

5

Resistir é obedecer ?

No pensamento político moderno hegemônico, o tema da resistência sempre se colocou como oposto ao da obediência. Nas relações típicas da soberania em que o poder constituinte é alijado do exercício direto do poder político pelas amarras do poder constituído, a resistência é o signo da ameaça, da revolta, das insurreições.

Mas, na concepção intrinsecamente democrática do campo político de Spinoza, o *imperium*, nada mais é que a própria expressão imanente da potência da multidão. Nosso filósofo propõe uma outra concepção dos conceitos de resistência e de obediência política, assim como uma outra compreensão da relação entre eles.

No primeiro item deste capítulo, analisamos o conceito de direito de resistência em Spinoza. Distante das tentativas de negação e regulação da resistência pelos discursos da transcendência, nosso filósofo propõe uma concepção ativa e positiva da resistência como potência constitutiva do campo político. As formulações de negação absoluta ou de regulação do direito de resistência, em Thomas Hobbes e John Locke, servem de parâmetro para a análise da dimensão da ruptura Spinozana, e da anomalia de sua afirmação da resistência ativa. Os afetos de indignação e benevolência, que acompanham a resistência, decorrem da imitação afetiva, e inscrevem a resistência na mesma dinâmica afetiva de constituição da própria multidão. Para Spinoza o direito de resistência, não é uma mera reação negativa aos abusos do poder, mas uma potência constitutiva do campo político.

Ainda concentrando nossa pesquisa nos conceitos fundamentais da *Ética*, estendemos nosso estudo também às disposições do *Tratado Teológico Político* e do *Tratado Político*. Neste item, além da referência aos pensamentos de Thomas Hobbes e John Locke, contamos com as pertinentes colaborações de Francisco de Guimaraens e Laurent Bove.

Já no segundo item deste capítulo, começamos pela análise do conceito de obediência política em Spinoza. Veremos como a obediência política pode constituir-se em experiência de passividade e servidão, como no caso do escravo

ou do autômato, ou ser expressão da liberdade, atividade, como nas hipóteses do súdito e do cidadão. Estabelecidos estes conceitos fundamentais, analisamos, já no último item deste trabalho, a relação que Spinoza estabelece entre resistência e obediência política e em que sentido, como e porque podemos responder a nossa questão fundamental: resistir é obedecer?

Nesta pesquisa nos debruçamos, mais uma vez, sobre a *Ética*, e sobre os conceitos fundamentais desenvolvidos por nosso filósofo nos seus *Tratado Teológico Político* e *Tratado Político*. Contamos aqui, também, com a colaboração, além dos comentadores já citados no primeiro item deste capítulo, de Alexandre Matheron, Étienne Balibar, Félix Guattari e Gilles Deleuze.

5.1

O direito de resistência:

A resistência é o limite do exercício do poder. O direito de resistência, quando reconhecido pelo pensamento político moderno hegemônico é entendido como o direito de opor-se ao poder político quando este se exerce de forma tirânica, exerce-se além das leis comuns de um Estado.

No entanto, como já vimos, Spinoza nos propõe uma outra concepção da relação entre poder constituinte e poder constituído. Negando a transcendência da soberania moderna, Spinoza afirma a relação de imanência entre a potência da multidão e o poder político. Tal concepção intrinsecamente democrática do político é acompanhada de uma outra concepção do direito de resistência. O direito de resistência em Spinoza não se limita a insurreição esporádica do poder constituinte contra eventuais abusos do poder constituído. Numa concepção do poder constituído como expressão imanente da potência da multidão, a resistência é constitutiva do campo político, é a sempre atual expressão da potência da multidão em seu esforço por conservar sua forma política. A resistência em Spinoza é ativa e acompanhada de afetos que seguem a mesma dinâmica da própria constituição do político, afetos próprios da dinâmica da imitação afetiva.

5.1.1

A resistência ativa

Para o pensamento da soberania, aquele da transcendência entre poder constituído e poder constituinte, o tema da resistência é uma ameaça. Entendida como enfrentamento e questionamento do exercício do poder político, a resistência, assim como a própria multidão, é um problema a ser abolido ou domesticado.

É nesse sentido que, por exemplo, Thomas Hobbes, em sua construção do soberano *Leviatã*, nega qualquer espaço à resistência. Hobbes nega ao cidadão qualquer direito de resistir ou sequer questionar a justiça das ordens do soberano. Uma vez operada a transferência de direitos pelo contrato social e fundada a sociedade civil, o soberano constitui-se como representante de seus súditos, como poder absoluto e infalível, cujas ordens jamais podem ser contestadas pelos cidadãos¹.

Na soberania hobbesiana, a transferência de direitos operada no pacto fundador da sociedade civil, a transcendência entre o poder do soberano e a potência de seus súditos, nega qualquer hipótese de direito de resistência². O soberano infalível hobbesiano é intocável e absoluto, todas as suas ordens são necessariamente justas e a obediência cega é a única conduta legítima dos cidadãos. É este caráter absoluto da submissão hobbesiana que, como veremos a seguir, identifica no autômato a figura ideal da obediência em Hobbes³.

Ainda sobre a obediência política em Hobbes, cabe aqui uma ressalva. O filósofo inglês admite em sua obra uma hipótese legítima de recusa do súdito em cumprir ordens do soberano ou de qualquer outra pessoa. Trata-se de um caso particular, uma hipótese que não é contemplada na transferência de direitos operada pelo pacto social, trata-se dos limites naturais da própria essência de cada homem: os limites do *conatus*. Hobbes reconhece que nenhum homem poderá

¹ “... dado que todo súdito é por instituição autor de todos os atos e decisões do soberano instituído, segue-se que nada do que este faça pode ser considerado injúria para com qualquer de seus súditos, e que nenhum deles pode acusá-lo de injustiça.” Hobbes, Thomas. *Leviatã*... cap. XVIII, p. 147.

² “Hobbes, por exemplo, considera o direito de resistência algo a ser excluído necessária e veementemente do horizonte político.” Guimaraens, Francisco de. *Cartografia da imanência*...p.284

³ Sobre os conceitos de autômato e cidadão como expressões das concepções de obediência política em Hobbes e Spinoza, remetemos o leitor a nosso item 4.2, a).

renunciar ao direito de resistir frente à ameaça da própria morte. Determinado pelo esforço de sobrevivência inerente à sua natureza, qualquer súdito resistirá a qualquer ordem que determine sua própria morte. O direito ao esforço pela sobrevivência, como essência de cada indivíduo, não pode ser renunciado por qualquer pacto⁴.

