389: “Um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido”. É interessante ler sob tal luz as análises de Boltanski e Chiapello, em momento que recorrem a A. Hirschman, sobre como o lucro se torna a paixão mais forte (Boltanski; Chiapello, 2002, p. 44): “Partiendo de la incapacidad de la moral religiosa para vencer las pasiones humanas, de la impotencia de la razón para gobernar a los seres humanos y de la dificultad de someter a

É outra perspectiva se comparada à crítica aos filósofos no início do *TP* (em todo caso os filósofos podem se enganar, e se enganam), pois que aqui estabelece-se definitivamente em que ringue se disputa a luta pela vida e pela liberdade: os afetos e suas proporções mais intensas, tudo isso que constitui a atualidade de nosso desejo.¹³

Qualquer poderio que tente impor unilateralmente as normas desse desejo exerce violência. Deparamo-nos com isso quando testemunhamos, embasbacados, a regulação autoritária e compartimentada daqueles aspectos humanos que nutrem a riqueza ético-política de nossas vidas - trabalho, saúde e educação são pautas de resistência hoje mais que nunca, e a maioria das reformas propostas pelos poderes instituídos tem corrido contra a dinâmica afirmativa de nosso desejo e travado desde o embrião a capacidade ao múltiplo simultâneo. O estado brasileiro, por exemplo, tem imposto cada vez mais violentamente - assimilando interesses bem particulares, que não expressam a *potentia multitudinis*, até porque são simplistas - a mortificação da educação formal e, conjuntamente, da esperança de um dia colhermos “os frutos” de nossos esforços, pois que muitos de nós agora serão forçados a trabalhar até o último dia da existência. Espinosa nos auxilia a compreender como isso míngua a política em suas bases e tem em vista enfraquecer a força ética de resistência a essa devastação visível do campo político.

O desejo de liberdade é algo sobre o qual não se pode legislar, e o filósofo se propõe a analisar as tensões surgidas desse fato e da violência implicada nas tentativas de impor a lei àquela curvatura de nossa vida intransferível aos poderes soberanos, e que justamente nos faz “humanos”, capazes sempre de renovar as instituições à medida em que elas se afastam da liberdade comum, se corrompem. Trata-se de não poder ser firmado em lei o modo como somos afetados pelas coisas - e mesmo que haja direito para tal, é aí que a cidade necessariamente peca.¹⁴ No vigésimo e último capítulo do *Tratado teológico-político*, a democracia é explicitamente sinônimo de vida política, encerrando aquela ideia nuclear de que tal regime de vivência comum é o que mais coaduna com a liberdade que a natureza dá a cada um. E isso casa com a consideração de que a vida humana é mais que a circulação sanguínea.

Se apenas se vive humanamente na cidade, Espinosa não entende com isso que tudo o que é dito *humano* deve estar a dispor dela. Os termos de ambos os tratados

las pasiones simplemente mediante la represión, no quedaba otra solución que utilizar una pasión para contrarrestar a las otras. Así, el lucro, hasta entonces situado a la cabeza en el orden de los desórdenes, obtuvo el privilegio de ser definido como pasión inofensiva en la que descansaba desde ese momento la tarea de someter a las pasiones ofensivas”; no século XVIII as elites teriam visto as vantagens de fazer do lucro esse promotor da harmonia social, e muito se tem observado contemporaneamente como isso deságua na ideia de que cada um é uma empresa e que deve ser assim moldado desde os mais tenros anos da vida.

13 Esse ringue pode ser assim desenhado pelos traços de Espinosa (2009, p. 13): “Reconheço, sem dúvida, que aqueles desejos que não nascem da razão não são tanto ações como paixões humanas. Mas uma vez que estamos aqui a tratar da potência ou direito universal da natureza, não podemos admitir nenhuma diferença entre os desejos que em nós são gerados pela razão e os que são gerados por outras causas, pois tanto estes como aqueles são efeitos da natureza e explicam a força natural pela qual o homem se esforça por perseverar no seu ser”.

