

Ius Sive Potentia: Paulo e Spinoza^{1,2}

Ius Sive Potentia: Paul and Spinoza

MIROSLAV MILOVIC

Doutorado de Estado em Filosofia - Université de Paris IV (Paris-Sorbonne) e
doutorado em Filosofia - Universität Frankfurt (Johann-Wolfgang-Goethe).
Professor titular do departamento de Direito da Universidade de Brasília e do
Programa da Pós-graduação em Metafísica-UnB.

milovic@unb.br

RESUMO:

Esse artigo se integra em projeto de pesquisa intitulado Direito como potência, dedicado a investigar a relação entre Direito e ontologia às margens, mas também a partir das possibilidades abertas pela modernidade. Com Paulo podemos entender a possibilidade da justiça, no sentido de uma liberação geral do ser humano. A potência e o universal aparecem no sentido explícito. Ainda que a palavra esteja ausente, o universalismo vai pensado em Paulo e levado até suas consequências práticas. Em paralelo, temos em Spinoza uma possibilidade de confrontação com a teleologia moderna, em que suas consequências no direito, na política e na economia vão tematizadas e criticadas em suas fundações. No seu lugar, na articulação de uma outra modernidade, na qual o universal, talvez, só possa aparecer neste caminho da afirmação da diferença. Mas, o que se afirma é o nosso plano comum da imanência, a nossa igualdade.

Palavras-chave: Paulo. Spinoza. Potência. Ontologia. Universalismo.

ABSTRACT:

This article is part of a research project entitled Law as potency, dedicated to the investigation of the relation between Law and ontology at the margins, but also from the possibilities opened by modernity. With Paul we can comprehend the possibility of justice, meaning with it a whole liberation of the human being. Potency and universality appears explicitly. Although the word is missing, universalism is thought in Paul and carried on to its practical consequences. At the same time, with Spinoza we have the possibility of a confrontation with modern teleology, in which its consequences to law, politics and economics are thematized and criticized in their foundation. In its place, we have an articulation of another modernity, in which, perhaps, the universal can appear in the way of the affirmation of difference. But, what is affirmed is the common dimension of immanence, our equality.

Keywords: Paul. Spinoza. Potency. Ontology. Universalism.

1. INTRODUÇÃO

Esse artigo se integra em projeto de pesquisa intitulado Direito como potência, dedicado a investigar a relação entre Direito e ontologia às margens, mas também a partir das possibilidades abertas pela modernidade, o que se faz através da leitura cuidadosa dos

¹ Artigo submetido para avaliação em 05/09/2019 e aprovado em 15/09/2019.

² Texto enviado para a VI JINTERFIL-Jornada Interdisciplinar de Filosofia que foi realizada em Imperatriz-MA, no mês de dezembro de 2018, sob a coordenação do professor José Henrique Assai.

seguintes autores: Paulo, Spinoza, Deleuze, Agamben, Negri e Derrida. Nesse primeiro momento, dedico-me a explorar essas questões em Paulo e Spinoza.

Com Paulo podemos entender a possibilidade da justiça, no sentido de uma liberação geral do ser humano. A potência e o universal aparecem no sentido explícito. Que tipo da abertura temos, então, no pensamento cristão para poder pensar sobre a metafísica de São Paulo? E por que, falando sobre essa possível abertura metafísica, queremos salvar a palavra ontologia em Paulo. Ainda que a palavra esteja ausente, o universalismo vai pensado em Paulo e levado até suas consequências práticas. Do tensionamento das cartas paulinas com a filosofia contemporânea que se volta para sua leituras, proponho uma reinterpretação ontológica da relação entre lei e justiça, do direito como potência, em Paulo.

Já quanto a Spinoza, podemos começar nos perguntando por que voltar para ele se a Teleologia Moderna fica muito mais explícita em Hegel? Aqui aparece a palavra com a qual a gente pode entender Spinoza. Teleologia. Ou melhor dizendo, tudo o que ele está fazendo é a possibilidade de se confrontar com essa palavra e com o mundo baseado nela. A questão da Substância, desde o início de sua filosofia, aparece por aqui. Pensar a potência da Substância como *causa sui*, como algo não determinado pelas estruturas transcendentais. O artigo explora também, portanto, a possibilidade de uma outra modernidade a partir de Spinoza, enquanto, concomitantemente, avança uma interpretar ontologicamente seu pensamento, contrapondo-o à tradição e projetando suas consequências e limitações políticas.

2. A ONTOLOGIA PAULINA

A metafísica sempre acompanhou a história da filosofia. No contexto grego, como pergunta sobre os pressupostos físicos no mundo. No contexto moderno da vida ativa, como pergunta sobre os pressupostos subjetivos da teoria e das práticas. Até mesmo no contexto das discussões sobre a crítica e a destruição da metafísica, aparece uma abertura para os novos pressupostos ligados a nossa autenticidade. Aqui, a abertura, segundo Heidegger, vai ter o nome de ontologia e não mais de metafísica. Queremos entender uma possível ontologia de São Paulo.

