

2

Soberania.

2.1

Superstição e servidão

“Não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões.”

TTP, Introdução

Tendo demonstrado, ao longo da Parte I da *Ética*, a natureza de Deus, seus atributos e sua ordem de produção, regida pela livre necessidade, nosso filósofo dedica o breve texto que serve de Apêndice à EI a “submeter ao escrutínio da razão” os preconceitos que podem impedir a compreensão adequada dos conceitos até então abordados. Certo de que todos esses preconceitos decorrem de um só: o “preconceito” finalista, segundo o qual os homens creem que tudo o que existe responde a uma finalidade, chegando a materializar-se na crença de um Deus antropomórfico que tudo dirige em função de fins. Diz Espinosa:

Ora, todos os preconceitos que aqui me proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto.¹⁰²

Frente aos preconceitos que impedem a compreensão de Deus e da Natureza como substância absolutamente infinita, regida pela lei da causalidade necessária, Espinosa começa por apontar na crença da causalidade finalista a fundação de todas as outras distorções e ilusões capazes de sustentar a superstição e juízos de valores universais como o bem e o mal, o mérito e o pecado, a beleza e a feiúra.

¹⁰² Apêndice EI, pg. 65

Imersos na imaginação, entre ideias confusas, inadequadas e mutiladas, os homens desejam - por essência desejamos¹⁰³ - e conscientes de nossos desejos não sabemos, no entanto, porque desejamos. Conscientes de nossas vontades e apetites, desconhecemos as causas que nos levam a desejar, e julgamos as coisas pelos fins e não pelas causas.

Ignorantes das causas de nossas vontades e de nossos afetos, julgamos que tudo o que existe responde a uma finalidade, e que a própria Natureza existe para nossa própria utilidade ou nosso martírio. Imbuídos de uma visão antropocêntrica do mundo, os homens julgam tudo que existe segundo seu próprio juízo, e assim compreendem tudo que existe segundo sua própria e limitada experiência. Desconhecendo a ordem natural necessária de encadeamento das causas, no conhecimento inadequado do múltiplo simultâneo que determina a produção incessante da Natureza, os homens julgam conhecer as coisas pela sua finalidade e segundo seu próprio proveito.

Espinosa adverte que, no texto do Apêndice da EI, ainda não é o momento de fazer decorrer da própria mente humana tal preconceito, o que lhe exigirá a análise da mecânica afetiva do desejo e do amor, desenvolvida só na Parte III da *Ética*. No entanto, alicerça sua descrição da ilusão finalista em dois princípios que serão retomados nas duas Partes seguintes da *Ética*, a saber: que nascemos ignorantes das causas das coisas e de nossos próprios desejos, tese retomada nas proposições 24 a 31 da Parte II da *Ética*; e que desejamos aquilo que nos é útil, o que se demonstrará na segunda metade do escólio da proposição 13, e na proposição 28, ambas da Parte III da *Ética*¹⁰⁴.

Na incompreensão da causalidade necessária da Natureza, os homens voltam-se para si mesmos em busca de uma explicação para a existência das coisas e para a ocorrência dos eventos naturais. Pelas experiências de suas

¹⁰³ Sobre a essência do homem e de tudo o que existe como esforço por perseverar na existência e em nossa consciência de desejo pelo que nos parece útil, remetemos o leitor à discussão acerca do conatus que desenvolvemos no cap. 1

¹⁰⁴ “En nous expliquant, dans l’Appendice du livre I, l’origine de notre croyance aux cause finales, Spinoza ne fait, en somme, que développer ce qui est impliqué dans sa théorie de l’amour. Avant d’entreprendre cette explication, il déclare que le moment n’est pas encore venu de la déduire de la nature de l’esprit humain; mais il la fait découler de deux principes, qu’il admet provisoirement à titre de postulat, et qui renvoient sans ambiguïté aux deux livres suivants de l’*Ethique* : que nous naissons ignorants des causes se déduit des propositions 24-31 du livre II ; que nous désirions ce qui nous est utile se déduit de la seconde moitié du scolie de la propositions 13 du livre III (ou, ce qui revient au même, de la propositions 28), qui traite du désir particulier, c’est-à-dire, précisément, du desir modifié par l’amour ou par la haine. » MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza...* pg. 102-103.

afecções corporais, nos encontros com outras coisas na Natureza, imaginam que, como eles próprios, tudo o que existe responde a uma determinada finalidade, e que esta se identifica à sua própria utilidade. Encontrando em cada coisa da Natureza uma relação com seus próprios desejos e apetites, os homens julgam que tudo o que existe, existe como meio, instrumento, para a sua própria utilidade¹⁰⁵.

Se, entretanto, não puderem saber dessas causas por ouvirem de outrem, só lhes resta o recurso de se voltarem para si mesmos e refletirem sobre os fins que habitualmente os determinam a fazerem as coisas similares e, assim, necessariamente, acabam por julgar a inclinação alheia pela sua própria. Como, além disso, encontram, tanto em si mesmos, quanto fora de si, não poucos meios que muito contribuem para a consecução do que lhes é útil, como, por exemplo, os olhos para ver, os dentes para mastigar, os vegetais e os animais para alimentar-se, o sol para iluminar, o mar para fornecer-lhes peixes, etc., eles são, assim, levados a considerar todas as coisas naturais como se fossem meios para a sua própria utilidade.¹⁰⁶

Conscientes apenas dos próprios desejos, os homens julgam a Natureza segundo seus próprios interesses. Tomando a si mesmos como referência para a compreensão de tudo o que existe, acabam por acreditar que todas as coisas existem para seu deleite ou seu castigo, para sua utilidade ou sacrifício. Satisfeitos com sua pseudo-explicação finalista, para compreensão de todos os acontecimentos, os homens trocam a questão “por que?” por “para que?” e contentam-se com a ideia de que as coisas explicam-se por um fim determinado e não por causas necessárias¹⁰⁷.

Ainda tomando a si mesmos como modelo de funcionamento do mundo, ignorantes das causas das coisas, tendo já encontrado as coisas na Natureza tal como existem, cientes de que não são a causa do nascimento do sol ou da existência dos animais, dos vegetais ou do próprio corpo, e de tudo que existe na Natureza, julgam existir alguém que tenha criado tais coisas. Espelhando seus próprios desejos e afetos na imaginação de um Deus ou Deuses antropomórficos, os homens imaginam, então, um Ser transcendente que cria tudo

¹⁰⁵ « Et la Nature entière nous apparait alors comme un immense système de moyens mis au service de nos propres fins » MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza...* pg. 106

¹⁰⁶ Apêndice, EI, pg. 65

¹⁰⁷ « Car c'est désormais à cette pseudo-explication finaliste, qui est la seule dont nous disposions, et à l'aquella presque rien dans notre esprit ne s'oppose, que nous allons désormais recourir, même là où il n'y a plus d'agent conscient. A propos de n'importe quel événement, la question « pour quoi ? » se transformera insidieusement en la question « en vue de quoi ? » Et lorsque nous croirons y avoir répondu, nous serons satisfaits, car rien ne nous incitera à chercher au-delà. » MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza...* pg. 105-106

o que existe para a utilidade humana, e os próprios homens para que lhe prestem cultos e honras.

Do preconceito finalista, por julgarem que tudo na Natureza existe em função de uma finalidade, os homens, na ignorância das causas das coisas, tomam a finalidade de tudo o que existe como seus próprios interesses. Segundo seus próprios juízos e afetos imaginam que um Deus ou Deuses antropomórficos dispuseram tudo o que existe tendo em vista uma finalidade precípua, qual seja, atender as necessidades humanas. Assim descreve Espinosa :

E por saberem que simplesmente encontraram esses meios e que não foram eles que assim os dispuseram, encontraram razão para crer que deve existir alguém que dispôs esses meios para que eles os utilizassem. Tendo, pois, passado a considerar as coisas como meios, não podiam mais acreditar que elas tivessem sido feitas pelo seu próprio valor. Em vez disso, com base nos meios de que costumam dispor para seu próprio uso, foram levados a concluir que havia um ou mais governantes da natureza, dotados de liberdade humana, que tudo haviam providenciado para eles e para o seu uso tinham feito todas as coisas.¹⁰⁸

A crença em um ou vários *rectores Naturae* se constrói da imaginação finalista do mundo. Tomando a produção infinita da Natureza pelos próprios juízos, pelos próprios interesses, os homens imaginam o próprio Deus ou Deuses como antropomórficos. Sem saber das leis necessárias da Natureza, a divindade ou divindades são imaginadas como dotadas de afetos humanos, produzindo toda a Natureza em função dos interesses humanos, das alegrias e provações dos homens.

Decorrem ainda do preconceito finalista os juízos humanos inadequados de perfeição e imperfeição, beleza e feiúra, bem e mal, etc. Valorando as coisas não por si mesmas, mas pela utilidade aos seus próprios interesses ou adequação a modelos universais, os homens dizem perfeitas ou belas ou boas aquelas coisas que melhor respondem ao seu imaginado fim, e por outro lado imperfeitas ou feias ou más aquelas que mais se afastam do imaginado fim ou modelo a que deveriam adequar-se.

E o equívoco principal não está, absolutamente, em julgar boas ou más as coisas segundo a sua utilidade ou a forma como afetam nosso corpo, mas em julgar que perfeição e imperfeição, o bem ou o mal, relacionam-se a

¹⁰⁸ Apêndice, EI, pg.65,67

características intrínsecas das coisas e a modelos universais, e não à sua relação momentânea com nosso corpo¹⁰⁹.

De fato, consideramos as coisas boas ou más de acordo com a relação que estabelecem com nosso corpo e nosso desejo: quer nos afetem de alegria ou tristeza, quer nos sejam úteis ou nos impeçam de desfrutar de algum bem¹¹⁰. Nos entanto, tais relações são sempre singulares e os juízos de valor de bem e mal tem como critério nosso próprio desejo¹¹¹. A subversão imaginativa, fruto do preconceito finalista, está em tomar o singular por universal e atribuir como intrínsecas às coisas as características de bom ou mau, que são, na verdade, determinadas pelo nosso desejo. Tomadas em si mesmas as coisas não são boas ou más, tal juízo de valor será determinado pela relação singular que estabelecemos com elas e pelo nosso próprio desejo. Neste sentido Espinosa é explícito ao afirmar:

Torna-se, assim, evidente, por tudo isso, que não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa. EIII, prop. 9, escólio.

No entanto, ainda não é aqui o momento de nos aprofundarmos nesta discussão. Espinosa retoma o tema dos juízos de perfeição e imperfeição formados pelos homens, na imaginação da causalidade finalista, no Prefácio da Parte IV da *Ética*. Ao introduzir o tema da servidão, como impotência para regular e refrear os afetos, nosso filósofo retoma a análise iniciada no Apêndice da Parte I da *Ética*, e apresenta com mais profundidade a gênese dos juízos de valor alicerçados na visão finalista das coisas. Deixaremos então o desenvolvimento

¹⁰⁹ « Telles est l'origine des notions de Bien et de Mal. Nous appelons Bien, au départ, ce qui contribue à la santé (...), c'est-à-dire, en un sens très général, tout ce que affecte notre corps d'une variation favorable; et le contraire, nous l'appelons mal. L'auto-mystification, ici, ne consiste évidemment pas dans le seul emploi d'un mot nouveau. Peu importe le vocable, que Spinoza lui-même utilisera sans inconvénient par la suite. L'erreur consiste à croire que, par ce terme, nous désignons une qualité intrinsèque de la chose, qui lui appartiendrait essentiellement et devrait être reconnue comme telle par tous les hommes, et non pas son rapport momentané à notre organisme individuel. » MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza...* p. 110

¹¹⁰ Espinosa define o bem e o mal nas duas primeiras definições da Parte IV da *Ética*:

“1. Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil.

2. Por mal compreenderei, por sua vez, aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem.”

¹¹¹ “ Não desejamos nem fazemos coisas porque as julgamos boas, belas, justas ou verdadeiras, mas porque as desejamos e as fazemos assim as julgamos. O juízo não determina o desejo, é determinado por ele.” CHAUI, Marilena. “Laços de desejo” in NOVAES, Adauto. *O desejo*, Companhia das letras, São Paulo, 1990, p. 61

com maior propriedade de tal discussão para ocasião mais propícia, no nosso último capítulo, quando analisaremos a servidão, não mais a um poder soberano, mas aos próprios afetos.

Por ora, voltemos à construção do tema da superstição e da soberania.

Dizíamos que pela crença de que tudo na Natureza foi disposto em vista de uma finalidade, ignorantes das causas das coisas, os homens são levados a crer que alguém criou tudo o que existe, por nenhuma outra razão do que buscando suprir as necessidades humanas ou infligir-lhes sofrimentos, para usufruto ou sacrifício dos homens. E de tal ordem é esse delírio coletivo que, nem mesmo quando defrontados com acontecimentos nocivos aos próprios interesses ou catástrofes naturais, os homens desistem de sua ilusão antropocêntrica.

Mas ao lado do preconceito finalista e da crença num Deus ou Deuses antropomórficos de vontades tirânicas funciona uma mecânica afetiva capaz de sustentar a superstição e inscrever a servidão no próprio esforço humano em perseverar na existência. São os afetos de medo e esperança que acompanham a imaginação da contingência e sustentam a superstição como desejo de servidão a um poder ou poderes soberanos transcendentais. Nas *definições dos afetos*, que encerra a Parte III da *Ética*, Espinosa assim define o medo e a esperança:

A esperança é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida.

O medo é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida.¹¹²

O medo e a esperança são paixões que acompanham a imaginação da contingência. Tendo por causa a ideia de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos alguma dúvida, o medo e a esperança sempre caminham juntos, onde há medo necessariamente há também esperança e vice e versa. Dado o caráter necessariamente duvidoso do evento que nos inspira medo e esperança, se tememos um mal futuro ao mesmo tempo esperamos que ele não ocorra, do mesmo modo, se esperamos um bem futuro receamos, ao mesmo tempo, não recebê-lo. Medo e esperança são paixões correlatas, que formam uma dupla sempre dinâmica, uma flutuação de alma sempre em variação¹¹³.

¹¹² E, III, definições do afetos, 12 e 13

¹¹³ “A experiência da contingência e da dúvida torna o medo e a esperança inconstantes e intercambiáveis não apenas em momentos sucessivos, mas também na simultaneidade: numa

No entanto, isso não implica em que medo e esperança signifiquem a mesma coisa ou tragam os mesmos efeitos. Ser movido pelo medo não é o mesmo que ser movido pela esperança, e esses dois afetos costumam alternarem-se em intensidade: embora sempre caminhem juntos, medo e esperança funcionam numa mecânica de proporcionalidade inversa, ou seja, onde há mais medo há menos esperança, e vice e versa, sendo o medo uma paixão triste e a esperança uma paixão alegre. Enquanto tememos um mal futuro e esperamos que ele não ocorra, nosso medo pode superar nossa esperança, e chegarmos ao limiar do desespero, paixão que encarna a própria falta de esperança. No entanto se, ainda em vista do mesmo mal futuro, imaginamos que ele pode não ocorrer, se nossa esperança cresce ao ponto de afastar quase completamente o medo, chegamos perto da segurança, afeto que é a concretização da esperança e a ausência de medo¹¹⁴.