14 Espinosa, 2003, p. 300: “A vontade de um homem não pode estar completamente sujeita a jurisdição alheia, porquanto ninguém pode transferir para outrem, nem ser coagido a tanto, o seu direito natural ou a sua faculdade de raciocinar livremente e ajuizar sobre qualquer coisa. Por conseguinte, todo poder exercido sobre o foro íntimo se tem por violento, da mesma forma que se considera ultrajar e usurpar o direito dos seus súditos um soberano que queira prescrever a cada um o que deve admitir como verdadeiro ou rejeitar como falso...”.

políticos se aproximam, conquanto se compreenda que respondam a perguntas diversas feitas a propósito do político.¹⁵ Talvez seja interessante pensar a irredutibilidade de nossa vida ao *instituído* pela cidade a partir daquela distância mensurada pelo *TP* entre o desejar naturalmente o estado civil (VI, 1) e o tornar-se efetivamente civil dos indivíduos: “É, com efeito, certo que as revoltas, as guerras e o desprezo ou a violação das leis não são de imputar tanto à malícia dos súditos quanto à má situação do **estado**. *Porque os homens não nascem civis, mas fazem-se*” (Espinosa, 2012, p. 44).

O *fazer-se* não é, assim, questão menor. É por ele que captamos o sentido político de liberdade que vale ser discutido por dentro de nossas ansiedades contemporâneas. Sem teleologias religiosas ou laicas que a apoiem, a trajetória que leva cada um à civilidade é histórica e movediça, pela tensão constante entre o desejo do civil e o desejo de não ser dominado/governado - mais uma vez, a vivência civil democrática parece aliar, em Espinosa, a existência necessária dessa tensão e a efetividade das resistências contra a violência *que se quer política*, e que na verdade não cai bem nem nas monarquias (Espinosa, 2003, p. 301).

Por um lado, a obediência civil depende de que as leis influam em nosso ânimo, que sejam capazes de provocar medo e reverência em direção às instituições da cidade: “como poderiam eles viver em paz se cada um não renunciasse ao seu direito de acordo apenas com o que lhe dita a sua mente”? (Espinosa, 2003, ps. 302-3); por outro lado, também é inviável que nossa potência seja completamente refreada pelo medo e pelo respeito às leis ou instituições, tanto mais quanto mais nos distanciamos ou nos sentimos distantes da possibilidade de efetivar ações políticas - quanto mais nos sentimos, por assim dizer, como o indivíduo hobbesiano após a transferência de seu direito natural à república, apartado das instâncias decisivas do corpo político mesmo se unido à multidão.

Para a cidade, então, fomentar a liberdade dos indivíduos converge com a criação de canais para a liberdade de todos, já que a cidade é mais dona de si quando não teme nem inimigos externos nem, os mais perigosos, os inimigos internos - como vemos no *Tratado teológico-político*, XVII. Cultivar a liberdade é faceta ativa das instituições políticas - desse ponto de vista, travar a liberdade é falta de inteligência ou expressão de ambições ou superstições bem particulares daqueles que “não podem suportar as naturezas livres” (Espinosa, 2003, p. 307). Fomentar a vida livre é igualmente dar meios para que se resista às investidas desses assaltantes da liberdade alheia, particulares que se fazem de divinos e sábios e, não de hoje, enfiam-se como baratas na política por qualquer fresta.

IV

Espinosa delimita o raio de influência de sua filosofia política, e ele vai até onde se vislumbra o desejo de liberdade, até onde, mesmo sob circunstâncias importunas, as

15 Cf. Espinosa, 2012, p. 39: “(...) embora digamos que os homens estão sob jurisdição não de si mas da cidade, não entendemos que os homens percam a natureza humana e adquiram uma outra, nem que a cidade tenha o direito de fazer com que os homens voem ou, o que é igualmente impossível, que os homens olhem como honroso o que provoca riso ou náusea”; Espinosa, 2003, p. 302: “Dos fundamentos do estado (*fundamentis Reipublicae*), já aqui expostos, resulta com toda evidência que seu fim último não é dominar nem subjugar os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que mantenha da melhor maneira, sem prejuízo para si e para os outros, o seu direito natural a existir e agir. O fim do estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos: é fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão (...). O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade (*Finis ergo Reipublicae revera libertas est*).”

instuições resistem pela liberdade porque assim foram fundadas - fazem-no como descoberta contínua de suas capacidades de criar direitos e vida comuns. Como a política não é uma finalidade, senão um meio humanamente necessário, a quem apenas resta a servidão ou a indignação não podemos exigir instrumentos políticos de resistência, senão a morte ou a guerra. Se ainda há política, apesar das crises que afogam nossa pluralidade afetiva/liberdade, ela se dá na resistência dos que, dentro da potência da multidão, convergem para aquilo que de mais fulcral há para a liberdade de cada um e de todos, cultivando os afetos que mais se ligam à vida livre e se opõem à servidão.¹⁶