Mas o que isso tem a ver com uma leitura sobre o cristianismo paulino? A palavra ontologia nem aparece. Sabendo sobre o encontro infeliz dele com os filósofos gregos poderíamos dizer que a leitura nem pôde ser a filosófica. Ninguém entendeu ninguém neste encontro. Mesmo assim, aparecem as perguntas sobre uma possível metafísica cristã. Que

tipo de abertura teríamos no pensamento cristão para poder pensar sobre a metafísica de São Paulo? E por que, falando sobre essa possível abertura metafísica, queremos salvar a palavra ontologia em Paulo.

Existe a possibilidade de aproximar suas leituras com o contexto metafísico moderno? Existem os sujeitos no pensamento paulino. No entanto, a questão dos sujeitos é uma questão da Modernidade tardia. Nem Descartes falou sobre o sujeito. Nesse aspecto, Paulo é moderno?

Além do mais, existe a possibilidade de falar sobre uma ontologia no pensamento dele? A palavra, como mencionei, nunca é usa. Mesmo assim, queremos seguir essa pergunta. Existe a ontologia no pensamento paulino, no contexto indicado por Heidegger de crítica à metafísica e de uma abertura para a possibilidade da nossa autenticidade? Paulo é contemporâneo? No final das contas, ele fala sobre o universalismo que talvez perpassasse os tempos chegando até nós. Paulo nos interessa exatamente, porque fala algo para nós. Talvez seja o nosso guia.

Além dessas questões teóricas, queremos entender também se o pensamento paulino possui consequências práticas. As epístolas indicam isso. No entanto, como acreditar nas políticas paulinas se ele, por exemplo, mesmo condenando a escravidão, não nos convida a mudar algo, mas ficar onde estamos? “Cada um permaneça na vocação em que foi chamado.” (1 Cor. 7:20) Existe, mesmo assim, uma articulação política nessa direção, um *Amor Mundi* paulino possível? Aparece ainda uma leitura jurídica? São numerosos os trechos onde ele fala sobre a justiça e as leis. Paulo e a metafísica, Paulo e *Amor Mundi*, Paulo e a questão da justiça.

Então, vamos desde o início. Tudo se inicia no caminho dele para Damasco quando, de repente, uma luz do céu brilhou e Paulo caindo do cavalo ouviu a voz: Saulo, Saulo, por que me persegues? E Paulo perguntou: Quem és tu, Senhor? E a resposta foi: Eu sou Jesus, a quem tu persegues. É a hora da conversão para o cristianismo. Saulo vai até mudar o nome e, em lugar do nome do rei famoso dos judeus, Saulo vai pegar o nome Paulo, ligado a algo pequeno, insignificante. É o início de uma das mais importantes histórias da humanidade. Que se afasta do contexto aramaico, “começa de falar grego e penetra definitivamente o mundo cultural greco-romano.” (HOLZNER, 2008, p. 100) E chega até nós. Como projeto, talvez.

2.1. Gregos e cristãos

Mas por que seguir Jesus? Temos uma orientação grega já. Qual é o ponto de uma possível confrontação com a herança grega? A metafísica grega está seguindo o mundo e não os homens ou um homem até. Os gregos são humildes, querem entender o mundo e o próprio lugar deles no mundo. Mas também, Paulo é humilde, é alguém insignificante, como ele pensa, mudando o nome. E, ainda mais, coloca toda esperança nessa perspectiva de, agora, seguir Jesus.

”Nós pregamos a Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gregos.” (1 Cor. 1:23) Ou falando da perspectiva cristã: ”Porque a sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus...” (1 Cor. 3:19) A sabedoria dos filósofos não revela a própria potência do homem. Presos, ainda hoje, na sabedoria, ficamos ligados só ao dado e não ao mundo humano possível. Por isso a fé e não as provas ligadas à sabedoria. Por isso, seguir Jesus.

Mesmo nas próprias leituras sobre a metafísica, temos a diferença entre os gregos e os cristãos. O caminho da procura sobre os pressupostos é, para os gregos, a questão da razão. Até a palavra Eros aparece neste caminho, como tentativa de se realizar, completar, talvez, cognitivamente. Mas a razão parece fria, não é lugar dos encontros, dos outros; Paulo, assim, achou fria Athenas, onde ninguém vai entendê-lo. Por isso, o caminho cristão é outro. Não é da Eros, mas do Ágape. É o amor com o divino, a relação emotiva. Não é a Razão, mas é o Espírito, a Pneuma. O que poderia ser a Pneuma? Essa diferença entre Razão e espírito vai chegar longe e vai animar a filosofia de Hegel. Aqui, ela está no início da reconstrução do cristianismo.