Mas, no universo de variações possíveis da oscilação entre esperança e medo, estar no extremo da esperança, próximo da segurança, ou na proximidade do desespero pelo medo, não significam a mesma coisa¹¹⁵. Ser levado mais pela esperança que pelo medo significa ser levado mais pela alegria que pela tristeza, estar mais próximo da liberdade que da servidão. Já o medo, paixão triste, não produz outra coisa senão escravos.

metamorfose interminável, cada uma dessas paixões habita e perpassa a outra. Ou, como escreve Espinosa, quem está suspenso na esperança e duvida do desenlace, teme *enquanto* espera, e quem está suspenso no medo e duvida do que possa acontecer, espera *enquanto* teme.” CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras, 2011, pg. 175

¹¹⁴ « Lorsque notre effort a entièrement réussi, l'espoir, débarrassé de la crainte, devient sécurité ; lorsqu'il a complètement échoué, la crainte, privée d'espoir, devient désespoir. Il nous faut donc, pour un même dosage d'espoir et de crainte, envisager la direction vers laquelle il tend à chaque instant; et nous obtiendrons alors deux cas possibles : ou bien la crainte est en train de décroître au profit de l'espoir, et celui-ci s'achemine vers la sécurité ; ou bien elle est en train de s'accroître du détriment de l'espoir et s'achemine vers le désespoir. » MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza...* pg. 128

¹¹⁵ « Se soumettre par crainte n'est pas la même chose que se soumettre par espoir. Les plus malheureux, les plus frustrés, les plus asservis d'entre les hommes sont évidemment ceux qui n'obéissent que parce qu'ils redoutent la potence : sans rien attendre de la vie, ils ne cherchent qu'à fuir la mort, leur seule espérance étant d'éviter les danger que l'Etat a lui-même artificiellement créés pour les contenir ; à peine, d'ailleurs, peut-on parler ici d'obéissance, à long terme tout au moins : une société qui recourrait exclusivement à ce genre de stimulants ne présenterait aucune garantie de stabilité interne, car l'esclavage, poussé à ce point, entretient un mécontentement qui n'attend que l'occasion de se déchaîner. (...) dans les 'libres Républiques' dont Spinoza décrit la structure, les motivations positives l'emporteraient nettement sur les motivations négatives ; les sujets, au lieu de se sentir menés, s'imagineraient assez souvent vivre à leur guise ; ce qui les maintiendrait dans le droit chemin, ce serait surtout l'amour de la liberté, l'espoir de s'enrichir, l'espoir d'accéder aux honneurs ; les châtements, réduits à leur vrai rôle de garde-fou, demeureraient la plupart du temps à l'arrière-plan. ». MATHERON, Alexandre, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris : Editions Aubier Montaigne, 1971, pg. 179/180.

Neste sentido configura-se uma questão política fundamental: o Estado no qual a obediência dos cidadãos está mais calcada na esperança do que no medo está mais próximo de uma República livre, e seu governo mais próximo da estabilidade. Já o medo fundamenta sempre uma obediência servil, inspira mais escravos que cidadãos, e causa mais sedição e revoltas do que paz¹¹⁶.

Voltaremos a este tema ao tratarmos mais especificamente da obediência política. Nosso objetivo no momento é encontrar a mais importante filha do medo: a superstição¹¹⁷. É o medo que inspira as crenças supersticiosas. O preconceito finalista e a crença num Deus ou Deuses antropomórficos, descritos no apêndice da Parte I da *Ética*, não são o bastante para, por si só, explicar a gênese da superstição. Acompanhando a experiência da contingência e a imaginação de um poder transcendente *rector naturae*, é o medo que constitui o terreno da superstição¹¹⁸. Da experiência de males inesperados, dos reversos da fortuna, da possibilidade da dor cujas causas não temos qualquer controle ou defesa, os homens temem o desconhecido, o incerto, o duvidoso e do seu medo nasce a superstição. Neste sentido, Espinosa é claro ao declarar que “o medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição.”¹¹⁹ E ainda: “os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto tem medo”.¹²⁰

O preconceito finalista e a crença num Deus ou Deuses transcendentes constituem-se em superstição quando, levados pelo medo, os homens buscam uma

¹¹⁶ « Cette nouvelle alternative est importante, car sur elle repose un choix politique décisif : 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 chez Spinoza...* pg. 129/130

¹¹⁷ “Filha do medo, por ele e nele parida, a superstição é tentativa desesperada e delirante para encontrar uma unidade imaginária, capaz de recobrir e reconciliar uma realidade apreendida como imediatamente fragmentada no espaço e no tempo.” CHAUI, Marilena. “Sobre o medo” in NOVAES, Adauto (org.) *Os sentidos da paixão*, 1ª Ed., São Paulo: Companhia das letras, 1990, pg. 63.

¹¹⁸ « Cette croyance en une divinité anthropomorphe, prise en elle-même n'est pas encore superstition. Pour qu'elle le devienne, une cause supplémentaire sera requise. Spinoza, il est vrai, fait allusion ici à la superstition. Mais la façon même dont il parle montre bien qu'il ne la confond pas avec le préjugé qu'il critique. Il déclare en effet, que 'ce préjugé est devenu superstition' ; mais, s'il est devenu, c'est qu'il ne l'était pas à l'origine. Quand cette transformation se produit'elle ? (...) Mais, précisément, nous n'en sommes pas encore là : nous croyons encore, pour l'instant, que la Nature est déjà à notre service. Pour nous apercevoir qu'elle ne l'est pas toujours, il nous faudra, entre temps, passer par l'expérience de l'échec : alors naîtra la crainte, et, de la crainte, la superstition » MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté...*pg. 108/109

¹¹⁹ TTP, pg. 6

¹²⁰ TTP, pg. 7

ordem imaginária capaz de estabilizar o medo, uma ordem qualquer, capaz de atribuir um sentido aos aparentes caprichos da fortuna. Imaginando presságios e sinais divinos, revelações e profecias acerca da vontade de Deus, os homens, imersos na superstição, imaginam um poder transcendente que a tudo controle, e formas e meios de ganhar seus favores, prestar-lhe cultos e manipular sua vontade a seu favor¹²¹. A superstição, o medo da contingência, inspira a submissão a um poder transcendente senhor de bens e males, capaz de agraciar os homens com bênçãos ou impor-lhes sacrifícios segundo a sua vontade soberana¹²².

Neste cenário podemos afirmar que a superstição é mais filha do medo que da esperança, expressão maior de tristeza que de alegria, é a senhora de uma obediência regida pelo temor e pela servidão. Do vínculo entre medo e superstição decorrem algumas conseqüências relevantes¹²³:

1 – Todos os homens estão em maior ou menor grau sujeitos ao medo e, da mesma forma, como é absolutamente inevitável nos ocorrerem ideias inadequadas, confusas e mutiladas, próprias da imaginação, também estamos todos, em maior ou menor grau, sujeitos à superstição.

2 – Sendo o medo uma paixão instável, também é instável a superstição, variável e inconstante, assim como são variáveis e inconstantes as circunstâncias e os conteúdos do que é temido.

3 - Se inconstantes são os eventos e coisas que nos inspiram medo, a superstição “só pode ser mantida e permanecer mais longamente se uma paixão mais forte a fizer subsistir, como o ódio, a cólera e a fraude”¹²⁴.

Decorre, necessariamente, do funcionamento da mente humana como ideia do corpo, que imaginamos: nos ocorrem a todo tempo ideias inadequadas,

¹²¹ « La superstition, c'est le préjugé plus la crainte qui se manifeste dès que nous faisons l'expérience d'une nature chaotique, hostile et contraire à nos fins. Nous cherchons alors désespérément un remède et nous portons un culte aux *rectores naturae*, afin de les convaincre de changer leurs intentions à notre égard. » BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus – Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris: J.Vrin, 1996, pg. 179

¹²² “(...) a superstição ancora-se na crença em um poder para o qual não há, por definição, ancoradouro: a caprichosa fortuna. O desejo imoderado de bens e o medo infundável de males exprimem uma experiência que se realiza sob o signo da contingência, portanto, de tudo quanto se escapa ao poder dos homens. Na medida em que bens e males parecem não depender dos humanos e estes desconhecem as causas necessárias das coisas, dos acontecimentos e de seus próprios sentimentos e ações, não há como impedi-los de acreditar no poderio da fortuna e de entregar-se a ele. A religião é a prática humana para suportar a contingência; a teologia, a teoria imaginária da fortuna, ora chamada de vontade de Deus, ora de providência divina.” CHAUI, Marilena. “A instituição do campo político” em *Política em Espinosa*, ed. Companhia das letras, São Paulo, 2003, p. 92

¹²³ Nossa análise aqui segue CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa...* pg.91

¹²⁴ CHAUI, Marilena, *Política em Espinosa...* pg.91

decorrentes das afecções do corpo e o conhecimento inadequado da Natureza. Nas ideias mutiladas e confusas da imaginação nos é dado conhecer apenas de forma parcial o múltiplo encadeamento de causas que determina, de forma necessária, tudo o que existe. Ignorantes das causas das coisas, ignoramos também o porvir e oscilamos entre as paixões de medo e de esperança pelos eventos futuros de cuja realização em alguma medida duvidamos.

O medo é paixão inevitável como a imaginação, e com ele é inevitável também que estejamos sujeitos à superstição. As ideias supersticiosas de uma ordem transcendente a tudo o que existe, a crença inadequada em alguma forma de escapar à fortuna, nos é tão natural quanto nossa ignorância quanto ao porvir. Frente à imaginação da contingência, a superstição é expressão delirante do nosso desejo por alguma explicação para os eventos naturais, desejo por alguma previsibilidade e controle do inesperado, expressão do nosso próprio desejo de perseverar na existência. Na imaginação e no medo a superstição se funda no próprio *conatus*¹²⁵.

Acerca da superstição, que assola inexoravelmente os homens, diz Espinosa, no prefácio do seu *Tratado Teológico-político*:

Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas, como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre a acreditar seja no que for ...¹²⁶

O medo que acompanha a experiência da contingência é o terreno da superstição, da busca imaginativa por qualquer forma de estabilidade, de previsibilidade dos eventos futuros. A crença em presságios, em desígnios divinos, em um Deus ou Deuses antropomórficos transcendentais é assim fruto da superstição¹²⁷, superstição que sustenta um ciclo de medo e servidão, que mantém

¹²⁵ “Si la superstition marche si bien, si elle a, comme le dit Spinoza, de profondes racines dans les âmes, c’est justement parce que l’ordre représentatif qui la sous-tend ne procède pas, ne s’engendre pas de la représentation elle-même, mais du *conatus*, de sa vie même qui la nécessite et la produit. Le secret le plus profonde de la force (et du pouvoir) de la superstition, c’est la force même ou la puissance du *conatus* » BOVE, Laurent. *La Stratégie du conatus...*pg. 186

¹²⁶ TTP, Prefácio, p. 5

¹²⁷ “Portanto pertence à natureza do homem ser crédulo: é uma consequência direta de sua essência desejante. E os homens não são supersticiosos porque possuem uma ideia confusa de Deus, eles

os homens presos a ideias inadequadas quanto a divindade, ignorantes das causas necessárias de seus desejos e ações, escravos da crença em poderes soberanos, em Deuses de vontades tirânicas e misteriosas.

Ocorre que as circunstâncias que nos causam medo e esperança são instáveis e inconstantes. Espinosa, ainda no mesmo prefácio ao TTP, discorre sobre como são inconstantes as paixões humanas. Se estão numa maré de prosperidade os homens facilmente se tornam orgulhosos e presunçosos, no entanto se alguma adversidade lhes ocorre rapidamente se põe a buscar e acreditar nos mais absurdos, frívolos ou inúteis conselhos. Se algo lhes faz lembrar um bem ou um mal, logo julgam tratar-se de um presságio e defronte de algo incompreendido já põem-se a proclamar tratar-se de um prodígio dos deuses – “inventam mil e uma coisas e interpretam a natureza da maneira mais extravagante, como se toda ela delirasse ao mesmo tempo que eles.”¹²⁸

Para estabilizar a instável superstição, para organizar os supostos sinais de Deus, os imaginários presságios, para acalmar o medo instável de qualquer mal futuro, o medo da cólera dos Deuses, ou para suportar a impotência frente à imaginação da fortuna e da contingência, na busca por qualquer ordem que explique a natureza, ainda que seja a dos desejos transcendentais dos Deuses, os homens organizam-se em religiões. Sequência de ritos, cultos, símbolos, as

têm uma ideia confusa de Deus porque são supersticiosos. Assim, a religião não é a causa da superstição, ela é o efeito.” SCALA, André. *Espinosa*, São Paulo: Estação liberdade, 2003, p.75

¹²⁸ “Julgo que toda a gente sabe que é assim, não obstante eu estar convicto de que a maioria dos homens se ignoram a si próprios. Não há, com efeito, ninguém que tenha vivido entre os homens que não se tenha dado conta de que a maior parte deles, se estão em maré de prosperidade, por mais ignorantes que sejam, ostentam uma tal sabedoria que até se sentem ofendidos se alguém lhes quer dar um conselho. Todavia, se estão na adversidade, já não sabem para onde se virar, suplicam o conselho de quem quer que seja e não há nada que se lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou inútil, que eles não sigam. Depois, sempre por motivos insignificantes, voltam de novo a esperar melhores dias ou a temer desgraças ainda piores. Se acontece, quando estão com medo, qualquer coisa que lhes faz lembrar um bem ou um mal por que já passaram, julgam que é o prenúncio da felicidade ou da infelicidade e chamam-lhe, por isso, um presságio favorável ou funesto, apesar de já se terem enganado centenas de vezes. Se vêem, pasmados, algo insólito, crêem que se trata de um prodígio que lhes revela a cólera dos deuses ou do Númen sagrado, pelo que não aplacam com sacrifícios e promessas tais prodígios constitui um crime aos olhos destes homens submergidos na superstição e adversários da religião, que inventam mil e uma coisas e interpretam a natureza da maneira mais extravagante, como se toda ela delirasse ao mesmo tempo que eles. Tanto assim é, que quem nós vemos ser escravo de toda espécie de superstições são sobretudo os que desejam sem moderação os bens incertos. Todos eles, designadamente quando correm perigo e não conseguem por si próprios salvar-se, imploram o auxílio divino com promessas e lágrimas de mulher, dizem que a razão é cega porque não pode indicar-lhes um caminho seguro em direção às coisas vãs que eles desejam, ou que é inútil a sabedoria humana; em contrapartida, os devaneios da imaginação, os sonhos e as extravagâncias infantis, parecem-lhes respostas divinas. Até julgam que Deus sente aversão pelos sábios e que os seus decretos não estão inscritos na mente, mas sim nas entranhas dos animais, ou que são os loucos, os insensatos, as aves, quem por instinto ou sopro divino os revela.” TTP, Prefácio, p. 5 e 6.

religiões respondem ao anseio por um relacionamento com uma força superior, capaz de estabilizar o medo da contingência. Com uma função instrumental e também política, a religião estabiliza a superstição em crenças e práticas capazes de alimentar a imaginação e estabelecer os termos práticos da obediência servil a Deus ou aos Deuses¹²⁹.