No entanto, não estamos aqui diante de uma exceção frente ao caráter absoluto da soberania em Hobbes. Não é de direito de resistência que o teórico inglês trata ao prever a resistência do súdito à ameaça de morte. O soberano hobbesiano permanece com direito de vida e de morte perante seus súditos⁵. Não é injusta ou nem sequer questionável uma ordem de morte emanada pelo soberano, apenas nenhum homem poderá aceitá-la sem tentar resisti-la. Na constituição do campo político em Hobbes, não está prevista qualquer hipótese de resistência legítima ao poder do soberano, apenas, segundo as leis naturais, ainda que inquestionavelmente justa e legítima a ordem de matar-se, cada indivíduo necessariamente resistirá a própria morte⁶.

Mas não é só pela sua negação absoluta, como em Hobbes, que a “modernidade da transcendência” se esforça em conter o direito de resistência. No pensamento político de John Locke encontramos o maior exemplo de como o discurso contratualista, mesmo admitindo a legitimidade da resistência ao soberano, consegue aprisioná-la, regulá-la e destituí-la de sua potência criativa. Em Locke, o direito de resistência é reconhecido como instrumento legítimo de luta contra a usurpação e o exercício tirânico do poder. Porém, na obra deste filósofo da transcendência, a resistência é limitada à sua concepção mais negativa,

⁴ “Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo. Porque (conforme acima mostrei) ninguém pode transferir ou renunciar a seu direito de evitar a morte, os ferimentos, ou mesmo o cárcere (...), portanto, a promessa de não resistir à força não transfere nenhum direito em pacto algum, nem é obrigatória.” Hobbes, Thomas. *Leviatã...* cap. XIV, pg. 119

⁵ “Não devemos todavia concluir que com essa liberdade fica abolido ou limitado o poder soberano de vida e de morte. Porque já foi mostrado que nada que o soberano representante faça a um súdito pode, sob nenhum pretexto, ser propriamente considerado injusta ou injúria. Porque cada súdito é autor de todos os atos praticados pelo soberano, de modo que a este nunca falta o direito seja ao que for, a não ser na medida em que ele próprio é súdito de Deus, e conseqüentemente obrigado a respeitar as leis da natureza.” Hobbes, Thomas. *Leviatã...*cap. XXI, pg. 173

⁶ “Por outro lado, o consentimento de um súdito ao poder soberano está contido nas palavras *eu autorizo, eu assumo como minhas, todas as suas ações*, nas quais não há nenhuma espécie de restrição a sua antiga liberdade natural. Porque ao permitir-lhe que me mate não fico obrigado a matar-me quando ele mo ordena. Uma coisa é dizer *mata-me, ou a meu companheiro, se te aprouver*; e outra coisa é dizer *matar-me-ei ou a meu companheiro*.” Hobbes, Thomas. *Leviatã...*cap. XXI, p. 176.

compreendida como mera reação frente aos abusos do poder constituído, mera potência de restauração do contrato social.

Em seu *Segundo tratado sobre o governo civil*, John Locke expressamente prevê duas situações extremas em que se torna legítimo ao cidadão resistir às ordens do poder constituído: na hipótese do poder adquirido pela usurpação e na hipótese de exercício tirânico do poder. A usurpação é conceituada, pelo autor inglês, como o exercício do poder político que é adquirido por quaisquer meios diversos daqueles previstos pela lei da comunidade, ou seja, o exercício do *imperium* por qualquer outro que não aquele legitimado pelos termos do contrato social⁷. E, nesta hipótese, segundo Locke, quando o poder constituído afronta as próprias normas de sua constituição, é legítimo ao cidadão resistir às suas ordens, é reconhecido como legítimo, portanto, o direito de resistência.

Já o exercício tirânico do poder político é caracterizado por Locke como aquele que excede os limites traçados pelas leis da comunidade. Ainda que adquirido pelos meios legais, o poder político configura-se como tirania quando suas ordens ultrapassam as competências ou os conteúdos que lhe são designados pelo direito⁸. Nesta hipótese, por afrontar o disposto no contrato social fundador da comunidade, o poder tirânico pode ser desobedecido. Assim como na usurpação, na tirania o direito de resistência pode ser legitimamente exercido pelos cidadãos.

Para Locke, restrita aos casos de usurpação e tirania, a legitimidade do direito de resistência encontra sua medida e limites na adequação do exercício do poder constituído aos ditames da lei da comunidade. É o usurpador ou o tirano quem deflagra e legitima a resistência, por seus atos de afronta às leis da comunidade. Somente quando o poder fere o direito, somente nos casos em que o governante rompe o pacto social previamente firmado e ultrapassa a lei, é que se torna legítimo ao cidadão o exercício do direito de resistência.

Nesta concepção, portanto, o direito de resistência, já em sua gênese, é condenado à passividade, necessariamente impulsionado por causas externas à

⁷ “Quem quer que adquira o exercício de qualquer parte do poder por meios diferentes dos que a lei da comunidade prescrevam não tem direito a ser obedecido.” Locke, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Martins Fontes, São Paulo 1998, § 198

⁸ “Do mesmo modo que a usurpação consiste no exercício do poder a que outrem tem direito, a tirania é o exercício do poder além do direito, o que não pode caber a pessoa alguma.” Locke, John. *Ob. Cit.*, § 199

potência da multidão⁹. Destituída de toda sua potência criativa, a resistência em Locke é limitada a mero movimento de reação, contida nos limites de uma resposta a eventuais abusos dos governantes. Quando o poder constituído é exercido de acordo com os ditames legais, a resistência é mero potencial abstrato, latente e adormecido.

Mas não é só pela passividade, pela sua legitimação por causas externas, que o discurso construtualista Lockeano limita o direito de resistência. Também em seu *telos*, em sua finalidade e em sua potência produtiva, a resistência em Locke é restrita aos termos da lei da comunidade. Concebida em seu sentido mais negativo, a resistência é limitada à potência restauradora do contrato social rompido pelo governante¹⁰. O direito de resistência lockeano não tem o condão de criar nada, não tem por objetivo nenhuma nova forma de organização da sociedade, não produz nada de novo, sua única finalidade é restabelecer o exercício do poder político aos limites do disposto nas leis da comunidade.

Isto posto, seja pela sua negação, como em Hobbes, ou pela sua limitação à passividade e negatividade, como em Locke, o direito de resistência para a “modernidade da transcendência” é uma ameaça, uma potência a ser contida e regulada.