Por que, então, seguir Jesus? Adão é o primeiro homem (ὁ πρῶτος ἀνθρώπος). Jesus o segundo (ὁ δευτέρος ἀνθρώπος). Mas Adão é o primeiro homem da terra (ὁ πρῶτος ἀνθρώπος ἐκ γῆς) e Jesus o primeiro homem do céu (ὁ δευτέρος ἀνθρώπος ἐξ οὐρανοῦ). Aqui, talvez, está a diferença. Jesus é do céu. O Espírito, a Pneuma, está só neste fato de ser do céu? Nós temos uma leitura cotidiana do espiritual, que aparece como algo diferente do natural e do dado. Então, só o fato de ser do céu, talvez, ainda não abra a possibilidade do espiritual. A Bíblia confirma isso. Espiritual é da ressurreição. Só assim, podemos falar sobre Pneuma. O Espírito é o que faz a vida (πνεῦμα ζωοποιῶν). “Porque assim como em Adão, todos morrem, assim também todos serão vivificados em Cristo.” (1 Cor. 15:22)

Não só para sobreviver, mas para realizar algo específico humano que não está só no fato de ser vivo. “... Onde está o Espírito do Senhor, aí há liberdade.” (2 Cor. 3:17)

Espírito é a possibilidade da Liberdade. Isso é o sentido talvez da vida humana. Mas como se realiza isso? Já está tudo previsto e depende só das orações? A gente se liberta só nos mosteiros? Só seguindo a religião? Se Paulo está no início do Cristianismo, temos que saber o que aconteceu. Talvez o Cristianismo nem se realizou ainda.

Talvez nem pela ressurreição o Espírito ainda se realizou. Precisamos algo mais. Uma intrusão, talvez. Uma intrusão do próprio ser humano. Só assim, talvez, aparece o Espiritual. Depende do ser humano. Hegel vai seguir essa leitura. Porque, no final das contas, ressurreição é o dom do divino. E o Espiritual não está só neste dom, mas em algo que ainda tem que ser feito. Talvez pelo próprio ser humano. O Espiritual como a possibilidade do humano, talvez. A liberdade, ligada ao Espiritual, como a possibilidade ainda para acontecer. São três partes essenciais do cristianismo: a Morte redentora, a Ressurreição e a volta do Espírito Santo. (HOLZNER, 2008, p. 322) Como Jesus vai voltar? É a questão da Parusia. E, talvez, a questão da possibilidade ou da potência do próprio ser humano.

Como entender essa potência? Aqui, o caminho pretende seguir a diferença entre as leis e a justiça. Direito e a questão da potência. Um grande recado. Paulo vê que as leis são injustas. Matam Jesus. As leis não nos ligam com a possibilidade da nossa própria potência. Nos relacionam com os objetos. Ou melhor, dizem relacionar nossos desejos com os objetos e articulam as condições de satisfação. Isso é o sentido das leis. Nos tratam, finalmente, quase como animais, como pensa Hegel na *Fenomenologia do Espírito*.

Então, onde pensar a possibilidade da nossa afirmação além dessa reificação? Aqui está o início de uma possível ontologia paulina. Essa ontologia está marcada com a crucificação. O início dela, melhor dizer, está na cruz. "Porque o fim da lei é Cristo, para justiça de todo aquele que crê" (Rom. 10:4) A justiça aparece só além das leis. Justiça fora da lei, *outlaw justice*, como sugere a brilhante interpretação de Jennings. (2013)

2.2. Lei e justiça

Temos que entender melhor tal possibilidade. Se no fundo das leis está uma possibilidade de morrer, o que, inclusive, assegura as leis, aqui podemos esperar a reinvenção da vida. Se nas leis aparece uma relação com os objetos, na perspectiva ontológica, aparecem os Outros. A afirmação dos Outros. A palavra paulina para essa afirmação é amor. Amor é a possibilidade dessa abertura ontológica, dessa vida em Jesus. "Cumprimento da lei é o amor" (Rom. 13:10)

Assim, a possibilidade da justiça não vem das leis. Paulo não identifica justiça às leis como a tradição que chega até Cícero. Justiça vem dessa generosidade divina, dessa abertura para os Outros, escravos talvez. “Destarte, não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus.” (Gal. 3:28) Uma promessa do universal que nunca apareceu assim. “A justiça é a experiência afirmativa da chegada do Outro como Outro”, fala Derrida. (2002, p. 104) A afirmação da contingência do Outro. Por isso, se chama amor e não algum tipo de procedimento racional.

Bem-vindos os Outros! É o recado. Vai se realizar? O que seria o aspecto messiânico dessa abertura e dessa política? E por que, aqui, aparece a potência do próprio ser humano? “Porque o Filho de Deus, Cristo Jesus que foi...anunciado entre vós... não foi sim e não, mas sempre nele houve o sim.” (2 Cor. 2:19) O sim performativo, derridiano, juntando-se a essa abertura ontológica. Aqui aparece o ser humano.