Mas a religião por si só, com suas práticas não é suficiente para estabilizar as paixões próprias da superstição. É a teologia que dá à superstição e à religião um arcabouço teórico, ainda que imaginativo, capaz de explicar, justificar e assim perpetuar a obediência servil¹³⁰. A teologia é o discurso imaginativo capaz de inscrever no seio do campo político “razões” para a obediência, capaz de dominar, não só os corpos, mas as mentes e os afetos, capaz de tecer os fios de uma servidão consentida, espontânea¹³¹.

Vale salientar aqui que nosso filósofo nos escreve da Europa do século XVII, tempo em que por toda parte as perseguições religiosas eram prática corrente, fundamentalismos de toda ordem dominavam o cenário religioso e o Tribunal do Santo Ofício queimava livros e hereges. O século XVII nasce sobre as cinzas da fogueira no Campo de Fiori, em Roma, que, em 1600, queimara o filósofo Giordano Bruno. Na própria Amsterdam, onde vivia nosso filósofo, anos mais tarde, Uriel da Costa, por suas ideias e escritos é condenado à expulsão da comunidade judaica e tem seus livros queimados. Tentando retratar-se é condenado à flagelação e à humilhação pública. Desesperado Uriel se suicida em seguida, em 1647. Espinosa tinha 15 anos quando Uriel se suicida e desde os 8

¹²⁹ « D’où la fonction politique et, en ce premier sens, instrumentale, de la religion : stabiliser la superstition et, pour cela, entourer une superstition particulière d’un appareil propre à donner à celle-ci la plu grande puissance possible dans l’imagination du vulgaire. » BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus...* pg.189

¹³⁰ “Oficiantes dos cultos, senhores da moralidade dos crentes e dos governantes, intérpretes autorizados das revelações divinas, os sacerdotes buscam fixar as formas fugazes e os conteúdos incertos das imagens e paixões. Oradores nos púlpitos, disputadores nas cátedras, teóricos nas antecâmaras do poder, censores do pensamento e da palavra alheios, os teólogos realizam na teoria o que os sacerdotes realiza2m na prática, reduzindo a fé a credices e preconceitos.” CHAÚÍ, Marilena. *A Nervura do real...* pg.99

¹³¹ Vale transcrever os comentários de Marilena CHAÚÍ: “Conseguir a obediência sem o constrangimento da força bruta é obter a posse absoluta do outro. E a teologia sabe que a verdadeira tirania não é aquela que se exhibe pelo ferro e pelo fogo, mas aquela que consegue alcançar a universalidade e a homogeneidade do espaço social e político, os corações e as mentes. Essa autoridade não quer a obediência obrigada, pois esta não a legítima: aspira pela obediência desejada e consentida; busca a submissão que se suprimiu como obediência porque já deixou de ser sentida como obediência. Não é surpreendente que, no campo teológico-político e no campo teológico-metafísico, a liberdade só possa manifestar-se como insubordinação e revolta, como pecado e heresia.” CHAÚÍ, Marilena. “Política e profecia”, in *Política em Espinosa*, São Paulo: Companhia das letras, 2003, pg. 13/14.

anos, como toda a comunidade judaica de Amsterdam, acompanhava esta história de perseguição, excomunhão, flagelos e humilhações, perpetrados sempre em nome de Deus e da Lei divina¹³². Podemos, ainda, citar o caso de Adrian Koerbagh, amigo de Espinosa, que teve os livros condenados, foi preso, torturado e morto pelo Sínodo Calvinista gomarista de Amsterdã, nos lembrando da contribuição da Reforma à intolerância católica e judaica.

No clima de medo e intransigência, censuras e dominação teológica daqueles tempos na Europa, Giordano Bruno, Uriel da Costa e Adrian Koerbagh não foram casos isolados, mas expoentes de um *modus operandi* das religiões que, sobre a superstição de seus fiéis, impunham a obediência servil. O próprio Espinosa não passará ileso pelo poder teológico: em 1656, por suas ideias e escritos nosso filósofo é expulso da comunidade judaica de Amsterdam onde nascera e vivera, por um *herem* cheio de maldições¹³³. Ao tratar do poder teológico nosso filósofo está a tratar de uma questão central em seu tempo, um entrave à liberdade de pensar, e uma forma de servidão que, se naquele tempo era

¹³² CHAUI, Marilena. *Espinosa, uma filosofia da liberdade*, 1ª Ed. São Paulo: Ed. Moderna, 1995, pg. 19/20.

¹³³ Texto do herem pronunciado contra Espinosa em 27 de julho de 1656: “Com a ajuda do julgamento dos santos e dos anjos, excluímos, expulsamos, maldizemos e execramos Baruch de Espinosa, com o consentimento de toda a santa comunidade, na presença dos Santos Livros e dos 613 mandamentos que eles encerram. Formulamos este herem assim como Josué excomungou Jericó. Nós o maldizemos Elias maldisse seus filhos e com todas as execrações que se encontram na Lei. Que seja maldito de dia, que seja maldito de noite; que seja maldito durante o sono e durante a vigília. Que seja maldito ao entrar e ao sair. Queira o Eterno nunca mais perdoar-lhe. Queira o Eterno acender contra este homem toda a Sua cólera e lançar sobre ele todos os males mencionados no Livro da Lei; que seu nome seja apagado deste mundo e para sempre, e que se compraza Deus em separá-lo de todas as tribos de Israel, infligindo-lhe todas as maldições encerradas na Lei. E vós, que restais fiéis ao Eterno, vosso Deus, que Ele assim vos conserve em vida. Sabeis que não deveis ter (com Espinosa) qualquer contato, escrito ou verbal. Que não lhe seja prestado nenhum auxílio e que ninguém se aproxime dele mais do que quatro côvados. Que ninguém more debaixo do mesmo teto que ele e que ninguém leia seus escritos.” LUCAS, Jean-Maximilien. *A vida e o espírito de Baruch de Espinosa. Tratado dos três impostores*, São Paulo: Martins Fontes, 2007, pg. 58.

Alguns biógrafos assinalam, no entanto, que nosso filósofo poderia ter escapado das maldições e da expulsão da comunidade se assim o quisesse. Bastaria a Spinoza uma retratação pública, o pagamento de suas dívidas com a comunidade, a mudança de alguns hábitos e a contenção nas críticas a teologia judaica que poderia ter permanecido na comunidade em que crescera. No entanto, supomos que o filósofo já não cabia em sua vida de mercador. Os negócios da família já lhe eram enfadonhos, as pressões da comunidade já lhe tolhiam a liberdade de pensar e, como narra o seu *Tratado da emenda do intelecto*, Spinoza, por certo, já percebera que o sumo bem não estava em riquezas, prazeres e glórias. Neste sentido: LUCAS, Jean Maximilien. “A vida do senhor Baruch Espinosa, por um de seus discípulos”, em *A vida e o espírito de Baruch de Espinosa – tratado dos três impostores*, Martins Fontes, São Paulo, 2007, pp. 32-37, ISRAEL, Jonathan. *Les lumières radicales – La philosophie, Spinoza et la naissance de La modernité (1650 – 1750)*, Paris : Éditions Amsterdam, 2001, p. 210. E ainda, sobre o caráter auto-biográfico ou não do *Tratado da emenda do intelecto* ver: SCALA, André. *Espinosa*, ed. Estação Liberdade, coleção Figuras do saber, vol. 5, São Paulo, 2003, pp. 30-41

capaz de condenar ao isolamento e ao flagelo os próprios corpos dos supostos hereges, ainda hoje pode aprisionar e limitar corpos e mentes¹³⁴.

No entanto, se com a análise da teologia Espinosa encontra a fundamentação das perseguições religiosas com que se deparava em seu tempo, uma outra realidade da Europa do sec. XVII vai encontrar também sua estrutura no discurso teológico da obediência servil: é o arquétipo do poder teológico que fundamenta a experiência da soberania transcendente do poder político¹³⁵.

Mais uma vez o contexto histórico nos é útil para a compreensão do alcance e anomalia¹³⁶ das teses de Espinosa. O pensamento político da Europa do século XVII ainda encontra-se banhado de conceitos e influências acerca da compreensão do poder e do Estado estabelecidos nos dois séculos anteriores. O pensamento medieval com sua fundamentação teológica do poder e teorias sobre o direito divino dos monarcas ainda ressoava na Europa do XVII¹³⁷. A aproximação entre o poder de Deus e dos governantes, a influência das Igrejas e a secularização da política eram ainda temas recentes e em disputa.

Por um lado, pensadores como La Boétie e Maquiavel, no século XVI, já defendiam a origem secular do poder político e seu exercício legitimado por argumentos não teológicos. O Humanismo e os ideais e críticas da Reforma já

¹³⁴ Voltaremos ao tema da intolerância no Cap. 4, tratando do tema sob a ótica da mecânica afetiva descrita por Espinosa na E IV, a imitação dos afetos e o critério de semelhança das “coisas semelhantes a nós”.

¹³⁵ Trabalhamos aqui com o termo soberania para designar qualquer forma de instituição do poder político fundada no discurso da transcendência entre governantes e governados, da apropriação da potência da multidão por interesses particulares dos governantes, do enclausuramento do poder constituinte em símbolos, práticas e discursos de obediência servil a um poder constituído.

Neste sentido: “Quando o poder constituinte desencadeia o processo constituinte, toda determinação é liberada e permanece livre. A soberania, ao contrário, apresenta-se como fixação do poder constituinte, como termo deste, como esgotamento da liberdade de que ele é portador...” NEGRI, Antonio. *O poder constituinte...*p.37

E ainda: “Existe, portanto, no âmago do conceito de soberania uma tendência à superação da dinâmica social fundada na experiência da multiplicidade, visando à construção de uma unidade que supere os dissensos inerentes a qualquer espaço social plural. Portanto o conceito de soberania se orienta para a construção da unidade...” GUIMARAENS, Francisco de. *Cartografia da imanência...*p. 253

Sobre a construção do conceito de soberania em suas diversas vertentes, e seu papel no pensamento jurídico-político moderno, ver ainda Heller, Herman. *La soberanía – contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional*. Universidad Nacional Autónoma de México e Fondo de cultura económica, Cidade do México, 1995.

¹³⁶ O termo anomalia para adjetivar a obra de Espinosa é de Antonio Negri em: NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem – poder e potência em Spinoza*, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

¹³⁷ “Yet we must bear in mind that in political theory many of the medieval arguments and methods subsisted until the eighteenth century. In some form or other the discussion of theories of Divine Right lasted a thousand years; while, as we have seen, many of notions we regard as modern can be traced back to the medieval world, or even earlier.” FIGGIS, John Neville. *Political Thought from Gerson to Grotius 1414-1625*, New York: Harper & Brothers, 1960, p. 26/27.

ressoavam pela Europa, entre os séculos XVI e XVII, construindo uma concepção do campo político como distinto dos argumentos transcendentais do sagrado e do direito divino. Até mesmo o poder da própria Igreja católica, desde o movimento conciliarista, é objeto de disputas acirradas sobre a origem e limitação ao poder do Papa e o papel dos Concílios¹³⁸.

No entanto, se o pensamento político europeu chega ao XVII já questionando a relação entre teologia e política, a extensão do poder da Igreja e buscando afirmar a fundamentação secular do poder; por outro lado a superstição e o discurso teológico imaginativo acerca da soberania ainda estão vivos e presentes na *práxis* da religiosidade e da obediência política, nos radicalismos e perseguições religiosas e na legitimação do poder soberano¹³⁹. Ainda que na Holanda de Espinosa se experimente o ambiente de maior tolerância religiosa da Europa na época, e uma anomalia republicana que será derrubada em 1672 com a revolta que assassina os irmãos de Witt e restitui a monarquia da casa de Orange, é fundamental ter em mente que o século em que escreve nosso filósofo é o berço dos estados absolutistas na Europa¹⁴⁰. Como encarnações deste ideário absolutista podemos citar os Tudor na Inglaterra do XVI e os reis de Castela e Aragão, na Espanha do XVI. E, como seu exemplo mais inquestionável, podemos citar que é em 1643 que sobe ao trono da França aquele que será tido pela história como o maior exemplo do ideário absolutista: Luis XIV, o rei-sol.

Ao tratar do poder teológico-político Espinosa não se refere apenas a uma experiência histórica, que estaria restrita ao Estado teocrático Hebraico, ou a divergências acerca da interpretação das Escrituras, mas nosso filósofo está a

¹³⁸ Escapa aos limites desse trabalho uma análise detalhada do pensamento político e teológico deste período, sobre o tema remetemos o leitor às seguintes obras: Skinner, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*, São Paulo: Companhia das letras, 1996. FIGGIS, John Neville. *Political Thought from Gerson to Grotius 1414-1625*, New York: Harper & Brothers, 1960.

¹³⁹ “É verdade que a revolução humanista já atacou fortemente essa legitimação medieval do poder. Mas não a erradicou: de modo que ela se reproduz, não tanto como legitimação do poder quanto como superstição e conservação, irracionalidade e bloqueio. Como obscurantismo” NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem...*pg. 135.

¹⁴⁰ Sobre a Holanda do século XVII vale destacar que sua anomalia frente aos seus vizinhos europeus se destaca não só pela maior tolerância religiosa e liberdade de filosofar, como pela forma de organização política (republicana até 1672 e posteriormente uma monarquia constitucional com a ascensão da Casa de Orange), assim também pela economia que desenvolve um capitalismo mercantil ainda incipiente no resto da Europa. É em Amsterdã que se instala, neste período, a primeira bolsa de valores com pregão permanente, assim como é também nas Sete Províncias que funcionam o maior banco europeu e o maior centro mundial de lapidação de diamantes. Sobre o tema remetemos o leitor às seguintes obras: NEGRI, Antonio. *Anomalia Selvagem...*,e CHAUÍ, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade...*

tratar de uma realidade de seu tempo, de um debate que ainda está vivo no XVII, e cuja vizinhança do absolutismo torna-o uma ameaça constante à liberdade¹⁴¹.

O discurso da teologia, que no campo religioso fundamenta a crença num Deus antropomórfico e transcendente, na política sustenta os poderes soberanos de um governante que é ele próprio representante de Deus, *imago dei*, e senhor de vontades insondáveis. O inesperado da fortuna ganha na política os contornos das motivações do poder, inalcançáveis aos olhos do vulgo, das “razões de estado”, do juízo sempre acertado e inquestionável daquele que exerce o poder. Do temor a Deus ao temor ao governante, o arquétipo do poder teológico-político leva para a relação entre governante e governados a mesma obediência servil instaurada entre a divindade e seus fiéis¹⁴².