Alguns intérpretes leram bem a relação entre educação e as virtudes da vida livre, a qual é determinada pelos ditames da razão.¹⁷ No caso, as três obras capitais de Espinosa reforçam-se nesse aspecto e fazem deslizar a questão educativa para fora das obrigações jurídicas da cidade, pelo menos no que diz respeito à matéria daquilo a ser comunicado por quem ensina (Espinosa, 2015, ps. 497-499; ps. 571-573; 2009, p. 118; 2003, ps. 302-3, 305, 306). O exercício da livre racionalidade, com efeito, relativiza a importância dos relatos históricos - tão usados pelas nascentes nações e pelas religiões para justificar seus poderes - e, por sua natureza, vê-se sufocado sempre que sobre ele pesam as determinações formais da lei que pendem para o controle: “um poder que negue aos indivíduos a liberdade de dizer e de ensinar o que pensam será, por conseguinte, um poder violento” (Espinosa, 2003, p. 302).

Todas as referências de Espinosa à educação, se reunidas, não formam nem parte de um corpo doutrinário. A coerência de suas poucas colocações - e lembremos que estava em seus planos tocar mais detidamente no tema (Espinosa, 2009, p. 118) - relaciona-se com todos os outros motivos de reflexão que formam sua filosofia ética e política. O relativo distanciamento entre educação e poder soberano é tanto mais visível quanto mais a república é dona de si, livre, e quanto mais os indivíduos que a constituem têm condições de guiar-se pela razão, também livremente autodeterminados. Quanto mais se afasta da vida democrática, a educação cheira inevitavelmente a medo e, por conseguinte, mais intenciona a renovação do temor e cultiva a imbecilização como meio de controle do que é temido.¹⁸

Podemos, então, trabalhar com a ideia de que a educação é problema político, mas não

16 Combinando autores diversos para mirar os afetos na contemporaneidade, P. P. Pelbart (2003, p. 111), não pode deixar de observar, quase que espinosanamente: “O fato é que vivemos um momento particularmente aflitivo, no tocante aos afetos que o contexto social nos inspira. Poderíamos evocar os acontecimentos do 11 de setembro em Nova York e o clima de estupro, terror, paranoia, mobilização bélica que se seguiu, mas é preciso dizer que a sensação de niilismo que o atentado apenas escancarou o antecede em muito. Em todo caso, numa atmosfera dessas falar sobre alegria é uma tarefa impossível, e no entanto, talvez tanto mais necessária.”

17 Cf. “A educação no capítulo 9 do apêndice da Ética IV de Espinosa, de Fernando B. Oliveira, em *Revista sul-americana de filosofia e educação*, n. 17, nov/2011 - abril 2012, ps. 14-37; J. Merçon, *Aprendizado afetivo, moral e educação. Uma leitura spinozana*, 2007, tese UFRJ. A procura por uma bibliografia mais ampla pode ser estimulada com essas leituras.

18 Por exemplo, Espinosa, 2012, ps. 50-51: “(...) os reis, mais do que amar, temem também os filhos, e tanto mais quanto mais eles forem versados nas artes da paz e da guerra e estimados pelos súditos devido às suas virtudes. Daí que os procurem educar de tal modo que esteja ausente a causa d eos temerem. Nisto, os funcionários obedecem ao rei com a maior das prontidões e põem o máximo empenho em que o rei tenha um sucessor ignorante, a quem possam, com arte, manipular”. Não precisamos estar em uma monarquia para reconhecer o espírito do que está dito.

arefa do *poder* político. É mais do que uma resistência topológica - onde deve ser praticada a educação? -, pois essa ideia está imantada à possibilidade de refundar continuamente relações entre educação e docência pela convergência entre experiência singular e racionalidade comum; trata-se de resistência vital, ao fim, porque apenas explodindo¹⁹ - contemporaneamente, pensemos - os lugares de domínio político-empresarial que pretendem nos *formar* (fazer-nos “civis”) é que temos visto o proliferar de novos vocabulários e de novos desejos que, estes sim, relacionam-se vivamente com as possibilidades de uma educação política que lida com a afirmação do singular clamando pelo plural, assumindo a conflitualidade como sua condição e implodindo todos os confinamentos.