”Porque de deus somos cooperadores...”. (1 Cor. 3:9) O projeto é nosso. Por que, por exemplo, Deus não apareceu em Auschwitz? A resposta é simples. Porque ele não é responsável pelo mal. Ele não pode nos ajudar, mas nós precisamos ajudá-lo. Somos os cooperários dele (*συνεργοί*). Fracos, talvez, sem conhecimento, sem apoio da ordem jurídica. Mas nessa fraqueza, Paulo fala, nessa ausência, talvez, dos lugares fortes, do poder que determina, está a potência. “...O poder se aperfeiçoa na fraqueza.” (2 Cor. 12:9) E, um pouco depois: “Porque, quando sou fraco, então, é que sou forte.” (2 Cor. 12:1)

Agamben vai voltar a essa leitura revolucionária do conceito de potência em Aristóteles. (CAPUTO; ALCOFF, 2009) O messiânico não é o lugar da força, do poder, mas dessa fraqueza, que talvez faz o mundo. Nas leituras posteriores, o conceito de potência quase se perdeu. Thomas de Aquino identificando a essência com a existência, identifica a potência com os atos. Não existe, segundo ele, a potência que não se realiza. O que seria o Deus que não se realizou? O Deus é o puro *esse* sem a potência. Vamos ter que esperar Spinoza para reinventar o conceito de potência, também, ligado a uma leitura metafísica. Em Paulo, o Deus espera a gente dizer ‘Sim’, ouvir o chamado e agir. (CAPUTO; ALCOFF, 2009, p. 156) Não existem os lugares transcendentais que asseguram o caminho do divino. Aqui, talvez, podemos falar sobre a imanência no caminho ontológico.

E o que está chegando? O que seria a Parusia, volta de Jesus? “Porque toda a lei se cumpre em um só preceito, a saber: Amarás o teu próximo como a ti mesmo.” (Gal. 5:14) Ou ainda: “...pois quem ama o próximo tem cumprido a lei”. (Rom. 13:8) Portanto, o “...cumprimento da lei é o amor.” (Rom. 13:10) Nessa direção, estamos chegando até os

fundamentos das leis. “Anulamos, assim, a lei pela fé? Não, de maneira nenhuma! Antes, confirmamos a lei.” (Rom. 4:31) Se confirma agora a lei que pode ser justificada. “Sabendo, contudo, que o homem não é justificado por obras da lei, e sim mediante a fé em Cristo Jesus, também temos crido em Cristo Jesus, para que fôssemos justificados pela fé em Cristo e não por obras da lei, pois, por obras da lei, ninguém será justificado.” (Gal. 2:16) A lei que se confirma é a lei que se justifica. Porque, mesmo na nossa compreensão informal, a lei pode ser legal, mas injusta. A lei que se confirma aqui é a lei ligada à justiça.

Podemos nos lembrar que a partir da Modernidade entramos na perspectiva positivista que não precisa dessa legitimidade pela própria justiça. Importa a legalidade, sem sair do sistema. E essa justiça paulina, aqui anunciada no sentido de abertura para o Outro, é o sinal talvez da democracia possível. Estudar direito, no final das contas, significa entender seu próprio fundamento democrático.

Essa abertura ontológica, pela afirmação do outro, é a questão da justiça, é o fundamento das leis. Assim, “já não sois estrangeiros e peregrinos, mas concidadãos dos santos, e sois da família de Deus.” (Ef. 2:19) Concidadãos (*συμπολιται*) ou cidadãos da nova comunidade mundial ligados com as bem-vindas mútuas.

3. UMA OUTRA MODERNIDADE

Com São Paulo podemos entender a possibilidade da justiça, no sentido de uma liberação geral do ser humano. A potência e o universal aparecem no sentido explícito. Como este assunto vai aparecer no contexto moderno? Qual é a potência da Modernidade e o que nela pode ser universalizado? Com essas perguntas estamos enfrentando o pensamento de Spinoza.

Podemos nos lembrar das palavras de Hegel que a Modernidade nos realiza, realiza a liberdade para todos. Porque, então, voltar para Spinoza se as respostas modernas ficam explícitas só com Hegel? Hegel até aparece como uma específica autoconsciência moderna, como uma elaboração da verdade do mundo moderno. Porque, então, voltar para a questão sobre a verdade moderna e ainda mais voltar para questionar a modernidade com Spinoza?

O próprio Hegel elogia o trabalho de Spinoza falando que ele pensa o Absoluto. (HEGEL, 1986: 157-197) Mas, pensa-o como Substância e não como Sujeito e por aqui aparecem as dúvidas para Hegel. O que isso significa? Hegel concretiza a crítica falando

sobre as consequências do pensamento de Spinoza ligado às coisas particulares, concretas. Hegel acha que Spinoza entendeu muito pouco sobre o concreto, quer dizer, entendeu só um aspecto do concreto, mostrando a sua diferença dos outros entes concretos. Com outras palavras, Spinoza entendeu só a negação ligada ao concreto e não a negação da negação que envolve o concreto no processo da própria realização. Assim, Spinoza não entendeu, segundo Hegel, a possibilidade de superar o concreto, o negativo e realizar suas próprias potências. Destarte, o concreto, o particular, nem aparece. Tudo está se perdendo dentro da Identidade metafísica da Substância. Desaparece, assim, a vida em Spinoza em nome dessa Identidade que Spinoza, talvez, só esteja repetindo.