Neste cenário, afirmando a imanência absoluta entre *imperium* e potência da multidão, Spinoza propõe uma outra concepção do direito de resistência. Para nosso filósofo a resistência é uma potência ativa e positiva, produtiva do próprio campo político.

Como já vimos, em Spinoza, existir é resistir. A resistência ontológica se inscreve na essência de cada coisa singular como expressão do próprio *conatus*, como esforço em perseverar na existência¹¹. Assim, desde os conceitos mais básicos da ontologia spinozana, a resistência é entendida como potência produtiva, como potência atual e criativa que produz a própria existência. A resistência em Spinoza não depende de qualquer ameaça externa para materializar-se, não é um virtual abstrato que pode efetivar-se frente a perigos

⁹ O termo passividade é aqui empregado no sentido que lhe confere Spinoza na E III, definição 2.

¹⁰ “En ce sens, la résistance, même insurrectionnelle, n’est pas, dans l’idéologie contractualiste qui la porte, d’essence révolutionnaire ; bien au contraire elle est d’essence conservatrice.” BOVE, Laurent. *Ob.cit.* p. 280

¹¹ Sobre a resistência ontológica e conceito de *conatus* em Spinoza remetemos o leitor ao nosso cap. 1.

iminentes. Em Spinoza a resistência vem antes. A resistência é constitutiva e constituinte de cada coisa singular, responde sempre e unicamente aos ditames do *conatus* de cada indivíduo singular, é a própria potência de cada coisa singular em seus encontros com outras coisas singulares na existência.

E assim também no campo político. Uma vez que, para Spinoza, direito é potência, sempre atual e indissociável de seu exercício, reconhecer o direito de resistência jamais poderia significar reconhecê-lo apenas como abstração, como potência latente e passiva, dependente de uma causa externa para exercer-se legitimamente. O direito de resistência, em Spinoza, é o próprio *conatus* da multidão, potência sempre atual e produtiva do campo político¹².

Assim, enquanto a resistência nos discursos da transcendência é limitada à passividade, pois impulsionada pelos abusos do soberano; a resistência em Spinoza é ativa, expressão do próprio *conatus* da multidão em seu esforço de perseverar da existência, em seu esforço por fazer perseverarem as relações de composição entre seus indivíduos constituintes.

Da mesma forma, se nas formulações da “modernidade da transcendência” a resistência é contida e regulada pela negatividade, limitada a mera função restauradora dos termos do contrato social; a resistência spinozana é potência criativa e produtiva do campo político¹³. Assim como, para Spinoza, o *conatus* não se limita ao mero esforço pela sobrevivência, mas é potência sempre produtiva da singularidade; a resistência na política spinozana não é mero esforço de restauração de normas das leis comuns, mas é esforço criativo de constituição do campo político, esforço de constituição de comunidade.

Podemos identificar, nas já mencionadas instituições que asseguram a democratização dos regimes políticos da monarquia e da aristocracia, o papel constitutivo da resistência no campo político spinozano¹⁴. Ao prever, por exemplo, a instituição de assembleias de cidadãos para assessorar o rei em sua tomada de decisões públicas, Spinoza prevê na própria estrutura institucional do

¹² “Entre la multitudinis potentia (ou son effort pour se conserver) et l’exercice de la souveraineté, il y a ainsi un rapport de tension qui peut aller jusqu’à l’antagonisme. La puissance de la multitude est une puissance de résistance de fait à l’exercice de la souveraineté.” Bove, Laurent. *Ob.cit.*, p. 287.

¹³ “Pela teoria de Spinoza é possível entender que a resistência não é só um movimento que reage a uma agressão ou que apenas a evita. A resistência é também potência criativa...” Guimaraens, Francisco de. *Ob. Cit.* p. 175

¹⁴ Sobre o desenho institucional proposto por Spinoza para cada forma de governo, remetemos o leitor ao nosso cap.3.2 a) Governos e instituições.

poder constituído a participação da multidão, canais de expressão da resistência a impulsos tirânicos do governante. Da mesma forma, ainda no desenho institucional da monarquia spinozana, a distribuição das armas que asseguram a segurança do Estado nas mãos de todos os cidadãos, bem como a propriedade comum dos bens imóveis, conferem à resistência as condições materiais de seu exercício. O povo em armas e a propriedade comum das terras asseguram à multidão os meios de exercício de seu direito de resistência e, juntamente com a organização das assembleias de cidadãos, inscrevem a resistência no seio da potência constitutiva do poder político monárquico em Spinoza.

Também no desenho institucional da aristocracia proposto por Spinoza, a resistência se configura como potência constitutiva do campo político e potência ativa de preservação da imanência do poder político à potência da multidão. Na desigualdade que caracteriza o poder aristocrático, o direito de resistência tem suas condições materiais de exercício asseguradas pela manutenção da proporcionalidade entre a multidão e o número de patrícios, devendo este ser sempre o maior possível, e a participação da plebe na estrutura administrativa do Estado pelo exercício de cargos públicos. Assim, também na aristocracia a resistência é uma potência constitutiva do político, presente nas assembleias de patrícios, que devem manter-se sempre proporcionais em número de integrantes à multidão, e pelo acesso direto da plebe às estruturas administrativas do Estado e às forças armadas.

Em suas disposições sobre as formas de governo no *Tratado Político*, Spinoza prevê instituições que asseguram a participação da multidão no exercício do poder político, e resguardam o *imperium* das ambições de dominação de particulares. Tais instituições, que asseguram a democracia, nada mais são que a institucionalização de formas de resistência. A democracia em Spinoza passa pela construção de instituições que assegurem as condições materiais de exercício do direito de resistência¹⁵. A resistência em Spinoza não é uma abstração que só se materializa frente a abusos de governantes, mas é expressão do próprio *conatus* da multidão, uma potência sempre atual, produtiva do campo político.

¹⁵ “A perspectiva spinozana permite concluir que o direito de resistência é introduzido nas instituições políticas e, ao invés de evento extraordinário, se torna uma constante nas relações de poder existentes em uma organização política estável, onde a liberdade dos cidadãos seja uma realidade.” Guimaraens, Francisco de. “Direito de resistência e a receptividade de doutrinas jurídicas” em *Direito, estado e sociedade*, ano XVI, nº 30, janeiro/junho de 2007, p. 172.