Espacial e temporalmente, os confinamentos chocam-se com a ética e a educação política. Talvez, aqui, possamos também compreender crise como o enclausuramento de nossas potências pelo sequestro das efetivas experiências políticas do cotidiano e pela tenebrização do “disperso e periférico”, pela propagação totalizante do limite como função política: limite ao movimento, à reunião, à escolha, de investimentos (em prioridades públicas como saúde e educação).²⁰ Por outro lado, isso gera a experiência política como

19 Ou “desterritorializando” a educação submissa ao poder e suas linguagens; aproximo-me aqui, deliberadamente, da prolífica linhagem que “culmina” na existência de um Espinosa educador “menor”: em seu texto “Em torno de uma educação menor”, Silvio Gallo recorre a Deleuze - que fora a Kafka para formular o conceito de “literatura menor” - para forjar a ideia de uma “educação menor”; após isso, F. Bonadia foi ao texto de S. Gallo e fomentou a visão de Espinosa como um “educador menor”, em contraponto à educação “maior”, instituída em grandes linhas de poder e de governo, legislada e vigiada; cf. seu texto “A prática espinosana de uma educação menor”. A literatura/educação “menor” tem como características centrais (bem resumidamente): a *desterritorialização da língua*, que subverte o mundo estático já dado pela tradição; a *ramificação política*, na medida em que sua existência, mesmo que não explícita, é profundamente política e, nesse terreno, combativa; e, enfim, sua força é apreendida adequadamente apenas pelo *valor coletivo*, na medida em que cada asserção sua carrega um mundo de singularidades consigo e as põe como força a ser afirmada por sua “simples” existência. Eu encerraria a nota aqui, se não tivesse me deparado com esta entrevista de Diego Tatián, de que extraio um trecho - o qual não consigo desvincular dessa ideia de desterritorialização da língua: “*Además, un spinozismo latinoamericano sería en gran medida un trabajo en y sobre la lengua, considerada en su extrema relevancia teórica y política. La tarea en curso y por venir de producir un spinozismo en lengua española y en lengua portuguesa – que no eran irrelevantes para ese filósofo – presentaría no solo una importante contribución a un cosmopolitismo spinozista babélico y pluri-lingüe – que además de los idiomas occidentales se compone, de manera creciente, por otros como el turco, el ruso o el chino –, sino también instituiría una perspectiva desde donde comprender los acontecimientos políticos por los que transitamos en la marcha de las democracias en la región (aún sin saber lo que puede una democracia), y desde donde abrir el mundo. En la manifestación y la plenitud de su fuerza productiva en las batallas sociales, es posible seguir la huella de una deriva del spinozismo que encuentra un contenido filosófico en la política y un contenido político en la filosofía; que contribuye a la detección de formas concretas de dominación y considera las luchas emancipatorias que contra ellas hombres y mujeres llevan adelante en las distintas épocas a partir de su inscripción ontológica, en tanto expresión de la potencia infinita que consume su expresión por la igualdad y la libertad. Podemos en este sentido llamar izquierda spinoziana a una comprensión de la filosofía como “toma de partido” – una de cuyas formulaciones es la que la define como “lucha de clases en la teoría”–. Una comprensión que inscribe la cuestión social en el centro de la filosofía y a la filosofía en el centro de la cuestión social.* (<http://lobosuelto.com/?p=13750>).

20 Aqui, só que mais pontualmente, vêm-me à mente outra entrevista, agora com Demerval Saviani, a propósito da reforma educacional no Brasil. Vemos como se joga hoje mais que nunca com a ideia de liberdade, um jogo cruel e bem ordenado que disfarça sem ludismo a deterioração do fazer-se humano e cidadão em servo que teme o tempo e a si mesmo, e que no outro apenas vê concorrência. Trago um pequeno trecho: “Como é que um adolescente de 15 anos vai ter um projeto de vida para poder escolher já entre os cinco itinerários, àquele que corresponde ao que ele pretende desenvolver na sociedade? Nós sabemos que os jovens de 18, 20 anos que ingressam no ensino superior não têm clareza ainda da opção (...) Por detrás disto está o entendimento de que a grande maioria vai para aquelas profissões de caráter não-intelectual, que

experiência também do limite: de expectativas em direção às instituições, do valor do voto como ação política, etc. Cria a imagem do direito como limite - de ação e autodeterminação. Para Espinosa, ninguém pode ceder a faculdade de julgar, mas ele sabe que o poder depende efetivamente dos modos de submeter os ânimos. Tal qual o direito natural de cada um, a potência de julgamento não opera em sua virtualidade e apenas se concretiza por sua vertente relacional: no caso do direito natural, temos de pensá-lo através da *união*, no caso do julgar, através da *comunicação*.