Ou, como Hegel fala, Spinoza chega só até à elaboração do mundo ligado à nossa razão (Verstand), e não ao nosso entendimento (Vernunft) que mostra o processo dialético da superação e da realização final do mundo. A razão só conhece a negação e o entendimento do processo com o qual a negação se supera, quer dizer, conhece o processo da negação da negação. Essa negação da negação, em Hegel, fica ligada com a discussão sobre a possibilidade do Sujeito. Sujeito, no final das contas, realiza algo que a natureza não pode realizar. De toda feita, Spinoza ficou só com a ideia da Natureza e não com a ideia da Subjetividade. E essa Subjetividade, seguindo o raciocínio de Hegel, cria as condições da mediação e das mudanças no mundo. Com elas aparecem, primeiro, a possibilidade do mundo específico humano e segundo, com elas se chega até a liberdade universal de todos. Assim, a Subjetividade e a Liberdade universal articulam a potência e a verdade do mundo moderno. Temos, assim, todos os motivos para ficar ligados ainda a este projeto moderno.

Porque, então, voltar para Spinoza se a Teleologia Moderna fica muito mais explícita em Hegel? Aqui aparece a palavra com a qual a gente pode entender Spinoza. Teleologia. Ou, melhor dizendo, tudo o que ele está fazendo é a possibilidade de se confrontar com essa palavra e com o mundo baseado nela. A questão da Substância, desde o início de sua filosofia, aparece por aqui. Pensar a potência da Substância como *causa sui*, como algo não determinado pelas estruturas transcendentais. O transcendental desaparece em Spinoza, quer dizer, desaparece tudo que nos liga aos pressupostos tradicionais da filosofia e com os pressupostos posteriores do idealismo alemão, por exemplo. O mundo é a afirmação da própria imanência e não realização das estruturas transcendentais e teleológicas. E o próprio concreto, que Hegel critica, ou melhor dizer inclui na realização dialética, é só a afirmação da potência da Substância. O concreto, assim, não realiza algo além de si mesmo.

Com outras palavras, o concreto é a afirmação dessa ontologia da potência e não da deontologia da realização do transcendental.

Vamos ver como essa ontologia aparece em Spinoza nas questões do direito, da política e da economia. No contexto dessas perspectivas fica talvez visível a possibilidade de outra Modernidade, ou do mundo além da Modernidade. Nessa perspectiva, não vamos perder as palavras iniciais, que mencionamos, para uma discussão com Spinoza: a potência e o universal. Talvez fiquem claras algumas perguntas abertas na discussão com Hegel, como, por exemplo, a pergunta, se com Spinoza podemos também falar sobre a ideia do Sujeito.

Este é o ponto onde Deleuze ia seguir uma leitura Nietzscheana, ligada a Spinoza, para poder se confrontar com uma certa herança hegeliana na psicanálise e assim reinventar uma possibilidade da potência no contexto contemporâneo. (DELEUZE, 1962)

3.1 Spinoza e o direito

Vamos aqui seguir as implicações práticas dessa ruptura que Spinoza está fazendo com a metafísica do transcendental. No início está a questão do jus naturalismo articulada no *Tratado Teológico-Político*.

Os pressupostos do jusnaturalismo são a ideia da natureza ligada aos direitos naturais, contrato e as condições da articulação do Estado. As leituras de Hobbes, Locke e Rousseau, tendo como pressuposto a liberdade natural, chegam até às diferenças entre o Estado autoritário, liberal e democrático. Assim, a questão sobre o jus naturalismo articula uma possibilidade de reconstruir até o caminho histórico da Modernidade.

Enquanto o idealismo alemão se confronta com o jus naturalismo afirmando, já com Kant a diferença entre a natureza e liberdade, a confrontação de Spinoza com jus naturalismo é uma relação diferente entre natureza e liberdade. Spinoza vai seguir a linha da afirmação da potência do ser que chega até às consequências ligadas ao ser humano e às suas práticas. Outrossim, a liberdade vai ficar ligada à natureza e a uma específica inclinação de conservação do próprio ser. É o que Spinoza chama *conatus*. Talvez a leitura sobre a conservação do próprio ser possa sugerir uma específica concordância com os ensinamentos de Hobbes, mas a leitura é diferente. Enquanto em Hobbes o contrato vai ser a leitura de como desistir dos direitos naturais em favor da segurança no estado autoritário, Spinoza vai se confrontar com a ideia do contrato. Daqui a pouco, vamos entender melhor o próprio lugar do ser humano neste contexto da imanência da natureza.

“Ninguém transfere seu direito natural a outro” (2016: 287) , fala Spinoza, e um pouco depois, articulando as condições da convivência na sociedade, diz que “todos permanecem iguais, como o eram antes no estado de natureza.” (2016: 287) Aqui está a confrontação com Hobbes. Hobbes inclusive fala sobre as condições da segurança que animam os contratos e que criam as condições da nossa sobrevivência. O ponto não é a sobrevivência, diria Spinoza. O ponto é “liberar o indivíduo do medo, para que ele viva tanto quanto possível em segurança, ou seja, conserve tanto quanto possível, e sem dano para outrem, seu direito natural de existir e de agir.” (2016: 347) Neste sentido Spinoza aproxima direito e as leis naturais. Direito está ligado à ontologia do ser, com a afirmação do ser e não com as normas impostas. Direito, neste sentido, é a concretização dessa ontologia do ser.