Aqui é preciso uma ressalva: para Espinosa não é a política que é a secularização da teologia, não há uma precedência do imaginário teológico sobre a instituição do campo político. Pelo contrário, é a teologia e a religião que são a sacralização da política, que atribuem à política a imagem da soberania transcendente¹⁴³.

Teologia e política tem um vínculo visceral e Espinosa identifica que toda teologia é política¹⁴⁴. No entanto, o inverso não é verdadeiro, a política em Espinosa não se restringe a esta manifestação servil da teologia¹⁴⁵. A política,

¹⁴¹ É pertinente destacar a reflexão sobre a atualidade do debate sobre a relação entre teologia e política. Quando a ideia de terrorismo se legitima por diferenças religiosas e uma satanização daqueles que são de outra religião, quando a explicação de atos de guerra se funda em diferenças religiosas, ou ainda quando se organiza no nosso Congresso Nacional toda uma bancada de políticos, unidos pelos ideais e interesses religiosos comuns, é fundamental termos em conta o quanto teologia e política podem ainda estar imbricados, e o quanto ainda nos é útil, portanto, voltarmos a reflexão espinosana acerca do poder da imaginação e da superstição religiosa no campo político. Sobre a atualidade do tema do poder teológico-político remetemos o debate a CHAUÍ, Marilena. “O retorno do Teológico-político” in Cardoso, Sergio (org.). *O retorno ao republicanismo*, Belo Horizonte: UFMG, 2004.

¹⁴² “Essa representação parece baixar do céu à terra. O mesmo desejo de submissão a um poder uno e soberano, porque transcendente à fragmentação dos conflitos que dilaceram a sociedade e a política, produz entre os homens uma relação que os conduzirá, ao fim e ao cabo, a submeterem-se ao poder misterioso dos governantes. Com o advento dos *arcana imperii* – segredos do poder ou “razão de Estado” – os homens, afinal, “combatem para a servidão como se esta fora a salvação”. Na realidade, porém, e Espinosa não se cansa de repeti-lo, essa representação subiu da terra ao céu.” CHAUÍ, Marilena. “Sobre o medo” in *Os sentidos da paixão...* pg.64

¹⁴³ “Na realidade, porém, e Espinosa não se cansa de repeti-lo, essa *representação subiu da terra ao céu – a política não é a religião ou teologia secularizada; ao contrário, a religião e a teologia são a política sacralizada.*” CHAUÍ, Marilena. *O retorno do Teológico-político...*,

¹⁴⁴ “Teológico e político são termos intercambiáveis” NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem...* pg. 135.

¹⁴⁵ É na relação entre teologia e política que é possível estabelecer um ponto de comparação, ou melhor de confronto, entre o pensamento de Espinosa e o pensamento de Carl Schmitt. Retomado por alguns pensadores contemporâneos, Carl Schmitt, teórico da política nazista, toma a teologia

imane a ao corpo político, pode assumir outras formas e outras instituições, sendo, inclusive, a democracia sua forma mais natural, como veremos a seguir¹⁴⁶. O poder político para Espinosa não transcende a potência da multidão, mas é sua expressão imanente. Permanece nas mãos da multidão a potência de instituir a liberdade ou aprisionar-se sob o poder de um tirano.

Já a teologia é uma forma imaginativa de fundamentar a obediência calcada na servidão e na soberania de um poder transcendente, seja um Deus ou um monarca. E, neste sentido, o arquétipo teológico é a mais perniciososa das formas de se pensar o político. Ao impossibilitar a expressão dos conflitos sociais imanentes ao corpo político, ao estabelecer a intolerância e o medo como principais ingredientes da obediência, o arquétipo teológico da soberania transcendente é imaginação, discurso delirante calcado em paixões tristes, num sistema de medo que, no entanto, produz realidade, produz servidão e tirania.

Assim, num “paradoxal desejo de servidão¹⁴⁷”, os homens são levados pelo discurso teológico a acreditarem que sua própria liberdade está em servir aos interesses de um soberano transcendente. A obediência servil, nas palavras de Espinosa, constitui-se no esforço dos homens por “combaterem pela servidão como se fosse pela salvação¹⁴⁸”. No entanto, no *Tratado teológico-político* Espinosa se limita a demonstrar a construção imaginativa da servidão pelo discurso transcendente da teologia, é na *Ética* que a mecânica afetiva do desejo evidenciará a servidão como paradoxal esforço pela liberdade e pela alegria. Chegaremos à análise mais pormenorizada do tema em nosso último capítulo, por

como modelo para pensar a política. No entanto, vale dizer que enquanto para Espinosa “toda teologia é política, para Schmitt toda política é teológica”. Excede os limites deste trabalho uma análise da obra de Carl Schmitt e mesmo de seu confronto com o pensamento de Espinosa, sobre o tema remetemos o leitor a: CHAUÍ, Marilena. *Retorno ao teológico-político...* e ainda GUIMARAENS, Francisco de. *Cartografia da imanência...*, de onde citamos: “Sua proposta, sem dúvida, envolve um certo retorno às origens teológicas do poder soberano, fundando-se no conceito personalista de decisão excepcional. No entendimento de Schmitt, a política é teológica, possuindo pleno sentido apenas se considerada de tal perspectiva.” Pg. 353.

¹⁴⁶ No capítulo seguinte nos dedicaremos à análise da constituição do campo político em Espinosa e estudaremos mais detidamente a organização do poder político como imanente à potência da multidão, possíveis desenhos institucionais de regimes políticos propostos por nosso filósofo, a democracia intrínseca à concepção espinosana de poder político, além de alguns outros temas correlatos.

¹⁴⁷ O termo é de BOVE, Laurent. *Stratégie du conatus...*

¹⁴⁸ “Se, efetivamente, o grande segredo do regime monárquico e aquilo que acima de tudo lhe interessa é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação e acreditem que não é vergonhoso, mas sumamente honroso, derramar o sangue e a vida pela vaidade de um só homem ...” TTP, prefácio, pg. 8

ora, no campo afetivo, ainda dentro do tema da soberania que se funda na superstição e na imaginação, que segue o arquétipo teológico-político, vamos analisar o sistema do medo que prende, na soberania, governantes e governados na tristeza e na servidão.

2.2

O sistema do medo¹⁴⁹.

“Além disso, no vulgo não há meio-termo, se não teme é terrível, pois a liberdade e a servidão não se misturam com facilidade.”
TP, cap 7, parágrafo 27

Transposto para o campo político o discurso da soberania transcendente funda um regime de medo recíproco entre governantes e governados. A plebe teme seu governante cujas vontades insondáveis administram bens e males, recompensas e castigos, segundo “razões de Estado” que lhes são completamente desconhecidas. Já o governante teme seu povo. Atribuindo somente a plebe vícios próprios a todos os homens, e ciente da potência da multidão como causa e limite de todo o poder político, o soberano teme seus súditos: urbe de vulgos instáveis e inconstantes.

Começemos pelo medo que subordina os súditos aos decretos transcendentais do poder soberano. O registro teológico de um Deus de vontades e razões insondáveis, a superstição que cria e conserva os *arcana - arcana Naturae* e *arcana Dei*, mistérios da Natureza e de Deus - no campo político envolve as decisões do soberano nos *arcana imperii*, os segredos do poder¹⁵⁰. Transcendente ao campo social, o soberano governa segundo uma lógica própria, segundo “razões de Estado” que não chegam ao conhecimento dos súditos. Ignorantes dos assuntos do Estado os súditos temem o que não conhecem.

Sujeita aos efeitos de decisões políticas, fundamentadas num saber exclusivo do governante, a plebe sente-se imersa na contingência. Uma vontade que impõe a obediência pelo medo e não pelas razões da necessidade, configura-

¹⁴⁹ O termo *sistema do medo* é de Marilena Chauí, *Política em Espinosa...* pg. 280.

¹⁵⁰ “A superstição cria e conserva os *arcana: arcana Naturae* e *arcana Dei*, mistérios da Natureza e de Deus, de onde nascem os *arcana imperii*, os segredos do poder. Agora, sim, a superstição imagina-se um saber. Ignorância vestida de conhecimentos, a superstição julga-se saber secreto reservado aos iniciados, espalhando medo e loucura.” CHAUÍ, Marilena. “Sobre o medo” ... p.62

se em servidão. A mesma mecânica afetiva da superstição, que envolve os homens na submissão a um Deus antropomórfico, expressa-se no campo político na obediência a um poder soberano de motivos insondáveis, que impõe castigos e recompensas, leis e impostos, e ancora seu poder no medo de seus súditos, reduzidos a escravos, numa relação de tirania e servidão.

Já vimos como o medo à fortuna, à contingência leva ao medo a um Deus antropomórfico e deste ao medo supersticioso dos teólogos: do medo da Natureza ao medo do humano. Os teólogos inspiram o medo ao herege, ao pecador, à heterodoxia, o medo ao humano torna-se instrumento de divisão social e fundamento da obediência. Enfim do medo ao teólogo ao medo ao governante, os mistérios do poder e da lei mantém a plebe subordinada pelo medo do desconhecido, medo da contingência, solidão¹⁵¹.

Espinosa diz que o medo não funda propriamente uma sociedade política, mas na desconfiança recíproca entre os cidadãos e no temor entre governantes e governados o medo instaura a solidão:

Da cidade cujos súditos, transidos de medo, não pegam em armas, deve antes dizer-se que está sem guerra do que dizer-se que tem paz. Porque a paz não é ausência de guerra, mas virtude que nasce da fortaleza de ânimo: a obediência, com efeito, é a vontade constante de executar aquilo que, pelo decreto comum da cidade, deve ser feito. Além disso, aquela cidade cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como ovelhas, para que aprendam só a servir, mais corretamente se pode dizer uma solidão que uma cidade. TP, cap. 5, parágrafo 4.

E, assim como a superstição e a crença num Deus transcendente materializa-se na obediência a ritos, cultos e práticas próprios da religião, a soberania se envolve também de símbolos e práticas que afirmem na imaginação delirante da plebe a sua transcendência. Fardas, medalhas, quadros e palavras de ordem formam um espetáculo de afirmação do poder transcendente e uma

¹⁵¹ “Num jogo de espelhos infundável, o medo à Natureza se espelha no medo à Fortuna que se reflete no medo à divindade, que repõe o medo à Natureza por meio do medo às autoridades humanas. O medo ao divino, invisível ou visualizado pelos ritos, sob os efeitos da divisão social e política, cria na imaginação religiosa dos crentes o medo ao teólogo e, neste, o medo da heterodoxia e dos rivais. O medo ao humano, sob os efeitos da divisão social e política, cria na imaginação política dos dominados o medo ao governante e, neste, o medo à plebe. Fundada no medo recíproco nasce a Cidade como “rebanho tangido e feito para servir”. Solidão.” CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa...*p. 161

simbologia da tirania. A arte e a historiografia a serviço do soberano erguem na própria história e identidade da multidão o cenário e a justificativa da servidão¹⁵².

O temor da plebe ao seu governante segue o arquétipo teológico do poder transcendente e da obediência servil. Já o temor do soberano ao seu próprio povo tem uma mecânica mais complexa. Por um lado o soberano teme a plebe pois a ela atribui paixões e vícios de insolência e inconstância que, nosso filósofo o demonstrará, são, na verdade, próprios de qualquer homem vulgar. Por outro lado, o soberano teme sua plebe por estar cômico de que seu poder encontra limites intransponíveis no direito natural da multidão. Analisaremos a seguir cada um desses aspectos.

O movimento imaginativo que faz o soberano temer a plebe por reconhecer nela, e atribuir-lhe, como exclusivos, afetos que são próprios de todos os homens, Espinosa não o descreve detalhadamente no *Tratado Teológico-político*. É no parágrafo 27 do capítulo 7 do *Tratado Político* que encontraremos a argumentação onde nosso filósofo demonstra como são de qualquer homem vulgar, e não só da plebe, os vícios temidos pelo soberano. Vale a pena aqui transcrever o citado texto:

Talvez isso que escrevemos dê vontade de rir aos que restringem só à plebe os vícios que são inerentes a todos os mortais, a saber, que no vulgo não há meio-termo, que é terrível se não teme, e que a plebe ou serve humildemente ou domina sobranceiramente, que é alheia à verdade e ao juízo, etc.; a verdade é que a natureza é só uma e é comum a todos. Mas nós somos enganados pela potência e pela cultura, e daí o dizermos muitas vezes, quando dois indivíduos fazem a mesma coisa, que a um deles é lícito, e ao outro não, faze-la impunemente, não por ser diferente a coisa, mas quem a faz. A soberba é própria de quem domina. Se os homens se enchem de soberba com uma designação por um ano, o que será com os nobres, que ostentam honrarias perpétuas! A arrogância destes, porém, reveste-se de fausto, de luxo, de prodigalidade, de uma certa conjugação de vícios, de doura tolice e de elegância na depravação, de tal maneira que vícios repugnantes e torpes, se olhados um por um, pois nessa altura sobressaem maximamente, aparecem aos inexperientes e ignorantes como coisas honestas e dignas. Além disso, no vulgo não há meio-termo, se não teme, é terrível, pois a liberdade e a servidão não se misturam com facilidade. Finalmente, não é para admirar que não exista na plebe nenhuma verdade ou juízo, quando os principais assuntos de estado são tratados nas suas costas e ela não faz conjecturas senão a partir das poucas coisas que não podem ser escondidas. Suspender o juízo é, com efeito, uma virtude rara. Querer, portanto, tratar de tudo nas costas dos cidadãos e que eles não façam sobre isso juízos errados nem interpretem tudo mal é o cúmulo da

¹⁵² Retomaremos o tema da afirmação da obediência servil na imaginação da multidão no último capítulo.

estupidez. Com efeito, se a plebe pudesse moderar-se e suspender o juízo sobre coisas que conhece mal, ou julgar corretamente a partir do pouco que conhece, seria sem dúvida mais digno ela governar em vez de ser governada. Mas, como dissemos, a natureza é a mesma para todos. Todos se enchem de soberba com a dominação, se não temem, são terríveis, e em toda a parte a verdade é, maioria das vezes, deformada pelos que lhe são hostis ou são culpados, principalmente onde domina um só, ou poucos, que não olham nos processos judiciais ao direito e à verdade, mas à extensão das riquezas.¹⁵³

Entre o *Tratado Teológico-político* e o *Tratado Político* Espinosa termina de escrever sua maior obra, a *Ética*, e é de lá que tira o mote que norteia sua análise dos afetos atribuídos à plebe: “a natureza é uma e a mesma em todos os homens”. Nosso filósofo combate os preconceitos reservados à plebe afirmando que o que governantes e teóricos da servidão enxergam como vícios exclusivos da plebe, e que a fazem temida, são, na verdade, afetos de todo e qualquer homem vulgo. A diferença entre os termos plebe e vulgo possibilita a generalização daquilo que alguns atribuem só à plebe, e a afirmação de que qualquer homem vulgar, nas condições de medo e servidão reservadas à plebe, teria os mesmos afetos e comportamentos temíveis aos olhos do soberano.