5.1.2

Os afetos da resistência:

O direito de resistência spinozano, expressão imanente da potência da multidão, não tem por objetivo a dissolução do campo político. A resistência não se esforça por decompor a multidão ou destruir o Estado. Pelo contrário, como expressão do *conatus* da multidão, a resistência é o esforço por auto-organização da comunidade, pela preservação da relação de causalidade imanente entre multidão e poder político, entre poder constituinte e poder constituído. Ao invés de signo de sua degradação, o direito de resistência é sempre um sinal de saúde do corpo político, expressão de seu esforço pela democracia, expressão de sua resistência à servidão, resistência à tirania¹⁶.

Neste sentido, como potência produtiva do campo político, a resistência, em Spinoza, se constitui pela mesma dinâmica afetiva que acompanha a constituição da própria multidão.

Já vimos que a multidão, em Spinoza, se constitui num movimento afetivo, cuja causa imanente é o *conatus* de cada um de seus constituintes, operando pela dinâmica da identificação afetiva com o semelhante e pela busca da experiência de afetos comuns. Longe das concepções antropológicas calcadas no livre arbítrio e na ilusão de sujeitos contratantes que pré-existem ao social, em Spinoza, o indivíduo e a multidão se constituem mutuamente e simultaneamente em encontros e afetos. Sem qualquer agente transcendente a lhe impor a unidade, é como expressão imanente do próprio *conatus* de seus constituintes que a multidão se constitui como multiplicidade de singularidades. A dinâmica da imitação afetiva determina a utilidade da experiência de afetos comuns entre os homens, a utilidade, para o esforço em perseverar na existência de cada indivíduo, da constituição do campo político.

A mesma dinâmica da imitação afetiva que constitui a multidão acompanha a resistência spinozana. Como potência produtiva e atual do político, a resistência opera pela mesma dinâmica afetiva da semelhança e da constituição do

¹⁶ “Car contre la domination et la logique d’hétéronomie du corps collectif que déploie le tyran, c’est sa tendance inverse à l’auto-organisation autonome qu’exprime le mouvement de résistance de la multitude.” Bove, Laurent. *Ob.cit.* p. 291

comum que constitui a própria multidão. Os afetos da resistência, em Spinoza, são necessariamente engendrados pela identificação com o semelhante, afetos decorrentes da imitação afetiva.

Identificamos em Spinoza dois afetos principais que acompanham a resistência: a indignação e a benevolência.

Sobre a indignação como afeto capaz de deflagrar o direito de resistência, nosso filósofo adverte no *Tratado Político*, cap. III, §9º :

“...uma medida que provoque a indignação geral tem pouca relação com o direito da cidade, pois que, obedecendo à Natureza os homens ligar-se-ão contra ela, seja para se defender de uma ameaça comum, seja para se vingar de qualquer mal e, visto que o direito da cidade se define pelo poder da comunidade [potência comum da multidão], é certo que o poder e o direito da cidade ficarão diminuídos, pois que dá razões à formação de uma frente comum. A cidade tem, certamente, perigos a temer: da mesma maneira que, no estado de natureza, um homem depende tanto menos de si próprio quanto mais razões tem para temer, também a cidade se pertence tanto menos quanto mais tem a recear.”

A indignação geral é a medida da adequação do exercício do poder político à potência da multidão. É a indignação o termômetro capaz de sinalizar quando o governante excede os interesses da comunidade e começa a exercer o *imperium* para fins particulares. O afeto da indignação é a própria variação negativa na potência da multidão, quando esta se vê privada de sua relação de imanência absoluta com o poder político. Quando o poder político deixa de ser expressão imanente da potência da multidão e passa a ser exercido com fins particulares, quando a tirania começa a se configurar no exercício do *imperium*, a indignação é o afeto que acompanha o exercício do direito de resistência da multidão.

E, portanto, uma vez que a causa imanente do poder político é a potência da multidão, nosso filósofo adverte a qualquer que seja o governante de uma cidade, a evitar medidas que provoquem a indignação geral. A cidade é tão mais segura e livre quanto menos razões tem de temer seus próprios cidadãos. Na concepção spinozana, intrinsecamente democrática, do político, é a obediência a causa imanente do poder. Para conservar-se, o exercício do *imperium* deve manter-se como a expressão da potência da multidão, suas medidas devem adequar-se aos interesses comuns da cidade, e o parâmetro desta adequação, a ser observado e temido por todos os governantes, é o afeto de indignação geral em seus cidadãos.

Na definição dos afetos 22, da Ética III, Spinoza conceitua a indignação como “O ódio por alguém que fez mal a outrem.” O ódio, como já vimos, é uma tristeza acompanhada de uma causa exterior¹⁷, e na indignação esta causa exterior é a imagem de outrem semelhante à nós afetado de tristeza. A indignação opera, portanto, necessariamente, com a dinâmica da imitação afetiva: o ódio do indignado tem por causa a tristeza que afeta um de seus semelhantes. Neste sentido, fica claro porque, apesar de tratar-se de um afeto triste, de ódio, a indignação opera pela mesma dinâmica que constitui o próprio campo político. A imitação afetiva que lhe é intrínseca, determina algo de positivo no cerne da indignação; apesar de ser um afeto de ódio, sua causa é determinada pela identificação com o semelhante, pela constituição de afetos comuns, pela mesma dinâmica afetiva que constitui a própria multidão¹⁸.

No entanto, como potência produtiva do campo político, nem só de ódio indignado se alimenta a resistência. Também movida pela imitação afetiva, a benevolência é definida por nosso filósofo como “o desejo de fazer bem àquele por quem temos comiseração”¹⁹.

A imagem de alguma coisa semelhante a nós afetada de tristeza, pela imitação afetiva, é acompanhada necessariamente pela experiência de afetos de tristeza semelhantes. Tais afetos de tristeza são o ódio pelo causador da tristeza alheia, a indignação, e a comiseração. A comiseração é a própria identificação com a tristeza alheia, “é uma tristeza acompanhada da idéia de um mal que atingiu outro que imaginamos ser nosso semelhante”²⁰.

A resistência à tristeza é inerente ao *conatus*. Um indivíduo triste buscará, tanto quanto esteja ao seu alcance, libertar-se da causa de sua tristeza. Assim, a comiseração é um afeto triste que imediatamente se acompanha de um desejo de libertação das causas desta tristeza, à comiseração necessariamente se segue a benevolência. A benevolência é um afeto de desejo que se engendra na dinâmica da imitação afetiva, como esforço por libertar o semelhante de sua tristeza, desejo de compartilhar a alegria, desejo de constituição de comunidade.