3.2 Spinoza e a política

Entre a natureza e a liberdade não existe nenhum plano metafísico, como no caso das leituras aristotélicas ou hegelianas. Hegel concordaria com essa crítica do contrato, pensando a dignidade do Estado que não depende das decisões humanos, pensando Estado no final dessa teleologia histórica. Só, para Spinoza, a finalidade não aparece por aqui. O Estado só realiza a própria natureza. Assim, a finalidade do Estado pode ser só a liberdade. (2016: 347)

A modernidade não saiu da metafísica da identidade que se representa no nosso conhecimento. Por aqui podemos entender o caminho entre Hobbes e Hegel. Essa identidade tem o sentido teleológico, seguindo as leituras sobre a natureza, em Hobbes, ou as leituras sobre Espírito, em Hegel. A confrontação com essa teleologia moderna, com essa Identidade Moderna em Spinoza, está no início, talvez, da possibilidade de uma outra Modernidade. Onde o ser humano se entende não como falta, mas como potência.

Aqui, estamos nos aproximando da questão de uma possível Subjetividade em Spinoza e a questão da democracia. A metafísica de Spinoza aponta, como vimos, da afirmação da imanência no ser. Mas, se tudo fosse o processo da imanência não precisaríamos fazer nada, além de contemplar o melhor dos mundos. Pelo contrário, somos testemunhas dos poderes que não afirmam nenhuma potência. Capitalismo é o exemplo da imanência do Ser? Neste sentido, precisamos conhecer exatamente as causas do mundo para poder seguir o caminho da imanência. Assim, a Ética de Spinoza é uma continuação das leituras sobre Física. A Ética está seguindo o processo da afirmação anunciado no início da metafísica de Spinoza. (DELEUZE, 1968: 251) Conhecimento nos aproxima ao entendimento

da estrutura do Ser. Nos aproxima a possibilidade de concordar em natureza. Como entender isso? Estamos aqui na frente da questão sobre democracia.

“À medida que os homens estão submetidos às paixões, não se pode dizer que concordem em natureza”. (SPINOZA, 2018: 32) Aqui, inclusive, aparece a questão da razão em Spinoza. A razão aqui não é mais representativa, aristotélica, ou constitutiva hegeliana. Ela simplesmente nos fala como concordar em natureza. “Apenas na medida em que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza.” (2018: 35) No Corolário 1 dessa proposição Spinoza coloca que a coisa mais útil ao homem, entre as coisas singulares, pode ser só um homem que vive sob a condição da razão. (2018: 35) Quer dizer, “não há, entre as coisas singulares, nada que seja mais útil ao homem do que um homem.” (2018: 35)

Essa intersubjetividade, Spinoza fala multidão, é a subjetividade possível em sua filosofia. Ela tem início com a própria ideia de *conatus*. Assim, a subjetividade não é transcendental, constitutiva, ela se articula nessa relação. Subjetividade em Spinoza é relacional. Ou, como fala Balibar, a condição do Sujeito em Spinoza tem como o pressuposto as condições dessa convivência com os outros, ou dessa cidadania, com a qual se desenvolve o estado democrático. (BALIBAR, 2005: 45) Democracia é assim o projeto que concorda em natureza. Com outras palavras, é a imanência da natureza. Por causa disso, poderíamos dizer que Spinoza, talvez, não é tanto o pensador da diferença. Ele é mais o pensador da possibilidade do entendimento da imanência. Neste caminho, concordando em natureza, a gente chega até o aspecto universal da democracia. Até o mundo comum e não público. Spinoza é o pensador do mundo comum e não do mundo público. Essa confrontação com o público fica clara numa possível reconstrução da questão da economia em Spinoza.

3.3 Spinoza e a economia

Sabemos que Marx vai procurar a verdade do mundo moderno na economia. Seguindo a leitura do idealismo alemão sobre os pressupostos subjetivos da constituição da modernidade, Marx vai chegar até a economia. Não existe algo mais profundo além da economia, segundo ele, para entender a Modernidade. Não podemos ir atrás da relação conflituosa entre o capital e o trabalho para entender o nosso mundo. A verdade moderna é econômica. No fundo da modernidade está a economia.

Spinoza dedica só algumas linhas para essa discussão sobre a economia. Quase no final do livro 4 da *Ética* ele fala: “O fato é que todas as coisas acabaram por se resumir ao

dinheiro. Daí que sua imagem costuma ocupar inteiramente a mente do vulgo, pois dificilmente podem imaginar alguma outra espécie de alegria que não seja a que vem acompanhada da ideia de dinheiro como sua causa.” (SPINOZA, 2018) Spinoza entendeu a modernidade desprezando assim a economia? É possível fazer isso? Como, finalmente, aproximar Spinoza e Marx se é assim? Para entender este ponto vamos voltar a uma leitura que talvez inspire Spinoza. É o Capítulo III da Política de Aristóteles.