A relação própria do sistema do medo, Espinosa a desloca da oposição política entre soberano x plebe, para a oposição entre vulgo x douto¹⁵⁴. Os vícios e paixões capazes de tornar qualquer homem temível aos olhos dos demais não decorrem da condição política de governantes ou governados, mas da incapacidade do vulgo de refrear suas paixões. E, neste sentido, os dominadores são tão, e até mais, temíveis que qualquer outro homem¹⁵⁵. A dominação enche de soberba aquele que a exerce e torna-o sujeito dos afetos e vícios mais nocivos ao convívio com os outros homens, “pois os soberbos estão submetidos a todos os

¹⁵³ TP, cap. 7, parágrafo 27, pg. 80/81.

¹⁵⁴ “Para compreendermos o terceiro movimento do texto, precisamos lembrar que, como já observamos, o uso espinosano dos termos *plebs* e *vulgus* aproxima e distancia Espinosa de seus contemporâneos. Aproxima porque, como seus contemporâneos, Espinosa emprega *plebs* com sentido eminentemente político – é aquela parte povo que, numa monarquia ou numa aristocracia, não é detentora do *imperium* -, enquanto *vulgus* tende a opor-se a *doctus* na relação com a arte e o saber – o vulgar é aquele que segue espontaneamente seu *ingenium* e seus impulsos naturais, enquanto o douto guia-se pela razão e pelo *studium*, ou, se se quiser, a diferença se estabelece entre o bruto e o cultivado.” CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa...* pg.280.

¹⁵⁵ “Ora, a natureza é comum e a mesma em todos. Se as paixões são nossa ‘maneira humana de viver’, não há como distinguir plebe e grandes. Nesse momento, porém, Espinosa introduz um ‘contudo’, iniciando a virada da análise ao passar à relação sócio-política fundada no logro: “nós nos deixamos enganar”. Donde a conclusão: insolentes são os grandes. Se, ao iniciar o texto, vemos a plebe com o olhar dos poderosos, agora nós os vemos com os olhos dela.” CHAUI, Marilena. “Sobre o medo”...pg.67

afetos, embora não haja nenhum outro a que estejam menos submetidos do que aos afetos do amor e da misericórdia.”¹⁵⁶

Ainda seguindo o mote de que “a natureza é a mesma para todos” Espinosa afirma serem os dominadores, e não os dominados, os mais sujeitos às paixões e vícios vulgares, capazes de fazê-los temíveis aos olhos da plebe. Invertendo o raciocínio dos moralistas e daqueles que “restringem só à plebe os vícios que são inerentes a todos os mortais”¹⁵⁷, nosso filósofo apresenta na figura dos soberanos, aqueles que, com a dominação, se enchem de soberba: os que “se não temem, são terríveis”¹⁵⁸.

Num governo sustentado pela obediência servil e pela soberania transcendente, a plebe resta alijada da participação nas decisões políticas, e desconhecendo as “razões de estado” que determinam as ordens e regras a que deve obediência, assim como qualquer homem vulgo, está mais sujeita à inconstância e revolta. O que torna a plebe temível aos olhos do soberano é a mesma mecânica que sustenta a própria soberania, ou seja, a transcendência entre o exercício do poder político e seus súditos¹⁵⁹. A plebe, movida pelo medo, oscila entre paixões capazes de ameaçar a própria constituição do político porque é mantida na ignorância das causas de sua instituição e de suas determinações. O esquema imaginativo que envolve de mistério as decisões do poder soberano mantém a plebe na condição de vulgo frente os *arcana imperii*, e seus julgamentos longes da verdade e da razão.

Assim, sendo as mesmas as paixões inerentes a todos os homens, Espinosa faz decorrer da própria organização do poder soberano as causas das paixões e vícios atribuídos somente à plebe. São os segredos de estado, as decisões imotivadas, fundadas nos mistérios e na suposta sabedoria transcendente dos governantes, que condenam os súditos à ignorância e às paixões temíveis aos olhos do soberano. Nosso filósofo já enunciara no capítulo 5, parágrafo 2 do mesmo *Tratado Político*:

¹⁵⁶ E IV, prop. 57, escólio. Espinosa discorre na Parte IV da *Ética* acerca da soberba. Voltaremos ao tema quando analisarmos a servidão que não se restringe a forma do político mas que perpassa o campo social no nosso capítulo 4.

¹⁵⁷ TP, cap. 7, parágrafo 27.

¹⁵⁸ TP, cap. 7, parágrafo 27.

¹⁵⁹ “A primeira expressão indica que, se a plebe deforma e perverte o sentido das ações e decisões governamentais, isso se deve a uma perversão do próprio regime que, deixando os cidadãos na ignorância, ainda espera que saibam julgá-lo corretamente.” CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa...* pg.282.

É, com efeito, certo que as revoltas, as guerras e o desprezo ou violação das leis não são de imputar tanto à malícia dos súditos quanto à má situação do estado. Porque os homens não nascem civis, fazem-se. Além disso, os afetos naturais humanos são em toda a parte os mesmos. Assim, se numa cidade reina mais a malícia e se cometem mais pecados do que noutra, é seguro que isso nasce de essa cidade não providenciar o bastante pela concórdia nem instituir os direitos com suficiente prudência e, conseqüentemente, não manter o direito de cidade absoluto.¹⁶⁰

E, se decorrem da própria transcendência do exercício do poder político os afetos sediciosos atribuídos à plebe, a *contrario sensu* encontramos aí uma das razões da afirmação espinosana da superioridade da democracia frente a todos os outros regimes políticos. Desenvolveremos mais a frente nesse trabalho, com maiores detalhes e atenção, as ideias de nosso filósofo acerca da democracia e sua concepção intrinsecamente democrática acerca do poder políticos. No entanto, aqui já podemos ver porque a democracia é o regime capaz de constituir um estado mais estável e seguro. Somente quando os cidadãos participam das decisões políticas eles estão mais próximos do conhecimento racional e obediência livre, e menos propensos às paixões insurrecionais, às sedições e à revolta. Uma obediência menos fundada no medo e na superstição é propiciada por instituições que assegurem a participação dos cidadãos nos assuntos públicos.

Neste sentido, diz Espinosa no cap. 9, parágrafo 14 do *Tratado*

Político:

Porque se é verdade que enquanto os romanos deliberam Sagunto perece, também é por outro lado verdade que, se forem poucos a decidir tudo de acordo apenas com o seu afeto, perece a liberdade e o bem comum. Os engenhos humanos são, com efeito, demasiado obtusos para que possam compreender tudo de imediato; mas consultando, ouvindo e discutindo, eles aguçam-se e, desde que tentem todos os meios, acabam por encontrar o que querem, que todos aprovam e em que ninguém mais havia pensado antes.¹⁶¹

Retomando uma visão democrática que já encontramos na ideia maquiaveliana de que “La moltitudine è piu savia e piu constante che uno

¹⁶⁰ TP, cap. 5, parágrafo 2.

¹⁶¹ TP, cap. 9, parágrafo 14. Vale aqui a ressalva que o trecho citado se encontra num capítulo destinado por Espinosa ao estudo da melhor forma institucional de se organizar um regime aristocrático e aquele de um estado composto de várias urbes. Não trataremos aqui ainda dos desenhos institucionais propostos por Espinosa no TP, assunto de nosso capítulo seguinte, apenas trouxemos o trecho acima para ilustrar a importância da participação dos cidadãos nas decisões políticas para a própria liberdade e segurança do estado.

príncipe”¹⁶², Espinosa encerra sua argumentação acerca do medo do soberano à plebe, no já citado parágrafo 27 do capítulo 7 do *Tratado Político*, com a desafiadora ideia de que “se a plebe pudesse moderar-se e suspender o juízo sobre coisas que conhece mal, ou julgar corretamente a partir do pouco que conhece, seria sem dúvida mais digno ela governar em vez de ser governada.”¹⁶³ É a democracia o regime em que o medo menos transpassa o campo social, onde os afetos de sedição e revolta estão menos presentes, e onde a paz e a segurança estão melhor garantidas.

No entanto, não são apenas os afetos, próprios de todos os homens, que determinam o medo do soberano a seu próprio povo. É na exposição, já no *Tratado Teológico-Político*, e que se aperfeiçoa na *Ética* e no *Tratado Político*, sobre a instituição do campo político e a relação entre direito natural e direito civil que Espinosa identifica o fundamento do limite e do temor do poder do soberano.

A instituição da cidade não é o fim ou a abstração do direito de natureza de cada cidadão, pelo contrário, o direito civil é expressão imanente do direito natural da multidão. Espinosa nos apresenta uma concepção de direito como potência, em que o direito existe sempre em exercício, não é uma capacidade que pode ou não realizar-se, mas existe sempre em ato¹⁶⁴. *Tantum juris quanto potentia* é a frase de Espinosa que identifica o direito natural de cada homem ao seu *conatus*, ao esforço de cada um por perseverar na existência, à expressão singular da potência divina de existir¹⁶⁵.

¹⁶² “A multidão é mais sábia e mais constante que um príncipe”, MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, São Paulo: Martins Fontes, 2007, Livro Primeiro, 58

¹⁶³ TP, cap. 7, parágrafo 27. “Sob esse aspecto, o elogio a MAQUIAVEL, que perpassa as páginas do tratado, transparece com clareza porque Espinosa faz sua afirmação do florentino nos *Discorsi*: “La moltitudine è piu savia e piu constante che uno príncipe”, devendo, contra a opinião de Tito Lívio, participar do governo.” CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa...*, pg. 288.

¹⁶⁴ “D’une façon générale, l’idée d’un droit “théorique”, conçu comme une *capacite* à agir, susceptible d’être ou non reconnue et exercée, est une absurdité ou une mystification.” Bailibar, Etienne. *Spinoza et la politique*, 2ªed., Paris: PUF, 1990, pp. 73/74

¹⁶⁵ “O direito natural é portanto, neste caso, definido como expressão da potência e construção da liberdade. Imediatamente. Se a *potentia* metafísica havia sido até aqui *conatus* físico e *cupiditates* vitais, ela é agora reinterpretada e concebida como *jus naturale*. A imediaticidade e a totalidade dessa função jurídica excluem toda mediação e só admitem deslocamentos procedentes da dinâmica interna das *cupiditates*.” NEGRI, Antonio. Verbete “SPINOZA, Baruch – Tratado Político” em CHÂTELET, François *et alli* (org.) *Dicionário de obras políticas*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1993. Sobre o tema do *conatus* remetemos o leitor ao nosso capítulo 1 onde analisamos os principais conceitos da ontologia espinosana e o esforço singular de perseverar na existência que constitui a essência de tudo o que existe.

É, com efeito, evidente que a Natureza, considerada em absoluto, tem direito a tudo o que está em seu poder, isto é, o direito da Natureza estende-se até onde se estende a sua potência, pois a potência da Natureza é a própria potência de Deus, o qual tem pleno direito a tudo. Visto, porém, que a potência universal de toda a Natureza não é mais do que a potência de todos os indivíduos em conjunto, segue-se que cada indivíduo tem pleno direito a tudo o que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde vai a sua exata potência.¹⁶⁶

Neste sentido, o direito natural da multidão, mesmo na instituição da cidade, e regido por leis do direito civil, permanece como causa imanente de todo poder político¹⁶⁷. O poder do soberano, ainda que envolto em discursos imaginativos de transcendência e medo, tem como causa imanente, sempre, a potência da multidão. O direito natural, compreendido como potência de existir, sempre exercido em ato, é inalienável na sua totalidade¹⁶⁸. Mesmo que o direito civil expresse de forma imanente o direito natural da multidão, cada cidadão mantém, mesmo no estado civil, resguardado seu esforço singular de existir, seu direito natural. Ainda que num regime tirânico, de exercício da soberania como poder transcendente, voltado para interesses particulares, o direito natural da multidão permanece como “medida, guardião e ameaça ao direito civil”¹⁶⁹.

O direito natural é a medida do direito civil, pois o poder político é determinado pela proporção entre o direito natural de cada cidadão tomado isoladamente e o direito civil de toda a cidade. Tanto mais forte será um regime político quanto maior for a potência de todo o estado, em proporção aos cidadãos tomados isoladamente. Assim, uma democracia, dirá Espinosa é o regime mais estável, pois nela o poder político, o direito civil da cidade, é maior e mais forte que o direito natural de seus cidadãos tomados isoladamente.

¹⁶⁶ TTP, Cap. XVI, pg. 234

¹⁶⁷ Analisaremos no próximo capítulo as conseqüências da concepção espinosista acerca do direito de natureza e do direito civil para o pensamento jurídico, bem como, com mais detalhes, a relação entre direito natural e direito civil e entre a potência da multidão e o poder político.

¹⁶⁸ “Por isso é possível afirmar que a teoria política spinozista não é capaz de assimilar a possibilidade de transferência plena de direitos, como ocorre em HOBBS. (...) Transferir o *conatus*, o direito natural, é absolutamente impossível; ninguém pode deixar a cargo de outrem o esforço de perseverar na existência. Alienar o *conatus* é, antes de mais nada, uma impossibilidade lógica.” GUIMARAENS, Francisco, *O poder constituinte...*p. 138

¹⁶⁹ Seguiremos aqui análise realizada em CHAUI, Marilena. “A instituição do campo político” em *Política em Spinoza...*p.172 : “O direito natural é medida, guardião e ameaça do direito civil. Medida, porque determina a proporcionalidade nas relações entre os cidadãos e o poder, (...)Guardião, porque impede o desejo dos governantes de se identificarem com o poder, (...) Ameaça, porque ninguém se despoja do desejo de governar e de não ser governado...”

Se duas pessoas concordam entre si e unem as suas forças, terão mais poder conjuntamente e, conseqüentemente, um direito superior sobre a Natureza que cada uma delas não possui sozinha e, quando mais numerosos forem os homens que tenham posto as suas forças em comum, mais direito terão eles todos.¹⁷⁰

Quando os homens têm direitos comuns e são todos conduzidos como por um único pensamento, é certo (...) que cada um possui tanto menos direito quanto mais todos os outros reunidos o sobrelevem em poder...¹⁷¹

O direito civil é expressão das relações de composição entre os cidadãos que constituem o campo político. Quanto mais próximo estiver o direito civil de ser a expressão da composição das potências de todos os cidadãos reunidos, proporcionalmente mais forte ele será em relação ao direito natural de cada cidadão considerado isoladamente. Seguindo o mesmo raciocínio, nosso filósofo pode demonstrar porque a tirania e, como ela, a monarquia e a oligarquia, são os regimes mais instáveis¹⁷². Se o direito civil é expressão apenas da potência de um ou alguns, menor será seu poder frente ao direito natural dos demais cidadãos tomados juntos.