¹⁷ EIII, definição dos afetos, 7

¹⁸ “Il y a pourtant déjà quelque chose de positif à la racine de cette haine (l’indignation), c’est le rapport d’identification, de similitude, voire d’amour, que nous entretenons avec nos semblables et qui nous conduit nécessairement, en souffrant de leurs propres maux, à agir pour les en délivrer.” Bove, Laurent. *Ob. cit.* p.293

¹⁹ E III, definição dos afetos, 35

²⁰ E III, definição dos afetos, 18

Já assinalamos o importante papel da benevolência, juntamente da comiseração, na própria constituição da multidão. No que concerne ao direito de resistência, operando na mesma dinâmica da imitação afetiva, enquanto a indignação é o parâmetro e estopim da resistência; a benevolência é o afeto que determina o aspecto mais produtivo da resistência, seu desejo de afirmação e auto-organização da potência da multidão.

* * *

O direito de resistência em Spinoza não é campo da passividade e do negativo. Muito além das concepções da resistência como mera reação e potência de restauração frente a abusos do soberano, em Spinoza, a resistência é uma potência ativa e constitutiva do campo político. Acompanhada dos afetos de indignação e benevolência, a resistência é a própria expressão do *conatus* da multidão em seu esforço de auto-organização, em seu esforço pela democracia.

5.2

A resistência faz o cidadão

Já vimos que o embate fundamental da política em Spinoza não se concentra na polêmica entre qual dentre as três formas clássicas de governo - monarquia, aristocracia ou democracia - é a melhor ou mais adequada para todo e qualquer Estado. O *imperium*, em Spinoza, é expressão imanente da potência da multidão, e seja na concentração monárquica, na desigualdade aristocrática ou no *absolutuum imperii* da democracia, é a conservação desta relação de causalidade imanente entre poder constituinte e poder constituído a questão fundamental da organização do campo político. Assim, o grande embate da filosofia política spinozana está entre a conservação da relação de imanência entre potência da multidão e poder político; ou sua deformação pelos discursos da transcendência do poder constituído, pelo exercício do *imperium* para fins particulares. Trata-se, pois, do embate fundamental entre democracia e tirania.

No entanto, para Spinoza todo poder político tem como causa imanente a potência da multidão, assim, tanto o mais democrático dos regimes como o governo do mais cruel dos tiranos tem suas causas na obediência da

multidão. E, neste sentido, não pode ser idêntica a obediência que constitui a democracia e a obediência que sustenta um tirano. É na relação entre resistência e obediência política que, em Spinoza, encontramos as causas imanentes da constituição da democracia ou de sua deformação em tirania.

5.2.1

O escravo e o súdito, o autômato e o cidadão

Na concepção intrinsecamente democrática do poder político, em que o *imperium* é a expressão imanente da potência da multidão, seu exercício democrático ou sua deformação em tirania se sustentam necessariamente pela obediência da multidão. Assim, a diferença entre a democracia como exercício do poder político segundo os ditames do *conatus* da multidão, e a tirania como exercício do poder para fins particulares, e própria instauração do estado de natureza, está na diferença entre duas formas distintas de obediência. A obediência que sustenta uma democracia não é mesma submissão servil que sustenta o tirano.

Em seu *Tratado Teológico Político* Spinoza distingue duas formas de obediência, tomando como parâmetro a finalidade das ordens obedecidas. Assim, diz nosso filósofo:

“Se o fim da ação não é a utilidade de quem a pratica, mas daquele que a ordena, então o que a pratica é escravo e inútil a si próprio; porém, num regime político e num Estado em que a lei suprema é o bem-estar de todo o povo e não daquele que manda, quem obedece em tudo à autoridade não deve considerar-se escravo e inútil a si mesmo, mas apenas súdito.”²¹

Na distinção entre as duas formas de obediência, Spinoza menciona um par de personagens conceituais que ilustram e constituem a diferença entre a servidão da tirania e a liberdade da obediência na democracia: o escravo e o súdito²². O escravo é definido pelo filósofo como “aquele que é obrigado a obedecer às ordens do dono, que não visam senão o que é útil para quem

²¹ Tratado Teológico Político..., cap. XVI, p. 241

²² Sobre o termo personagens conceituais e sua participação entre o plano de imanência de um filósofo e os conceitos que o povoam, como o próprio devir dos conceitos na imanência, cabe a citação: “Os conceitos não se deduzem do plano, é necessário o personagem conceitual para criá-los sobre o plano, como para traçar o próprio plano, mas as duas operações não se confundem no personagem, que se apresenta ele mesmo como um operador distinto.” Deleuze, Gilles e Guattari, Félix. *O que é a filosofia?*, ed. 34, Rio de Janeiro, 2005, p. 100

manda”²³. Já o súdito “é aquele que faz, por ordem da autoridade soberana, o que é útil ao bem comum e, conseqüentemente, também é útil a si próprio”²⁴.

Estamos, portanto, diante da diferença entre as causas imanentes da tirania e da democracia como a diferença entre a obediência daquele que obedece ordens visando, não o próprio *conatus*, mas a utilidade alheia, e a obediência daquele que ao obedecer ao poder político, busca não só a utilidade comum, mas nela, os interesses do próprio *conatus*.

Cabe aqui retomarmos os conceitos de servidão e liberdade para Spinoza. A servidão é o campo da passividade, da determinação dos afetos, das idéias e dos encontros por causas externas. Já a liberdade é um “estar em si”, é ser causa adequada dos próprios afetos, idéias e encontros. Neste sentido, podemos ressaltar que a obediência do escravo, a obediência que visa apenas a utilidade alheia, como signo da alienação e da heteronomia, é também, o campo da servidão, da passividade. Já a obediência do súdito, aquele que junto ao interesse comum responde aos ditames do próprio *conatus* individual, não reduz quem obedece à servidão, mas pelo contrário é o próprio exercício da liberdade, da atividade²⁵.

Aqui, mais uma vez, a comparação com a filosofia política hobbesiana, traz a exata dimensão da afirmação democrática de Spinoza no que concerne ao personagem ideal da obediência política. Chegamos aqui a nossa segunda dupla de personagens conceituais: o autômato e o cidadão.