Sabemos que Aristóteles marginaliza a economia deixando para ela o lugar no privado. Ela, na época grega, ainda não sai para o mundo público para determiná-lo. A economia para os gregos ainda não era a questão da ontologia. Isso é talvez o problema para o seu pensamento. Ontologia e economia. Essa relação é talvez só moderna. Isso é o mundo do Marx. Talvez primeiro para Marx é assim.

Porque, então, Aristóteles dedica um dos primeiros capítulos do livro à economia se a economia fica irrelevante para o seu pensamento? Há uma espécie de arte da aquisição “que é por natureza uma parte da economia doméstica”. (1256b; 1997) Com isso, não temos nenhum problema. No final das contas, nem Marx critica a economia como tal, a economia grega, por exemplo. O ponto da sua crítica é a questão da economia na modernidade. Talvez, Aristóteles já se aproxime a essas leituras. Existe, como vimos, uma arte de enriquecer que é natural, e que forma parte “para satisfazer às necessidades próprias do homem “(1257a) Mas existe um outro jeito de enriquecer, contrário à natureza, vinculado só ao dinheiro, uma arte, se podemos dizer assim, de criar riquezas. (1257b) Aqui a riqueza é o fim e não a teleologia natural, cujo sentido Aristóteles encontra na realização política do bem comum. A economia que sai dessa teleologia natural cria perigos. Aristóteles fala: “Sendo assim, a usura é detestada com muita razão, pois seu ganho vem do próprio dinheiro, e não daquilo que levou à sua invenção” (1258b) , quer dizer as necessidades naturais. E Aristóteles conclui: “...esta forma de ganhar dinheiro é de todas a mais contrária à natureza. Por isso ele até usa outra palavra Crematística, para fazer a diferença entre a economia do natural e a do não natural.

O que Spinoza critica no mencionado trecho é a economia que só virou Crematística na época moderna. Para ele, a economia, talvez, ainda não é tão visível para ocupar o interesse da discussão ou, mesmo sendo visível, Spinoza não deixa a reprodução do social ligada a uma identidade, que seja a economia. O social ou melhor dizer o comum e não o público, porque o público nasce nessa afirmação moderna da economia, é a afirmação da potência, da pluralidade e não algo ligado à reprodução teleológica das identidades.

Neste ponto fica claro, acho, que Spinoza não pode ser colocado ao lado do liberalismo e do caminho econômico da modernidade, nem ao lado do republicanismo, confrontando-se com a moderna ideia da teleologia do Estado, que em Hegel chega até às últimas consequências.

Seguindo este caminho e chegando até a economia, Marx vai dizer que não podemos universalizar na Modernidade. No fundo dela está o conflito entre o capital e o trabalho, e não a possibilidade de superação com a qual se afirma o universal. A verdade do mundo moderno não é o universal, mas a abstração. Desde o início da modernidade se transforma o trabalho indo de uma perspectiva do capital para uma perspectiva dos valores de abstrato e da troca e não dos valores do uso e do concreto. Essa transformação do trabalho em capital é para Marx o signo de que não podemos universalizar na modernidade.

4. CONCLUSÃO

Parusia, então, é o convite para essa mudança, para este reconhecimento mútuo com os Outros. O dom divino é a possibilidade dessa mudança. É o convite para essa mudança. Parusia se concretiza nessa comunidade universal e messiânica. A política não está sendo baseada mais nas identidades de uma comunidade social e jurídica. Aqui, Arendt poderia se aproximar de Paulo nas leituras sobre o *Amor mundi*.

O que está, então, no fundo da política? Diferenças? Muitas vezes, as diferenças também criam as próprias identidades. As discussões sobre sexo e gênero mostram isso. Todos defendendo a própria verdade. Mas, se a verdade existe, ela tem que ser universal. É o ponto das leituras de Badiou sobre Paulo. (2009) A alternativa para as políticas identitárias não é, portanto, a diferença, mas o universal, a possibilidade de ser tratado como ser humano.

O universal em Paulo? Mas ele se confronta com todo mundo. Com os judeus, gregos, romanos... Contra o legalismo judaico, a razão grega e o poder do império romano. Então, o que poderia ser universal neste contexto? Talvez o universal está nessa militância, nessa confrontação com as identidades e nessa possibilidade de abertura para os Outros. Militância, explícita, porque o mundo onde Paulo vivia era dos escravos.

O filme “Silêncio” de Martin Scorsese é ilustrativo. Por que os missionários cristãos chegam ao Japão? Ninguém quer eles. Os japoneses, por outro lado, não mandam missionários para conquistar a alma dos europeus. Então, todas as simpatias estão ao lado

deles. Pensando assim, ainda é possível defender o universal, do cristianismo, nessas leituras paulinas? Salvar o Japão do sofrimento, da exclusão social. Afirmar o Outro. Mudar. Ser livre. “Para a liberdade foi que Cristo nos liberou.” (Gal. 4:5) Ou: ... onde está o Espírito do Senhor, aí há Liberdade. “(2 Cor. 4:17)

Assim, o *Amor Mundi* se mostra como Amor de liberdade. A ressurreição de Jesus, um evento singular, aparece como universal, como a possibilidade da humanidade. O universal paulino é uma específica ligação entre o singular e o universal. Uma outra inspiração poderia aparecer aqui nas leituras de Hannah Arendt. Pensando, por exemplo, uma específica relação entre o singular e o universal e a discussão sobre a ação e o pensamento.