O direito natural é medida do direito civil, pois é na relação de proporcionalidade entre eles que se inscreve a instabilidade ou estabilidade do poder político. O soberano teme a plebe por saber que, reunida, esta lhe supera em potência, por saber que, apesar de qualquer discurso imaginativo de transcendência, todo o poder político tem por causa imanente a potência da multidão. Se está concentrado nas mãos de um ou de poucos, se está restrito à expressão das relações de composição entre poucos e a interesses particulares, o direito civil é mais fraco que o direito natural dos demais cidadãos reunidos, que lhe são a medida proporcional e podem lhe derrubar.

O medo do soberano decorre de saber-se fraco frente ao direito natural da multidão reunida. O direito natural da multidão é medida do direito civil, logo,

¹⁷⁰ TP, cap. 2, parágrafo 13.

¹⁷¹ TP, cap. 2, parágrafo 16.

¹⁷² “Ora, o poder político tem a peculiaridade de distribuir-se de maneira geométrica ou proporcional, isto é, um regime político será tanto mais poderoso quanto mais o poder soberano for proporcionalmente maior ao de cada um dos cidadãos e à soma de seus poderes individuais. Ao contrário, o regime será tanto mais fraco (terá menos poder e menos direito) quanto mais um ou alguns de seus membros o igualarem em direito e poder, confundindo-se com a soberania e com a lei. Se a democracia é o mais forte dos regimes políticos, a tirania é o mais fraco deles, pois nela é nula a proporção entre o direito-poder do dirigente e o direito-poder dos governados. Eis por que, se estes últimos não podem lamentar a existência do tirano, pois o deixaram adquirir o poder, o tirano, por sua vez, não poderá lamentar se os tiranizados adquirirem poder para derrubá-lo. A instabilidade da tirania, também encontrada na monarquia e nos regimes oligárquicos, é a origem do medo à plebe.” CHAÚÍ, Marilena. “Sobre o medo”... pg. 70

quanto mais se identificarem o direito civil e a potência da multidão mais estável será o poder político. No poder tirânico, fundado no discurso transcendente, que se exerce mais longe do direito natural da multidão, o direito civil exprime interesses particulares, e está sempre vulnerável frente à potência da multidão reunida.

Mas não é só por ser a medida do direito civil que o direito natural da multidão causa temor a tiranos e oligarcas, o direito natural é ainda o guardião do direito civil. O direito natural da multidão marca o limite do exercício do poder político, e guarda o direito civil das ameaças do soberano de exercê-lo apenas em vista de seus fins particulares.

Da própria concepção espinosana do direito natural como potência, como o próprio esforço por perseverar na existência, decorre que, já o vimos também, mesmo no estado civil, o direito natural não é alienado ou transferido completamente. Ainda que sob as leis do direito civil, o direito natural de cada cidadão permanece como limite ao exercício tirânico do poder político. Mesmo todo o discurso do medo e da transcendência, mesmo toda a imaginação supersticiosa dos *arcana imperii* e do soberano *imago dei* não se sustentam por muito tempo se defrontados com certas liberdades inalienáveis de seus cidadãos, como a liberdade de opinião, de julgamento, liberdade de amar aquilo que ama e odiar o que odeia.

Neste sentido diz Espinosa:

Portanto, se ninguém pode renunciar à sua liberdade de julgar e pensar o que quiser, e se cada um é senhor dos seus próprios pensamentos por superior direito da natureza, jamais será possível, numa comunidade política, tentar sem resultados funestos, que os homens, apesar de terem opiniões diferentes e até opostas, não digam nada que não esteja de acordo com aquilo que prescrevem a autoridade.¹⁷³

Donde se segue que tudo aquilo que ninguém pode ser induzido, por recompensas ou ameaças, a fazer não pertence aos direitos da cidade. Por exemplo, ninguém pode ceder a faculdade de julgar: efetivamente, com que recompensas ou ameaças pode o homem ser induzido a crer que o todo não é maior que uma sua parte, que Deus não existe, ou que o corpo, que ele vê que é finito, é um ser infinito e, de uma maneira geral, a acreditar em alguma coisa contrária àquilo que ele sente ou pensa? Da mesma forma, com que recompensas ou ameaças pode o homem ser induzido a amar que ele odeia, ou a odiar quem ele ama?¹⁷⁴

¹⁷³ TTP, cap. XX, pg. 301/302

¹⁷⁴ TP, cap. 3, paragrafo 8.

Assim, o direito natural de cada cidadão é, ao mesmo tempo, a causa imanente do direito civil e seu limite. Como guardião da liberdade mais inalienável de cada cidadão, o direito natural é a potência que mantém o direito civil resguardado das ambições de tirania de qualquer governante. Não se trata de limites morais ou que respondam a quaisquer valores transcendentais, o poder político não pode arvorar-se em legislar a liberdade de opinião por uma impossibilidade ontológica. O direito natural é potência sempre atual, e esforço de cada um em perseverar na existência, que determina certas liberdades como intransferíveis.

Sendo o direito natural da multidão, ao mesmo tempo, causa imanente e limite do poder político, nosso filósofo pode afirmar que a guarda da liberdade de opinião dos cidadãos não se contrapõe ou ameaça a segurança do Estado, pelo contrário a fortalece. O Estado que resguarda a liberdade de opinião de seus cidadãos não é por isso mais fraco, mas torna-se mais estável e menos suscetível aos riscos de sedição e revoltas.

É importante destacar que, ao estabelecer o direito natural de cada cidadão como limite do exercício do poder público, Espinosa não afirma propriamente uma oposição entre esfera pública e esfera privada. Não faremos aqui uma interpretação liberal do pensamento de Espinosa¹⁷⁵. Liberdade de opinião e poder público não se separam totalmente, nem se contradizem necessariamente, mas um não pode ser suprimido sem graves riscos para a preservação do outro¹⁷⁶.

Finalmente, a liberdade de opinião, não só pode ser concedida sem que a paz do Estado, a piedade e o direito dos poderes soberanos fiquem ameaçados, como inclusive o deve ser, se se quiser preservar tudo isso.¹⁷⁷

Deriva da liberdade de opinião a liberdade de dizer e ensinar o que se pensa, sem prejuízo à obediência efetiva às leis do Estado. A liberdade de

¹⁷⁵ Apropriação de Espinosa pelo pensamento liberal ?

¹⁷⁶ “Dans la tradition libérale, en effet, souveraineté politique et liberté individuelle se déploient dans ces deux sphères différentes, qui normalement n’interfèrent pas, mais se « garantissent » réciproquement. (...) Or, cette conception (que Locke ne tardera pas à illustrer) ici ne convient pas. (...) la règle énoncée par Spinoza ne peut avoir le sens d’une simple séparation. En fait, ce qu’il entend démontrer, c’est une thèse beaucoup plus forte (sans doute aussi beaucoup plus risquée) : souveraineté de l’Etat et liberté individuelle n’ont pas à être séparées, ni à proprement parler conciliées, parce qu’elles ne se contredisent pas. *La contradiction serait de les opposer.*” BALIBAR, Etienne. *Spinoza et la politique...*p. 37/38

¹⁷⁷ TTP, cap. XX, pg. 310.

expressão e de cátedra também traz mais segurança do que riscos ao Estado, “desde que se limite só a dizer ou a ensinar e defenda o seu parecer unicamente pela razão, sem fraudes, cólera, ódio ou intenção de introduzir por sua exclusiva iniciativa qualquer alteração no Estado”¹⁷⁸

Espinosa defende expressamente que, ao lado da liberdade de opinião, direito natural inalienável, o Estado também se aproxima mais da segurança e seu poder é tanto menos violento quanto mais garanta a seus cidadãos a liberdade de expressão¹⁷⁹. Inevitavelmente os homens terão as mais diversas opiniões e julgamentos acerca das coisas e dos assuntos do Estado, proibir-lhes de expressarem suas opiniões, diz nosso filósofo, apenas obrigaria os homens à mentira, a pensarem uma coisa e dizerem outra, “fomentando-se a abominável adulação, a perfídia e, daí, os ardis e a completa deterioração dos bons costumes.”¹⁸⁰ Neste sentido afirma o filósofo:

Quem tudo quer fixar na lei acaba por assanhar os vícios em vez de os corrigir. Aquilo que não se pode proibir tem necessariamente que se permitir, não obstante os danos que muitas vezes daí advêm¹⁸¹

Leis de censura à liberdade de expressão, ao contrário de assegurarem obediência e espalharem a concórdia, incitam os homens à falsidade, às tramas secretas da traição e sedição. Assim como a liberdade de opinião, a liberdade de dizer e ensinar o que se pensa traz mais segurança e paz do que riscos ao Estado. Cabe inclusive assinalar que tal é a importância do tema que Espinosa expressamente dedica à defesa da liberdade de filosofar todo o seu *Tratado Teológico-Político* ao atribuir-lhe o seguinte sub-título:

Tratado teológico-político. Contendo algumas dissertações em que se demonstra que a liberdade de filosofar não só é compatível com a preservação da piedade e da paz, como, inclusive, não pode ser abolida sem se abolir ao mesmo tempo a paz do Estado e a própria piedade.

¹⁷⁸ TTP, cap. XX, pag. 303.

¹⁷⁹ “um poder que negue aos indivíduos a liberdade de dizer e de ensinar o que pensam será, por conseguinte, um poder violento; pelo contrário, um poder que lhes conceda essa liberdade será um poder moderado.” TTP, Cap. XX, pg. 302.

¹⁸⁰ “Mas suponhamos que essa liberdade pode ser reprimida e os homens dominados a ponto de não se atreverem a murmurar uma palavra que contrarie o prescrito pelos poderes soberanos; mesmo assim, nunca estes hão de conseguir que não se pense senão o que eles querem: o que iria necessariamente acontecer era os homens pensarem uma coisa e dizerem outra, corrompendo-se, por conseguinte, a fidelidade imprescindível num Estado e fomentando-se a abominável adulação, a perfídia, e daí, os ardis e a completa deterioração dos bons costumes.” TTP, cap. XX, pg. 305/306

¹⁸¹ TTP, cap. XX, pg. 305.

Ainda sobre o controle à liberdade de expressão, Espinosa é expresso ao afirmar que leis de censura acabam por atingir e punir mais os homens bons e livres, do que sacrificar ou deter aqueles de mau caráter, avaros, bajuladores e verdadeiras ameaças ao Estado. São os homens livres que, com mais obstinação, defenderão sua liberdade de expressão frente a leis que a censurem¹⁸². Os covardes, amantes do poder, certamente com maior facilidade se dobram aos discursos oficiais e limites dos censores, enquanto são os homens livres que acabam empurrados à criminalidade e à resistência.

Sendo, portanto, evidente que a natureza humana é assim constituída, segue-se que as leis em matéria de opinião contemplam, não os criminosos, mas os homens livres, e são feitas, não tanto para reprimir os maus, como para provocar as pessoas de bem, além de quê, não podem manter-se sem grave risco para o Estado.¹⁸³

Assim, a liberdade de expressão é tão útil à segurança do Estado quanto é inalienável o direito natural de cada cidadão de pensar, julgar e desejar o que quer que seja. No entanto, ao contrário das opiniões e pensamentos, a liberdade de expressão não deve ser ilimitada. Espinosa sabe que, tanto como atos de desobediência e lesa-majestade, as palavras podem também incitar revoltas e ameaçar a paz do Estado¹⁸⁴. A liberdade de expressão encontra seu limite na obediência efetiva às leis, nos interesses da concórdia e da manutenção do Estado¹⁸⁵.

¹⁸² “Longe, porém, de uma coisa dessas poder acontecer, ou seja, de todos se limitarem a dizer o que está prescrito, quanto mais se procura retirar aos homens a liberdade de expressão mais obstinadamente eles resistem. Não, como é óbvio, os avaros, os bajuladores e outros de ânimo impotente, para quem a suprema felicidade consiste em contemplar moedas no cofre e ter a barriga cheia, mas aqueles a quem uma boa educação, a integridade de costumes e a virtude tornaram ainda mais livres.” TTP, cap. XX, pg. 306.

¹⁸³ TTP, cap. XX, pg. 306.

¹⁸⁴ “E, todavia, é inegável que tanto se podem cometer crimes de lesa-majestade por atos como por palavras, razão por que, se é de fato impossível retirar completamente essa liberdade aos súditos, também será altamente pernicioso concedê-la sem nenhuma restrição.” TTP, cap. XX, pg. 302.

¹⁸⁵ “Vimos, com base nos fundamentos do Estado, em que medida pode cada um gozar de liberdade de opinião sem ferir o direito dos poderes soberanos. Mas podemos, com a mesma facilidade, determinar a partir daqui quais as opiniões que num Estado são subversivas: são, evidentemente, aquelas cuja aceitação implica a imediata cessação do pacto pelo qual cada um renunciou ao direito de agir conforme entendesse. É, por exemplo, subversivo pensar que o poder soberano não tem autonomia ou que ninguém está obrigado a manter os juramentos, ou que é preciso que cada um viva como entender e outras opiniões do mesmo gênero que estão em flagrante contradição com o referido pacto, não tanto pelo juízo e a opinião em si mesmos, mas por aquilo que na prática implicam, ou seja, porque quem assim pensa está quebrando, tácita ou explicitamente a fidelidade prometida ao poder soberano. Mas todas as outras opiniões que não implicam uma ação, ou seja, que não envolvem a ruptura do pacto, a vingança, a cólera, etc., não

Assim, o direito natural de cada indivíduo de pensar, julgar, desejar segundo seu próprio juízo e dizer o que pensa é o limite que guarda o direito civil de ambições tirânicas daqueles que exercem o poder político. E eis aí outra causa de temor para o soberano. Os discursos, símbolos e ritos que constroem a imaginação da transcendência do poder político encontram limite intransponível na liberdade de opinião de cada cidadão. A liberdade de cada um de dizer e ensinar o que pensa não pode ser suprimida sem graves riscos de subversão¹⁸⁶. O soberano teme os gostos, juízos, ideias, escritos e até conversas que perpassam a plebe. Incontroláveis, as opiniões, desejos e palavras da plebe são uma ameaça constante a qualquer poder soberano que tente impor a obediência pelo medo e a tirania.

E, no entanto, o direito natural impõe ainda mais um limite ao exercício do poder político. Guardião do direito civil, para que este não se exerça de forma tirânica e contra os interesses da potência da multidão, o direito natural impõe ao exercício de qualquer poder político os limites da indignação e furor da multidão. Ainda que temido por seus súditos, ainda que venerado como *imago dei* pela imaginação delirante da multidão, medidas que causem indignação geral na cidade podem deflagrar revoltas e voltar a plebe contra o soberano.