Na soberania hobbesiana, em que o *Leviatã* é o senhor de ordens inquestionáveis, em que aos indivíduos na sociedade civil não há espaço para qualquer resistência, a figura ideal da obediência é o autômato. Personagem da servidão absoluta, da obediência cega e sem questionamentos, o autômato é aquele que incondicionalmente aquiesce às ordens do soberano e segue o

²³ Tratado Teológico Político..., cap. XVI, p. 242

²⁴ Tratado Teológico Político..., cap. XVI, p. 242

²⁵ No que concerne a identidade entre obediência e liberdade no súdito, e como veremos também no cidadão, cabe aqui a ressalva de que já no *Tratado Político*, Spinoza chega a afirmar que, do ponto de vista do cidadão, não seria nem apropriado ainda chamá-la obediência. Uma vez que ao obedecer às ordens do *imperium* o súdito nada mais faz que seguir também os ditames do próprio *conatus*, diz o filósofo, “não podemos, sem grande impropriedade, chamar obediência a uma vida controlada pela Razão”. *Tratado Político...*, cap. II, § 20. No entanto, entendemos que a recusa do filósofo ao termo ‘obediência’ se refere somente ao indivíduo considerado como sujeito ético, o conceito de obediência é ainda aplicável no campo político, na análise da relação do cidadão com a sociedade civil e suas leis comuns. Neste sentido: “... en tant que tel le sujet éthique n’est pas un sujet de l’obéissance, il ne l’est qu’en tant que sujet social confronté aux lois particulières d’une société donée.” Bove, Laurent. *Ob. cit.* p. 267.

determinado pelas leis, ainda que contrariando sua própria utilidade, em prol de finalidades alheias. Na concepção transcendente do poder político, enunciada por Hobbes, a transferência de direitos que funda a sociedade é também a renúncia de cada indivíduo à resistência, a obediência neste cenário é necessariamente obediência aos interesses do soberano, subserviência absoluta às ordens do poder, alienação, automação.

Já em Spinoza o autômato é o signo da servidão, o sustentáculo da tirania. A ausência de resistência para Spinoza não constrói a democracia ou a liberdade, mas, sustentada pelo medo que impõe a uniformidade, a automação é o signo da solidão, do estado de natureza, da tirania. Assim, o cidadão spinozano é o oposto do autômato hobbesiano. O cidadão da democracia spinozana é aquele que obedece às ordens do *imperium* pela sua adequação ao seu próprio *conatus* e, assim, obedecendo ao interesse público obedece a si próprio. Para Spinoza, a resistência como potência produtiva da democracia tem o papel fundamental de estabelecer a adequação entre a obediência às leis comuns e a expressão do *conatus* individual. Somente quando o interesse comum e o *conatus* individual se compõe, somente quando o poder político é expressão do *conatus* da multidão, é que a obediência política é experiência da liberdade. Em Spinoza é a resistência que faz o cidadão.

A diferença entre Hobbes e Spinoza fica ainda mais clara na análise de suas respectivas formulações sobre o tema da educação dos cidadãos. Tanto em Hobbes como em Spinoza, a preocupação com a obediência política se traduz em preocupação com a educação para a obediência, preocupação com o devir singular de seus cidadãos. E, assim como o ideal de obediência entre os dois filósofos é completamente distinto, igualmente divergentes são suas formulações sobre como deve organizar-se, na sociedade civil, a educação adequada à obediência.

Assim, Hobbes é expresso ao ressaltar a importância de uma educação política capaz de ensinar a obediência²⁶. Mas no ideal de automação hobbesiano, a educação, que deve ser deixada exclusivamente a cargo de academias do Estado, não é o campo da reflexão ou do debates de opiniões, mas a atividade do

²⁶ Neste sentido, o item 9 do cap. XIII de sua obra *Do cidadão* leva o título: “Uma correta instrução dos súditos quanto às doutrinas políticas é mais um requisito para a conservação da paz”. Da mesma obra destacamos: “Concebo, portanto, que é dever dos magistrados supremos fazer que os elementos verdadeiros da doutrina civil sejam postos por escrito, e ordenar que sejam ensinados em todos os colégios de seus vários domínios.” Hobbes, Thomas. *Do cidadão*, Martins Fontes, São Paulo, 1992, p. 227.

convencimento²⁷. Pela educação política, os cidadãos hobbesianos devem ser instruídos nos “elementos verdadeiros da doutrina civil”, convencidos nas doutrinas da submissão. A educação política em Hobbes não visa à expressão das singularidades individuais dos cidadãos, nem o debate plural de opiniões, mas é a instituição necessária à construção da unanimidade²⁸. Como imposição de uma verdade estatal e transcendente, a educação hobbesiana é o signo da própria redução dos sujeitos da obediência servil ao estado de autômatos²⁹.

Para Spinoza, a educação também tem um papel fundamental na constituição da obediência política dos cidadãos. Já vimos que, em decorrência da concepção antropológica spinozana e de sua compreensão do processo de subjetivação como um devir, a educação na filosofia spinozana tem relevância na própria constituição das singularidades dessas coisas semelhantes a nós. No entanto, a educação spinozana não tem qualquer relação com o processo de convencimento e uniformização propugnado por Hobbes.

A obediência do cidadão spinozano constitui-se pela resistência, constitui-se pelo questionamento da adequação das finalidades de cada ordem ao interesse público e ao interesse do *conatus* individual de cada cidadão³⁰. O cidadão spinozano é o oposto do autômato hobbesiano, e assim também a educação que contribui para o devir-cidadão em Spinoza não é o campo da redução à unanimidade.

Neste sentido nosso filósofo afirma em seu *Tratado Político*, os riscos das universidades mantidas às custas do Estado, que muitas vezes voltam-se mais para o convencimento e subserviência do que para o debate e a reflexão de diferentes opiniões³¹. “Numa República livre, pelo contrário, a melhor maneira de desenvolver as ciências e as artes é dar a cada um licença para ensinar à sua custa

²⁷ “D’où, dans la société hobbienne, l’importance d’une éducation politique qui doit convaincre les sujets de la vérité de la science politique de Hobbes, réduisant ainsi l’espace public de l’expression plurielle des opinions en un champ de propagande...” Bove, Laurent. *Ob. cit.* pp. 265-266

²⁸ “Chez Hobbes l’unanimité est l’essence de la machine politique, impliquée logiquement dans son dispositif même.” Balibar, Étienne. *Spinoza l’anti-orwell...* p. 75

²⁹ “Lorsque la vérité s’impose aux sujets de manière institutionnelle, étatique et transcendante (...) le sujet politique de l’obéissance est réduit à l’état d’automate.” Bove, Laurent. *Ob.cit.* p. 266

³⁰ “Cependant, le sujet d’une libre république, comme le sujet éthique, se définit par sa puissance de raisonner et de juger. Et chez le citoyen par excellence, cette puissance est celle de sa réflexivité critique.” Bove, Laurent. *Ob.cit.* p. 267

³¹ “As universidades fundadas à custa do Estado, são instituídas, menos para cultivar o espírito, do que o constranger.” *Tratado político*, cap. VIII, § 49

e com o perigo da sua reputação.”³² A educação para Spinoza não é a sabatina nas “verdades do Estado”, mas o debate livre de idéias, a reflexão crítica e a pluralidade de opiniões³³. A constituição da obediência política passa pela educação de cidadãos livres, cidadãos aptos à resistência.