O ensino é trabalho conatural da razão, sua vida é já comunicação - ancora-se primordialmente na conveniência ontológica entre os indivíduos; mas não se espera na política espinosana que os indivíduos ajam racionalmente por si sós, pois é na assembleia que o número se faz valer qualitativamente: união *efetiva* para a constituição do comum, e mais uma vez voltamos à fundação democrática da política espinosana (é onde ele desenvolveria melhor a questão educacional). Sabemos hoje que a defesa do ensino público é um pilar de resistência à mentalidade enfraquecedora do capitalismo, pois que as academias e escolas fundadas a custo de privados têm em sua base a ideia de exclusão e a visão unilateral da produção técnica e finalizada.

Nesses termos, a educação assim formalizada arrisca a vida também de quem estuda nas melhores instituições privadas, mas o fundo de crise repousa justamente no embaçamento das duas esferas (público e privado) no que há de politicamente pior, que é o exercício da coisa pública para interesses privados, particulares. Se não houvesse resistência, as atitudes reformistas do atual governo seriam a pá de cal nas possibilidades de afetar de liberdade aos que estão em grande medida formando sua experiência política - aqueles a quem a necessidade da união e o sentido do comum ainda não tocaram profunda e afetivamente.²¹ Contemporaneamente, apenas por trás da neblina grossa do instituído enxerga-se uma verdade constituinte do complexo ético-político apresentado por Espinosa: a de que o homem é o que há de mais útil ao homem (sem contar a denúncia explícita da ordem de ignorar a si dos indivíduos, também voltada para o corpo e para sua educação na forma de educação física - e a virtude da mente é conhecer, e antes de tudo nosso próprio corpo).

implica maior precariedade e salários mais baixos. Então, a diferença entre as elites condutoras e a população trabalhadora de modo geral, proclamada lá na reforma de 1942, tende a se acentuar com uma proposta como essa”(<http://www.grabois.org.br/portal/entrevistas/154063/2017-12-15/dermeval-saviani-afirma-que-golpe-retrocedeu-a-educacao-para-1940>). As ideias político-empresariais a respeito da educação revigoram, não utopicamente, utopias capitalistas como a de Walter Lippmann, por exemplo (e desativam, além disso, a política como autêntica *atividade*): “Educar grandes massas, equipar os homens para uma vida em que devem especializar-se, mas ao mesmo tempo ainda ser capazes de mudar de especialidade, eis o imenso problema ainda não resolvido. A economia da divisão do trabalho exige que esses problemas de eugenia e educação sejam efetivamente tratados, e a economia clássica adepõe que eles sejam”; citado por Dardot e Laval, 2016, p. 92 (cf. também ps. 150-1 e 155).

21 E desde o início o trabalho do filósofo pressupõe o sentido do comum como condição de vivência do sumo bem; cf. Espinosa, 2015b, ps. 33-35: “Aqui está, então, o fim ao qual tendo, a saber: adquirir tal natureza (mais firme) e esforçar-me para que muitos a adquiram comigo; isto é, também pertence à minha felicidade trabalhar para que muitos outros inteliçam o mesmo que eu e para que o intelecto e o desejo deles convenham inteiramente com meu intelecto e meu desejo. E para que isso se faça, é necessário em primeiro lugar inteliçar sobre a natureza somente o quanto é suficiente para adquirir tal natureza; em seguida, formar tal sociedade (*societatem*), a qual a de ser desejada tanto para que muitos aí cheguem quanto para que o façam fácil e seguramente. Depois, em terceiro lugar há que se dedicar trabalho à Filosofia Moral, bem como a Doutrina da Educação das crianças (*Doctrinae de puerorum Educatione*)”.

Conclusão

As linhas traçadas pelo texto são descontínuas, de certo modo. Mesmo que a filosofia espinosana seja relativamente bem coordenada entre suas diversas perspectivas, é difícil escapar da vivência fragmentária contemporânea de cada um dos aspectos aqui lançados, pois assim somos incentivados a sentir a partir do momento em que somos “educados”. Formar o indivíduo, na cidade “livre”, requer mais que nunca instigá-lo ao conflito (não somente repetir que política inclui conflito) para que os confrontos se resumam à autodefesa indispensável a cada um; o contrário, progressivamente mais corrente, requer que os confrontos precedam a experiência do outro, porquanto este *outro* é já passado como hostil à minha existência, via fascista de encontro, o maior dos absurdos se pensamos espinosanamente.