Nosso filósofo adverte no *Tratado Político*, cap. III, §9º :

... deve-se ter em conta que pertence menos ao direito da cidade aquilo que provoca a indignação da maioria. É, com efeito, certo que os homens por inclinação da natureza conspiram, seja por causa de um medo comum, seja pelo desejo de vingar algum dano comumente sofrido. E uma vez que o direito da cidade se define pela potência comum da multidão, é certo que a potência e o direito da cidade diminuem na medida em que ela própria ofereça motivos para que vários conspirarem. Há certamente coisas de que a cidade deve ter medo, e da mesma forma que cada cidadão ou cada homem no estado natural, assim também a cidade está tanto menos sob jurisdição de si própria quanto maior é o motivo que tem para temer.

são subversivas a não ser, talvez, num Estado de algum modo corrupto, onde os supersticiosos e ambiciosos, que não podem suportar os homens livres, conquistaram tal prestígio que têm mais autoridade sobre o povo do que o poderes constituídos.” TTP, cap. XX, pg. 304.

¹⁸⁶ Sobre a atualidade do tema da liberdade de expressão e da censura remetemos o leitor a: Mello, Rodrigo Gaspar de. *A Censura Judicial como Meio de Restrição da Liberdade de Expressão. Análise Comparativa da Jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos, da Corte Suprema de Justiça da Nação argentina e do Supremo Tribunal Federal*, Dissertação de mestrado, Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Direito, 2012.

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 poder político para fins particulares¹⁸⁷. Afeto próprio da resistência à opressão, a indignação é expressão do direito natural da multidão no seu esforço por guardar o campo político e o direito civil das ambições de tirania do soberano.

A relação de imanência entre potência da multidão e poder político, e entre direito natural da multidão e direito civil é guardada, preservada, pela mecânica afetiva da multidão. A obediência ao poder político é sempre expressão do esforço da multidão por sua própria existência, liberdade e alegria. A partir do momento em que o direito civil se exerce contra o que a multidão lhe julga ser útil, por medidas que despertem a indignação geral, cessa o desejo de obediência, e instaura-se a resistência, a revolta e a sedição.

Neste sentido, podemos dizer que o direito natural é guardião do direito civil porque é aquele o termômetro, o limite, o parâmetro que resguarda a relação de imanência entre este e a potência da multidão. É o direito natural da multidão que impede, pelo risco de erupção de uma revolta, pela resistência explícita e pela instabilidade, que o direito civil se exerça de forma transcendente em relação aos desejos da própria multidão.

A liberdade de opinião e pensamento, a liberdade de expressão e cátedra, exercidas dentro dos limites do interesse de conservação do Estado, preservam o campo político aberto ao exercício livre e explícito do direito natural inalienável dos cidadãos de pensarem, julgarem, dizerem e ensinarem, o que lhes pareça melhor. Neste sentido, Espinosa demonstra que é mais útil à segurança e estabilidade de um Estado resguardar tais liberdades do que tentar suprimi-las, o direito natural de cada cidadão é, então, o limite do exercício do poder soberano. A liberdade de opinião e expressão, assim como a indignação geral, são expressões da potência da multidão, expressões do direito natural que, pela resistência, resguardam o direito civil das ambições do poder de identifica-lo com os desejos do governante e não com os da multidão.

¹⁸⁷ Voltaremos ao tema da indignação no capítulo 4 ao tratarmos dos afetos que perpassam a multidão no campo político. Nesta ocasião apontaremos o papel da indignação como afeto ligado à resistência e à preservação da liberdade, sobre o tema destacamos a observação de BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus...* pg. 291: “ Sous l’effet de l’indignation générale, ce n’est pas à la dissolution de ce corps que nous assistons, mais bien au contraire à sa réorganisation selon une dynamique de stratégie de résistance-active du conatus du corps social. »

Por fim, dissemos que, além de medida e guardião, o direito natural é ainda uma ameaça ao direito civil. Espinosa parte de uma máxima que remonta a Maquiavel: é do “sapiientíssimo florentino” que nosso filósofo traz a ideia de que todo homem deseja governar e não ser governado. Nosso filósofo diz expressamente: “Porque o que os homens menos suportam é estar submetidos aos seus semelhantes e ser comandados por eles.”¹⁸⁸. E é nesta linha que Espinosa identifica no direito natural uma ameaça à instituição do direito civil.

Nosso filósofo aponta que os piores inimigos de um Estado não são os outros Estados ou soberanos estrangeiros, que possam lhe declarar guerras, invasões, concorrências comerciais; mas o pior inimigo de qualquer estado é sempre o inimigo interno¹⁸⁹. É entre os cidadãos de um Estado que se escondem seus piores inimigos. As conspirações, revoltas e principais ameaças ao soberano, provêm da plebe, daqueles que movidos pela ambição do poder buscam derrubá-lo para tomar-lhe o lugar.

Julgo que a própria experiência ensina isso de forma bastante clara: jamais os homens transferiram para outrem o seu poder em termos de tal maneira definitivos que aqueles que receberam das suas mãos o direito e o poder deixassem de temer e que o Estado não estivesse mais ameaçado pelos cidadãos, ainda que privados de seu direito, do que pelos inimigos.¹⁹⁰

O direito natural de cada cidadão é, assim, ameaça constante ao direito civil, pois, no seu desejo de governar e não ser governado, cada cidadão pode constituir-se em inimigo do estado, na sua ambição de poder. O soberano teme a plebe identificando no seu seio o berço de seus mais perigosos inimigos, o terreno das conspirações, das revoltas, a ameaça constante de insurreição.

Temos aí, portanto, as razões que levam o soberano a temer a plebe. É na relação entre direito natural e direito civil, em Espinosa, que identificamos as causas do medo do soberano. A potência da multidão é a causa imanente de todo poder político e, como tal, pode assegurar seu exercício, ou ser a causa de revoltas, de sedição e de sua derrubada. É no direito natural da multidão que estão os limites ao direito civil. O soberano teme seus cidadãos pois sabe que está neles

¹⁸⁸ TTP, cap. V, pg. 86

¹⁸⁹ “Isso explica por que Espinosa demonstra que o inimigo político é sempre interno e só efemeramente externo, pois o inimigo nada mais é do que o direito natural de um ou de alguns particulares que operam para conseguir um poderio de tal envergadura que possam tomar o lugar da soberania.” CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa...*, pg. 252.

¹⁹⁰ TTP, cap. XVII, pg. 251

a medida de seu poder, e que a potência da multidão reunida é sempre maior que aquela do tirano que governa segundo os próprios interesses.

O soberano teme seus cidadãos pois reconhece no direito natural e inalienável de cada um deles, direito de pensar e dizer o que quer que seja, um limite ao exercício de seu poder. O soberano sabe ainda que, no exercício do poder político, é preciso temer e evitar a indignação geral da multidão, pois esta é capaz de inspirar a resistência e revoltas. Por fim, o soberano teme a plebe porque, assim como ele próprio, todo homem prefere governar a ser governado, e no seio da multidão estão cidadãos ansiosos por derrubá-lo, prontos a tramar conspirações e incentivar a insatisfação de seus pares para tomarem, eles próprios, o poder.

A imaginação da relação de transcendência entre poder político e potência da multidão, o discurso da soberania que sustenta a ideia de um governante que não se identifica com a multidão, mas a governa segundo razões misteriosas, sustenta-se num sistema de medo recíproco entre o soberano e a plebe que acaba por condenar as duas partes à servidão. A plebe obedece servil ao soberano, e o soberano é aprisionado pelo medo da plebe. O medo não constrói a liberdade, nem da plebe nem do soberano.

O tirano é tão servo quanto seus súditos, o medo que perpassa a plebe frente ao poder soberano, acaba por atormentar também o próprio soberano, constantemente preocupado com traições, conspirações, revoltas. A tirania é o mais instável dos regimes políticos e o tirano, sempre temeroso pelo seu futuro, é tanto senhor de seus súditos quanto servo de suas próprias paixões. A tirania enreda tirano e súditos na experiência do medo recíproco e na servidão¹⁹¹.

2.3

O medo e a alegria: Hobbes e Espinosa

“No que respeita à política, pergunto qual a diferença entre mim e Hobbes.
Consiste nisso: conservo o direito natural sempre bem resguardado...”
Carta 50 de Espinosa para Jarig Jelles

¹⁹¹ Voltaremos ao tema dos afetos que perpassam o campo social e constituem tanto o soberano como a plebe na experiência da servidão no capítulo 4.

Os temas que abordamos neste capítulo aproximam a reflexão espinosana do pensamento de Thomas Hobbes, seu contemporâneo. Escrevendo também no século XVII Hobbes, assim como Espinosa, tece comentários sobre a interpretação das Escrituras e o poder teológico, busca uma compreensão da política a partir das paixões humanas, trabalha os conceitos de direito natural e direito civil, e trata do medo como um dos principais afetos que constituem o campo político. No entanto, se a proximidade na escolha das temáticas parece sugerir uma convergência, os dois autores na verdade se contrapõe mais do que concordam¹⁹².

Não temos aqui a pretensão de esgotar a análise das proximidades e distâncias entre os pensamentos de Hobbes e Espinosa. Tal tema, por si só, valeria uma tese inteira. Assumimos, desde já, os riscos da brevidade e da superficialidade ao abordarmos, apenas de forma colateral, uma temática tão rica e cheia de discussões, que mereceria maior cuidado, fosse este o objeto de nosso trabalho. Apresentaremos, portanto, apenas alguns traços da relação entre esses dois autores, destacando alguns assuntos que mais se aproximam de nosso tema central, deixando já a ressalva de que tal discussão abarca diversos outros temas e abordagens que escapam aos limites deste trabalho.

2.3.1

A recusa do fundamento teológico do poder político

O primeiro ponto onde que se encontram os pensamentos de Hobbes e Espinosa é no tema do poder teológico e da interpretação das Escrituras. Vimos, no início deste capítulo, como Espinosa tece suas críticas à superstição, à religião e à teologia. Destacamos como estes assuntos são vivos e centrais na discussão política do século XVII. Numa época em que o poder teológico tem nas suas mãos

¹⁹² Sobre a relação entre os dois autores vale transcrever a indagação de LAZZERI: “HOBBS a été pour Spinoza un interlocuteur philosophique aussi important que Descartes, et la doctrine politique spinoziste semble ne pas se démarquer de celle de HOBBS tant elle présente, au premier abord, bien des affinités et des ressemblances avec celle de l’auteur de *Léviathan*. Pour toute une tradition, qui commence sans doute dès le XVII, leurs positions philosophiques, religieuses et politiques sont parfaitement assimilables: n’y a-t-il pas d’ailleurs de bonnes raisons à faire valoir pour justifier cette assimilation? Leurs anthropologies respectives ne se fondent-elles pas sur le recours à un concept de conservation de soi que s’exprime dans l’effort constant de tout homme pour persévérer indéfiniment dans son être?” LAZZERI, Christian. *Droit, pouvoir et liberté – Spinoza critique de HOBBS*. PUF, Paris, 1998, pg. 1

e no seu discurso as armas da perseguição, tortura e assassinatos, quando a obediência a ritos e crenças religiosas fundamenta a pertença a uma comunidade ou o exílio, discutir acerca de Deus e das Escrituras é discutir o político. Hobbes, assim como Espinosa, não fica alheio a esta temática.

A título meramente ilustrativo da relevância do tema, podemos destacar que Thomas Hobbes escreve sua obra mais famosa *Leviatã* dividida em quatro partes, das quais as duas últimas são expressamente voltadas para temáticas afetas ao poder teológico. Assim como depois dele fará Espinosa, o filósofo inglês dedica boa parte da sua reflexão a enfrentar o tema da superstição na política e a denunciar a teologia como manipulação do medo da multidão para assegurar a dominação¹⁹³. Desmascarar o papel político de dominação que é exercido pelas religiões reveladas em sua época é uma preocupação que une as reflexões de nosso autor holandês ao pensamento de seu contemporâneo Hobbes.

Da mesma forma, no mesmo caminho, os dois autores se encontram ao tentar distinguir as relações propriamente políticas das relações de graças e favores pessoais próprias das religiões¹⁹⁴. Buscando compreender a política como campo das paixões humanas, tanto Hobbes quanto Espinosa constroem, cada qual a seu modo, formas de pensar as relações políticas libertas das estruturas de servidão e passividade que sustentam necessariamente o poder teológico. A política entendida como campo do humano é a recusa a qualquer poder que se afirme por uma origem, concessão ou predestinação divina.

Ainda com a finalidade de denunciar e recusar a fundamentação teológica do poder político, tanto Hobbes quanto Espinosa tecem considerações acerca da interpretação das Escrituras. Ambos os autores questionam a autoria divina revelada dos Textos sagrados. Numa análise bastante pormenorizada, que não nos cabe aqui destrinchar, ambos os autores debruçam-se sobre as Escrituras para propor uma interpretação histórica e política dos Textos sagrados.

¹⁹³ “Eis por que ambos [HOBBS e Espinosa] analisam as religiões reveladas como resultado do medo e consideram a teologia manipulação fraudulenta do pavor da massa com a intenção de dominá-la.” CHAÚÍ, Marilena. *Política em Espinosa...*, pg 290

¹⁹⁴ “Pelo mesmo motivo, há em ambos o cuidado para distinguir as relações de favor ou graça e as relações propriamente políticas, visto que a ideia do favor sustenta a teoria política cristã (romana e reformada) que concebe os regimes políticos (na verdade, a monarquia e a aristocracia) como teocracias, pois tanto o poder dos reis como o dos magistrados cristãos é dito provir de Deus, que por um favor misterioso (uma graça) concede a alguns o direito de governar e de representá-Lo.” CHAÚÍ, Marilena. *Política em Espinosa...*, pg.290.

Neste sentido Hobbes, já antes de Espinosa, transforma a questão da fundamentação da autoridade das Escrituras numa questão política¹⁹⁵. A denúncia do poder teológico é também a denúncia do discurso teológico inscrito na interpretação das palavras divinas reveladas nos Textos Sagrados. Nosso autor holandês, por sua vez, demonstra o caráter imaginativo da autoridade dos profetas e propõe um método histórico de interpretação das Escrituras¹⁹⁶. Em ambos a crítica ao caráter revelados das Sagradas Escrituras se coaduna com a crítica ao fundamento teológico do poder político¹⁹⁷.

Vimos no início deste capítulo que a crítica espinosana à crença num Deus transcendente antropomórfico começa, no apêndice da EI, com a crítica ao preconceito finalista. Espinosa encontra na imaginação de uma causalidade finalista a origem de toda a superstição. Ignorantes das causas dos acontecimentos os homens imaginam um Deus *rector naturae* que comanda todas as coisas em vista de fins previamente estabelecidos. O finalismo é visto por nosso filósofo holandês como o terreno das delirantes ideias que sustentam a obediência ao poder teológico.

Em Hobbes encontramos a mesma crítica ao finalismo. O autor inglês, assim como Espinosa, rejeita a causalidade finalista reconhecendo na busca por causas finais uma projeção antropomórfica das ideias humanas para o

¹⁹⁵ “Aquilo que foi considerado como a primeira afirmação intelectual do questionamento da autoria de Moisés na Escritura está no *Leviatã* de HOBBS, livro III, capítulo XXXIII. HOBBS indicava que não há testemunho suficiente na Sagrada Escritura ou em outro lugar para nos assegurar quem foram os escritores dos vários livros. (...)”