Isto posto, colocados estes dois extremos da obediência política - a obediência do escravo ou do autômato como experiência da passividade e sustentáculo da tirania; e a obediência do súdito ou do cidadão como expressão do próprio *conatus*, atividade e potência constituinte da democracia - cabe-nos aqui uma ressalva importante. Ao analisarmos a servidão e a liberdade do indivíduo na *Ética* spinozana, destacamos que não se tratam de estados estanques, ou de uma evolução no indivíduo que, uma vez livre, estaria a salvo das passividades e da servidão. A busca pela liberdade é um exercício constante e a imaginação e a servidão são os estados mais corriqueiros e comuns do homem. Assim, ainda que no exercício da razão e afetado de alegrias ativas, pode ocorrer ao homem um encontro que o determine imediatamente a servidão, à imaginação, e a passividade.

Da mesma maneira, as duas formas de obediência aqui analisadas não devem ser tomadas como estados estanques ou níveis irreversíveis de evolução. Uma vez alcançada a constituição da democracia não devem ser negligenciados os constantes riscos de sua deformação em tirania. Em Spinoza, não se trata da apologia a uma comunidade de sábio em que todos sejam livres todo o tempo e obedeçam ao *imperium* somente pela vontade constante de cumprir a lei e os ditames do interesse comum. Já vimos que os homens são inconstantes, oscilam todo o tempo entre a liberdade e a servidão, estão sujeitos a ambições de dominação e podem ser contrários um aos outros.

Assim, a segurança de um estado democrático, no que concerne à manutenção da obediência de seus cidadãos deve contar com instituições que eduquem seus cidadãos para a obediência democrática, para a resistência. Assim como, ao mesmo tempo, suas leis não podem prescindir de promessas e ameaças que assegurem a obediência, mesmo quando a ambição de cidadãos por glórias particulares for maior que seu desejo pelo bem comum. Se, por um lado, é

³² Tratado político, cap. VIII, § 49

³³ “Nous retrouvons alors, dans le TP comme dans le TTP, l'éloge de la diversité des opinions et des enseignements, comme espace public de la liberté d'expression dans lequel peut s'exercer un enseignement du point de vue de la raison.” Bove, Laurent. *Ob. cit.* p. 274

necessário formar cidadãos aptos para a democracia, é também indispensável armar o Estado com instrumentos que assegurem a obediência frente a ameaças de sedição.

Voltamos aqui, um instante, às figuras do escravo e do autômato, voltamos ao tema da servidão. A renúncia ao próprio *conatus* é para Spinoza uma impossibilidade lógica. Assim a renúncia ao útil, a renúncia à busca pela alegria e pela liberdade, não podem ser os fundamentos da obediência servil. Não é por altruísmo que o escravo e o autômato seguem ordens visando a utilidade alheia. A servidão ao tirano é acompanhada de dois afetos fundamentais da obediência: o medo e a esperança. Necessariamente ligados a insegurança quanto a eventos futuros, medo e esperança sempre caminham juntos e, um pela tristeza, a outra pela alegria, são necessariamente paixões, afetos da passividade.

No ciclo medo e esperança tais afetos são inversamente proporcionais. Quanto mais medo, menos esperança, e vice-versa. A obediência servil se fundamenta tanto no medo de punições quanto na esperança de recompensas, e tanto mais triste e tirânica será quanto mais fundada no medo, quanto mais próxima será da liberdade e da democracia quanto mais calcada na alegria da esperança³⁴. Podemos dizer que, na constituição da democracia, a esperança tem o mesmo papel que as alegrias passivas na constituição da liberdade.

Na obediência ativa do cidadão, o ciclo medo e esperança não é fundamental, já que a obediência às leis comuns é para o cidadão expressão do próprio *conatus*, desejo pelo que lhe parece útil aos seus interesses e de sua comunidade. Um cidadão livre não deixa de cometer um crime ou cumprir às leis necessariamente levado pelo medo de suas punições ou pela esperança de recompensas por sua boa conduta. Um cidadão cumpre as leis porque a obediência lhe convém, porque o interesse comum, expresso nas normas do direito civil, adequa-se a seu próprio *conatus*, seu esforço pela liberdade.

No entanto, Spinoza o admite, “não está no poder de cada homem usar sempre a razão e manter-se no cume da liberdade humana”³⁵. Mesmo o mais livre

³⁴ “L’État peut gouverner en utilisant comme principal stimulant (principal seulement car aucune des deux méthodes n’est jamais entièrement négligée), soit l’espoir de récompenses lié à la crainte de ne pas en être reconnu digne, soit la crainte de châtements liées à l’espoir de ne pas les mériter; et le premier système est bien préférable au second, car il suscite l’amour et non la haine; celui-ci fait un troupeau d’esclaves uniquement soucieux d’éviter la mort, celui-là un peuple libre qui cherche à profiter la vie.” Matheron, Alexandre. *Individu et communauté...* pp.129-130

³⁵ Tratado Político, cap. I, § 8

dos homens está sujeito à servidão. Um mau encontro qualquer ou um afeto triste pode levar o mais obediente dos cidadãos a desejar cometer um crime. Assim, ao lado da educação de seus cidadãos para a liberdade, o Estado democrático não pode prescindir de instrumentos que assegurem sua obediência pelo medo e pela esperança³⁶. E neste caso, mais pela esperança que pelo medo. Já vimos que ameaças e promessas constituem a própria estrutura afetiva de efetivação do direito civil, e ainda que dispensáveis para os homens livres, não podem ser descartadas como instrumentos de obediência mesmo na democracia.

O estado livre é aquele que assegura as condições materiais para que cada um de seus indivíduos constituintes expressem seu direito natural de busca pela alegria e pela liberdade. E neste cenário, são indispensáveis, tanto a educação de cidadãos livres e aptos à resistência, quanto instituições que assegurem a obediência e previnam os riscos da tirania e sedição.