Nesse sentido, a política de Espinosa apresenta como únicas alternativas à solidão e à guerra a política ela própria, a ser determinada concretamente sobre pilares como a união de potências e a comunicações de bens. É, de certa forma, *recolocar* o conceito da política mirando uma experiência coletiva que *seja política*, que encaminhe constantemente todos e cada um ao desejo de liberdade, que desmonte o ódio à política e à democracia como falácias ou violências de fato prejudiciais, senão mortíferas. Assim, o horizonte político, por mais abstrato que pareça, consiste no desejar a liberdade, condição para que esta seja constituída não como privilégio, mas como segurança - e esta, não como repressão e limites, senão como expansão da potência comum e das condições de transmissão dessa dinâmica aos que chegam ao mundo a cada dia.

Espinosa nos demonstra a todo instante uma lição maquiaveliana: o instituído, de certa maneira, não existe, pois não há fundação política absoluta e significa corrupção o fechar-se das instituições - no tempo e no espaço - à pluralidade da natureza humana. A política e a cidadania são exercícios de formação diária e são sustentadas por adesões afetivas tanto mais comunicáveis quanto mais adequadas às nossas naturezas, por isso o verdadeiro bem pode tornar-se comum (Merçon, 2009, p. 122). Politicamente, o racional é atividade coletiva e nada faz senão efetivar o que filosoficamente é ainda abstrato (o direito natural, por exemplo) - não se perde de vista, nem aqui, que os indivíduos devem ser levados a agir pelo bem comum movidos por paixão ou pela razão, já que a lealdade é virtude de poucos; por isso, igualmente, a racionalidade - que ela mesma não é ensinada - exige a liberdade de ensino, de palavra e de opinião.

Nem se trata de encarar a educação como aprendizado meramente individual, sim organizar modos de vida plurais a partir da potência da multidão posta em diversas modalidades: desse corpo social mal pode dizer-se que é unitário, mas sim absoluto enquanto o mais comum dos afetos - e logo da memória constituída coletivamente e renovada todos os dias - é o desejo de liberdade.

Referências bibliográficas

- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. 2002. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Trad. de Alberto Riesco Sanz, Marisa Pérez Colina e Raúl Sanchez Cedillo. Madri: Editorial Akal.
- BONADIA, F. 2012. “ A educação no capítulo 9 do apêndice da Ética IV de Espinosa”; em *Revista Sul-americana de filosofia e educação*, n. 17, nov. 2011/abril 2012, ps. 14-37.
- _____. “A prática espinosana de uma educação menor”; artigo enviado para a revista *Educação e realidade* em janeiro de 2018.

- BRASIL. *Comissão Nacional da Verdade. Violações de direitos humanos dos povos indígenas (texto 5)*. Brasília: 2014.
- DARDOT, P. e LAVAL, C. 2016. *A nova razão do mundo. Ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo.
- DUVERNOY, J. F. 1984. *Para conhecer o pensamento de Maquiavel*. Trad. Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM.
- ESPINOSA. 2015. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.
- _____. 2015b. *Tratado da emenda do intelecto*. Trad. de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Ed. da Unicamp.
- _____. 2009. *Tratado político*. Trad. de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2003. *Tratado teológico-político*. Trad. de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.
- GALO, S. 2002. “Em torno de uma educação menor”; em *Educação e realidade*, n. 27(2), jul/dez. pp. 169-178.
- MAQUIAVEL. 2007. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. Martins Fontes. São Paulo: Martins Fontes.
- MERÇON, J. 2009. *Aprendizado ético-afetivo. Uma leitura spinozana da educação*. Campinas: Alínea Ed.
- MORFINO, V. 2002. *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*. Milão: LED.
- _____. 2009. *Spinoza e il non contemporaneo*. Verona: Ombre Corte.
- NEGRI, A. 2016. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Trad. de Herivelto p. Souza. Belo Horizonte: Autêntica.
- PELBART, P. P. 2003. *Vida capital. Ensaio de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras.
- SAVIANI, D. “Dermeval Saviani afirma que golpe retrocedeu a educação para 1940”; entrevista publicada em <http://www.grabois.org.br/portal/entrevistas/154063/2017-12-15/dermeval-saviani-afirma-que-golpe-retrocedeu-a-educacao-para-1940> (acessado em 01/07/2019).
- TATIÁN, D. “Por un spinozismo de la resistencia / Entrevista a Diego Tatian por Diego Sztulwark”, (<http://lobosuelto.com/?p=13750>) acessado em 01/07/2018.
- TORRES, S. “¿Un momento maquiaveliano en Arendt? Republicanismo y revolución.”; in *Cadernos de filosofia alemã*, v. 21, n. 3, ps. 123-140.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.