Aqui está o recado. Fortalecido, ainda mais, nessa cultura neoliberal das novas identidades, excluindo a vida, os Outros em nome do funcionamento mercantil. Alguém está se sentindo vivo no capitalismo? Nós, os Zombies da globalização. O roteiro do filme de Pasolini, que nunca se realizou, situa hoje Paulo não mais entre Galileia, Ática e Lácio, mas entre Europa e os Estados Unidos.

Num momento, na epístola aos Gálatas, Paulo vai dizer: “Pois nem a circuncisão é coisa alguma, nem a incircuncisão, mas o ser nova criatura.” (Gal. 6:15) Um recado quase nietzschiano. Nietzsche que talvez nem entendeu Paulo se confrontando com o universalismo. O cristianismo, mesmo paulino, é para Nietzsche uma forma de niilismo cultural. O novo ser, afirma Paulo, ou uma ruptura no próprio ser. *Parusia*. O Cristianismo ainda pode acontecer.

Desde o início, como vimos, Paulo se confronta com a ordem judaica, romana e grega. É uma abertura para a nossa potência: a criação de outro mundo. Nesse sentido, de um lado, Paulo, me parece, estar no início do processo de destruição da metafísica. Essa destruição ainda é um projeto atual. É uma possibilidade de entender, inclusive, a relação entre o direito e os pressupostos, entre as leis e a justiça.

De outro, Spinoza, parece, ainda acredita neste ponto do universal, pensando a democracia e não a revolução. Mas, falando com Spinoza, precisamos agir aqui e agora, no sentido empírico-transcendental, como fala Deleuze e não esperar a possibilidade teleológica de uma subjetividade que, talvez, nunca chegue a se realizar. É inclusive o caso da classe operária hoje. Talvez não tenha mais sujeitos, fala Deleuze, seguindo Spinoza, mas forças anônimas ligadas aos indivíduos. (DELEUZE, 1981: 172)

Tornar-se o que se é. Este é o recado de Nietzsche que Deleuze segue. Voltar para si mesmo, além das teleologias. Afirmar as forças múltiplas, intensidades dispersas... Afirmar-se. Afirmar o próprio desejo que não se reifica nos objetos. Que não tem objetos, além da afirmação pura. O projeto, assim, tem o início em Spinoza e na afirmação do concreto, seguindo o plano da imanência ontológica. Aqui, talvez, poderíamos completar Marx com Spinoza, confrontando-se com a reificação do desejo no mundo moderno. (LORDON, 2015) Mesmo as lutas práticas, fala Deleuze, voltando a Spinoza, não articulam a negação, no sentido hegeliano, ou marxista, mas voltam para “diferença e sua potência de afirmar.” (DELEUZE, 1988: 935) Essa afirmação do concreto, o projeto do empirismo-transcendental de Deleuze, seria a possibilidade de outra Modernidade iniciada com Spinoza.

Essa afirmação da diferença poderia ser também o contexto para repensar a própria ideia do universal que Spinoza está seguindo. No final do *Tratado Político* Spinoza se pergunta “se as mulheres estão por natureza, ou por instituição, sob a autoridade dos homens? Se é por instituição, nenhuma razão nos obrigaria a excluir as mulheres do governo. Se, todavia, apelamos para a experiência, veremos que isto provém da sua fraqueza”. (SPINOZA, 1983) E conclui, que se vê “sem esforço, que não se poderia instituir o reinado igual dos homens e das mulheres sem grande prejuízo para paz. Mas é bastante sobre este ponto”. (1983) Por aqui, com Spinoza e contra Spinoza, Deleuze vai iniciar o projeto de devirmulher. O universal, talvez, só possa aparecer neste caminho da afirmação da diferença. Mas, o que se afirma é o nosso plano comum da imanência, a nossa igualdade.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

BADIOU, A., *São Paulo: A fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009.

BALIBAR, E. *Spinoza et la politique*. Paris: PUF, 2005.

CAPUTO, J., ALCOFF L. M., *St. Paul among the Philosophers*. Indianapolis: Indiana University Press, 2009.

DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : PUF, 1962.

DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Editions de Minuit, 1968.

DELEUZE, G. *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris : Editions de Minuit, 1981.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Relógio D'água, 1988.

DERRIDA, J. *Negotiations*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

HOLZNER, J. *Paulo de Tarso*. São Paulo: Aster, 2008.

HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986.

JENNINGS, Th. *Outlaw Justice. The Messianic Politics of Paul*. Stanford: Stanford University Press, 2013.

LORDON, F. *Capitalismo, deseo y servidumbre*. Buenos Aires: Tinta Limon, 2015.

SPINOZA. *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

SPINOZA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SPINOZA. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Perspectiva, 2016.