5.2.2

Resistência e obediência política.

Resistir, para Spinoza, não é somente reagir negativamente, recusar, responder. Da mesma forma, obedecer para nosso filósofo não é simplesmente submeter-se, acatar ordens, seguir uma vontade alheia. A resistência e a obediência política, em Spinoza, encontram suas definições mais positivas. Não mais limitadas à passividade das causas externas, resistência e obediência em Spinoza são o campo da atividade, expressões do *conatus* da multidão, potências produtivas do campo político.

Inscrita na própria essência de cada coisa singular que se esforça por perseverar na existência, a resistência é atividade, esforço sempre positivo atual e produtivo pela liberdade. E assim, no campo político, a resistência é o esforço pela democracia. Potência de afirmação e conservação da relação de imanência entre *imperium* e potência da multidão, o direito de resistência em Spinoza é

³⁶ “Sendo os homens, como dissemos, mais conduzidos pelas paixões que pela Razão, daí se conclui que se verdadeiramente querem acordar entre si e ter, de certa maneira, uma alma comum, não é em virtude de uma percepção da Razão, mas antes duma paixão comum, tal como a esperança, o medo ou o desejo de tirar vingança de um prejuízo sofrido.” Tratado Político, cap. VI, § 1º.

constitutivo do campo político e expressão do próprio *conatus* coletivo da multidão.

Já a obediência política que sustenta a democracia spinozana não é a subserviência cega às ordens do poder político. A obediência a interesses alheios, a passividade da ação condicionada por causas externas é o campo da servidão e em Spinoza constitui escravos e autômatos, mas nunca cidadãos. É pela atividade que se define a obediência constitutiva do campo político. Assim como a própria constituição da multidão, como sujeito político, é expressão do *conatus* individual de cada um de seus constituintes na busca pela experiência de afetos comuns; a obediência às leis comuns da comunidade é, em Spinoza, a obediência aos interesses do próprio *conatus* de cada cidadão.

Definidos nestes termos os conceitos de resistência e obediência política, já fica claro como, na democracia spinozana, resistência e obediência, como potências constitutivas do campo político, não se opõem necessariamente. Quando a obediência não é simplesmente a passiva submissão, é a resistência que faz o cidadão. Quando a resistência não é apenas a reação insurrecional e negativa, mas uma potência produtiva e atual do campo político, ela ganha condições materiais de expressão nas instituições do próprio Estado e pela indignação e benevolência é o próprio parâmetro da obediência do poder político aos interesses da multidão.

Assim, postos os conceitos fundamentais da constituição do campo político em Spinoza, podemos finalmente analisar em que medida e em quais circunstâncias resistir é obedecer. Ao definirmos a obediência política do cidadão em Spinoza já destacamos o papel fundamental da resistência na constituição da obediência política como expressão do *conatus*, afirmação da liberdade, e não como mera experiência da servidão e da passividade.

Mas não é só como potência intrínseca da obediência na democracia que a resistência se expressa como potência produtiva do campo político. Frente às ameaças da tirania, frente ao exercício para fins particulares do poder político, a resistência como recusa ao cumprimento de ordens e normas tirânicas do *imperium* paradoxalmente afirma a obediência.

Para ilustrar com clareza em que circunstâncias resistir é obedecer, voltamos à referência spinozana ao mito grego de Ulisses:

“Podemos demonstrar isso claramente pelo exemplo de Ulisses. Os companheiros de Ulisses executavam suas ordens quando amarrado ao mastro do navio e seduzido pelo canto das sereias, ele lhes ordenava, ameaçando-os, que o libertassem. E são marca de bom espírito, dada por ele, os agradecimentos que dirigiu mais tarde aos seus companheiros por terem obedecido à sua vontade inicial.”³⁷

Quando, seduzido pelo canto das sereias, o herói ordena a seus companheiros que lhe libertem de suas amarras, seus homens não soltam seus remos e, desobedecendo às ordens de Ulisses, conduzem o navio a salvo até seu destino. Assim, desobedecendo às ordens de seu comandante, os companheiros de Ulisses na verdade obedecem à sua vontade inicial de atravessar o mar sem desviar-se pelo canto das sereias.

No mesmo sentido que os companheiros de Ulisses procede a multidão ao desobedecer uma ordem tirânica do *imperium*. Uma vez que nenhum governante está livre de seduzir-se pela ambição de dominação, a resistência a disposições tirânicas é, na verdade, a obediência ao interesse comum, a obediência à causa imanente do próprio poder político, ao *conatus* da multidão. Assim, continua Spinoza na mesma passagem do *Tratado Político*:

“Isto, na verdade, não é contrário nem à Razão, nem à obediência absoluta devida ao rei, pois os princípios fundamentais do Estado devem ser encarados como decretos eternos do rei, de tal maneira que os seus servidores, na realidade, lhe obedecem quando recusam executar as ordens dadas por ele, porque são contrárias aos princípios fundamentais do Estado.”³⁸

Na concepção spinozana, intrinsecamente democrática, do campo político, o *imperium* é expressão imanente da potência da multidão. Assim, o exercício do poder político deve nortear-se sempre pelos ditames do *conatus* coletivo, pelo interesse público. A tirania é o exercício do poder político para fins particulares, a separação da multidão daquilo que ela pode, a privação do sujeito coletivo de sua potência de auto-organização.

Neste sentido, a resistência contra ambições tirânicas do exercício do poder político, é o próprio esforço de constituição da democracia. Como expressão do *conatus* da multidão, o direito de resistência é potência de afirmação dos princípios fundamentais do Estado, da relação de imanência entre poder constituinte e poder constituído. E, portanto, a resistência à tirania é a obediência

³⁷ Tratado Político, cap. VII, § 1º

³⁸ Tratado Político, cap. VII, § 1º

à potência da multidão, obediência, portanto, à própria causa imanente do poder político. Como expressão do poder constituinte, expressão da potência ativa e constitutiva da democracia, em Spinoza, resistir é obedecer.

* * *

A obediência política em Spinoza não é o campo da servidão e passividade. Na democracia spinozana, constituída como expressão da multiplicidade da multidão, é a resistência que faz o cidadão. E assim, a relação entre resistência e obediência em Spinoza não é uma relação de oposição. Como potências constitutivas da democracia, tanto a resistência constitui a obediência como experiência da liberdade, como a obediência ao *conatus* da multidão pode expressar-se como resistência ao poder constituído.