O que deu ao texto completo sua garantia e autoridade? Se não foi revelado que o texto é a palavra de Deus, então a aceitação do texto e o assentimento a ele vêm da autoridade do estado [*commonwealth*]. HOBBS transformou a questão numa questão política para aqueles que não tiveram uma revelação sobrenatural pessoal.” POPKIN, Richard H. “Spinoza e os estudos bíblicos” in GARRET, Don (org.). *Spinoza*, 1ª Ed., Aparecida-SP: Editora Ideias & Letras, 2011, pg. 477.

¹⁹⁶ “Spinoza começou a mostrar originalidade quando em seguida afirmou que compreender a Escritura e a mente dos profetas não é de modo algum a mesma coisa que ‘compreender a mente de Deus, isto é, a verdade’. TTP cap. XII. Entender a Escritura se tornou, então, um empreendimento estritamente histórico. (...)”

Visto de outro ângulo, Spinoza secularizou completamente a Bíblia como um documento histórico.” POPKIN, Richard H. “Spinoza e os estudos bíblicos” in Garret, Don (org.). *Spinoza*, 1ª Ed., Aparecida-SP: Editora Ideias & Letras, 2011, pg. 495

¹⁹⁷ “A leitura crítica da Bíblia, em ambos [HOBBS e Espinosa], tem a finalidade de impedir a legitimação teológica do poder político, culminando na exigência de que o poder soberano também detenha o poder religioso: só há soberania quando o poder não se divide e por isso mesmo as igrejas devem ser instituições particulares, ao lado de outras, sem aspirar à universalidade que lhes permitiria reter o poder espiritual, declarando-o superior e maior do que o poder temporal.” CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa...*p.290.

funcionamento da natureza¹⁹⁸. Ambos identificam na ilusão quanto à causalidade a semente da crença num Deus antropomórfico e da religião¹⁹⁹. Neste sentido, diz Hobbes expressamente: “A ignorância das causas naturais predispõe os homens para a credulidade, chegando muitas vezes a acreditar em coisas impossíveis”²⁰⁰

O preconceito finalista, como o chama Espinosa, não é, para os dois autores, apenas uma compreensão equivocada acerca de Deus ou da ordem da natureza. O finalismo desempenha um papel político de instrumento de dominação, afirmação da superstição e alicerce da autoridade teológica²⁰¹. Negar a causalidade finalista não é só propor uma nova física, uma nova visão da sequência de eventos na Natureza, mas é também, tanto para Hobbes quanto para Espinosa, negar o fundamento teológico transcendente do poder.

2.3.2

A causalidade eficiente transitiva x causalidade eficiente imanente

No entanto, se o diagnóstico da origem da superstição na crença no finalismo é comum em ambos os autores, a compreensão adequada da causalidade pelos dois autores encontra uma divergência fundamental. Tanto Hobbes quanto Espinosa afirmam a causalidade eficiente e no homem a encontram no apetite ou desejo. A causa de todas as ações e ideias humanas está, nos dois autores, no desejo que move a cada um e todos os homens. Porém a relação entre o desejo como causa e as ações e ideias humanas como efeitos difere em cada um dos autores²⁰².

¹⁹⁸ “HOBBS e Espinosa rejeitam as explicações baseadas em causas finais e criticam o finalismo aristotélico e sua versão medieval não apenas porque consideram as causas finais uma ficção e uma projeção antropomórfica sobre a Natureza, mas, sobretudo, porque para ambos nem mesmo as ações humanas se explicam por causas finais.” CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa...* pg.301.

¹⁹⁹ “E tendo esta semente da religião sido observada por muitos, alguns dos que a observaram tenderam a alimentá-la, revesti-la e conformá-la às leis, e a acrescentar-lhe, de sua própria invenção, qualquer opinião sobre as causas dos eventos futuros que melhor parecesse capaz de lhes permitir governar os outros, fazendo o máximo uso possível de seus poderes.” HOBBS, Thomas. *Leviatã*, in *Os pensadores – HOBBS*, Ed. Nova Cultural, São Paulo, 2000, cap. XI, pg. 96.

²⁰⁰ HOBBS, Thomas. *Leviatã*, cap. XI, pg.95

²⁰¹ “As causas finais não são apenas um engano teórico que uma nova física viria corrigir, mas são um instrumento de dominação mascarado, visto que convertem a necessidade natural em autoridade.” CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa...* p.301

²⁰² “A crítica Hobbesiana e espinosana vem acompanhada da ênfase na causalidade eficiente que, no homem, é designada pelos dois filósofos como apetite e desejo. No entanto não se trata da mesma causalidade eficiente.” CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa...* pg. 302.

Hobbes afirma o desejo como causa eficiente *transitiva* das ações humanas. Para o autor inglês, apesar da afirmação da causalidade eficiente, a causa se separa de seu efeito uma vez que este é produzido. Assim, para o autor inglês, o desejo é causa eficiente das ações humanas mas, uma vez produzidas, estas não se confundem com aquele. É neste sentido que, como veremos mais adiante, Hobbes pode compreender o direito natural como quase ausente no estado civil²⁰³. Como causa eficiente transitiva, o direito natural hobbesiano não se confunde com, nem está presente no direito civil, a não ser no silêncio deste último ou como virtualidade latente, como veremos a seguir.

Já Espinosa, afirmando também a causalidade eficiente, a entende como causalidade eficiente *imane*nte, ou seja, entende a relação entre causa e efeito na Natureza como uma relação de imanência e não transcendência ou distanciamento. Como vimos em nosso primeiro capítulo, para Espinosa, a causa imanente não se separa de seu efeito, mas exprime-se nele, a causa se mantém em seu efeito²⁰⁴.

Assim, para nosso autor holandês, desejo e ação não se separam, da mesma forma que, como veremos mais detalhadamente a seguir, o direito natural, nas palavras do autor, permanece “bem resguardado” no direito civil. A divergência entre os dois autores sobre a causalidade eficiente - *transitiva* para Hobbes e a causalidade eficiente *imane*nte em Espinosa - terá consequências importantes na concepção de cada um a respeito do homem, desde o funcionamento do corpo humano até o conatus, a razão e a liberdade.

2.3.3

Conatus e concepção antropológica

Ambos os autores encontram na essência do homem um esforço pela sobrevivência ou pela existência, porém, para Hobbes e Espinosa esta concepção antropológica tem contornos, limites e funcionamentos distintos. Tanto no que

²⁰³ “A causa eficiente Hobbesiana é transitiva, isto é, uma vez produzido o efeito, a causa se afasta e se mantém separada do resultado. Eis porque o direito natural pode ser causa eficiente da vida civil e depois quase desaparecer, uma vez o direito civil estabelecido.” CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa...*p. 302.

²⁰⁴ “Em contrapartida, a causa eficiente espinosana é imanente, isto é, o efeito é sua expressão ou sua realização particular, de sorte que a causa é mantida naquilo que produz.” CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa...*p. 302.

concerne ao corpo quanto à mente, o autor inglês e seu contemporâneo holandês divergem na compreensão acerca do homem, seus afetos e racionalidade.

Hobbes, ao analisar o funcionamento do corpo humano no *Leviatã*, identifica o esforço de conservação de si ao esforço pela perpetuação do movimento vital de cada indivíduo. Um movimento que é puramente fisiológico, caracterizado pelas funções essenciais à perpetuação da vida: respiração, nutrição, e sobretudo a circulação sanguínea²⁰⁵.

No entanto, como forças externas podem tentar entravar esse funcionamento vital, Hobbes identifica como meio de proteção do movimento vital, o movimento animal ou voluntário²⁰⁶. Caracterizado por todas as demais atividades do corpo, como andar, falar, e a própria imaginação, o movimento voluntário é sempre entendido por Hobbes como um meio sempre subordinado e voltado para a preservação do movimento vital. Sendo o movimento voluntário responsável pela identificação das sensações, de dor ou prazer, é ele o responsável pelo desejo ou pela aversão pelas coisas externas, sempre buscando o a conservação do movimento vital²⁰⁷.

Neste sentido, podemos dizer que a compreensão hobbesiana do funcionamento do corpo humano é pautada pelo signo da hierarquia e da finalidade, elementos sempre afetos à transitividade. O movimento vital é entendido como o princípio da vida, involuntário e superior, devendo todo movimento voluntário, numa relação de subordinação, servir-lhe como meio de preservação²⁰⁸. Desde a análise do funcionamento do corpo humano Hobbes já elucida seu posicionamento em defesa da transcendência como consequência do caráter transitivo da causa eficiente.

²⁰⁵ “Há nos animais dois tipos de movimento que lhe são peculiares. Um deles chama-se *vital*; começa com a geração, e continua sem interrupção durante toda a vida. Deste tipo são a *circulação do sangue, o pulso, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção*, etc. Para esses movimentos não é necessária a ajuda da imaginação.” HOBBS, Thomas. *Leviatã* in *Os pensadores – HOBBS*, Ed. Nova Cultural, São Paulo, 2000, p. 57.

²⁰⁶ “O outro tipo é o dos movimentos animais, também chamados movimentos voluntários, como andar, falar, mover qualquer dos membros, da maneira como anteriormente foi imaginada pela mente. (...) E dado que andar, falar e outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de como, onde e o que, é evidente que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários.” HOBBS, Thomas. ob.cit.p.57.

²⁰⁷ “Le mouvement animal est donc l’ensemble des mouvements internes et externes au corps qui constituent le moyen par lequel le mouvement vital se conserve, puisqu’il dispose ainsi de ce qui convient avec lui et peut se soustraire à ce qui l’entrave.” LAZZERI, Christian. Ob.cit. p. 17.

²⁰⁸ “En distinguant ainsi mouvement animal et mouvement vital sur le mode du moyen et de la fin, HOBBS affirme dès le fondement de son anthropologie le principe qui en règle la construction : *le principe de distinction et de subordination*.” Idem, p. 18.

Já em Espinosa é a imanência que se apresenta como princípio explicativo da relação entre os corpos e da própria constituição do corpo humano. O filósofo compreende o corpo humano como corpo composto, caracterizado pela relação de composição entre diversos outros corpos²⁰⁹. Nesse registro não há lugar para hierarquia ou subordinação, a relação que caracteriza o funcionamento do corpo humano é uma relação de composição, e não de comando ou de mediação e finalidade.

É esclarecedor sobre este ponto uma breve incursão nas disposições da *Ética* em que Espinosa trata dos corpos, na proposição 13 da Parte II da *Ética*. Nosso filósofo não chega a fazer um tratado de física, mas apresenta um conjunto de propriedades comuns a todos os corpos e a forma como estes se relacionam entre si. Partindo dos corpos simplicíssimos até as relações de composição que constituem os corpos compostos, o intuito de Espinosa não é esgotar minuciosamente o exame da natureza dos corpos, mas evidenciar aquilo que é necessário para deduzir as propriedades do corpo humano²¹⁰.

Afastando-se da física cartesiana, na qual Deus, enquanto causa eficiente transitiva e eminente, introduz o movimento na extensão, concebida como “matéria inerte”, Espinosa concebe o movimento e o repouso como estados de um corpo, porém, no caso de Espinosa, esses estados seguem da natureza do modo infinito imediato da extensão, isto é, o movimento e o repouso dos corpos são ontologicamente constitutivos de suas naturezas²¹¹.

Pela definição 1 da Parte II da *Ética*, os corpos são modos finitos do atributo extensão e diferenciam-se, entre si, pelo movimento ou repouso. Como modos do mesmo atributo, os corpos não podem distinguir-se “em razão da substância”, é o movimento ou repouso, e a possibilidade de moverem-se mais

²⁰⁹ “Quando um certo número de corpos da mesma ou de diversas grandezas são constringidos pela ação dos outros corpos a aplicar-se uns sobre os outros; ou se eles se movem com o mesmo grau ou com graus diferentes de rapidez, de tal maneira que comunicam os seus movimentos entre si segundo uma relação constante, diremos que esses corpos estão unidos entre si e que, em conjunto, formam todos um corpo, isto é, um indivíduo que se distingue dos outros por essa união de corpos.” Spinoza, Definição da Proposição XIII da Parte II da *Ética*. E ainda; “O corpo humano é composto de um grande número de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é também muito composto.” Spinoza, Postulado I da Proposição XIII da Parte II da *Ética*.

²¹⁰ Neste sentido, é o próprio Espinosa quem faz a seguinte ressalva: “Se minha intenção fosse a de tratar expressamente do corpo, eu deveria ter explicado e demonstrado isso mais longamente. Mas já disse que é outra a minha intenção, e só me detive nessas questões porque delas posso deduzir facilmente o que decidi demonstrar.” EII, prop. 13, Lema 7, escólio.

²¹¹ CHAUI, Marilena. *A Nervura do real...*, vol II, mimeo

rapidamente ou mais lentamente, que distingue os corpos entre si²¹². Decorre, ainda, do fato de serem todos modos do mesmo atributo extensão, que todos os corpos convêm em certas coisas²¹³.

Como modos finitos os corpos estão necessariamente sujeitos ao universo de encontros com outros corpos, e são estes encontros que tem a capacidade de alterar-lhes o estado. Reconhecendo o princípio físico da inércia, Espinosa enuncia que um corpo em movimento só passa ao repouso pelo encontro com outro corpo, do mesmo modo que, em repouso, um corpo só passa ao movimento pela ação de uma causa externa²¹⁴.

Os corpos mais simples, simplicíssimos, são um *quantum* mínimo de movimento e repouso, rapidez e lentidão pelo qual se distinguem uns dos outros. Espinosa não designa os corpos simplicíssimos como indivíduos, termo que reserva aos corpos compostos, como o corpo humano. O corpo humano é composto de muitíssimos indivíduos de natureza diversa – duros, moles e fluídos –, cada um deles também composto de vários outros. Os componentes do corpo humano são afetados de múltiplas maneiras pelos corpos exteriores e o mesmo, portanto, deve ser dito do corpo humano como um todo. Essas afecções decorrem do fato de que o corpo humano, para se conservar, precisa de muitíssimos outros corpos, pelos quais é continuamente regenerado – o corpo humano é um organismo vivo ou um indivíduo dinâmico. Além de ser afetado pelos corpos exteriores, o corpo humano também os afeta de múltiplas maneiras, isto é, os move e os dispõe de diferentes maneiras. Esse sistema de afecções, em que o corpo humano é afetado por outros e os afeta é, como Espinosa demonstrará mais adiante, a causa da imaginação e dos afetos corporais e psíquicos²¹⁵.

Pela definição 8 da Parte II, sabemos que “se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito” devem ser considerados “todos como uma única coisa singular”. Assim, o que caracteriza o corpo humano é uma relação de composição entre partes extensas que não tem, entre si, qualquer relação de hierarquia,

²¹² “Os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância” EII, prop. 13, Lema 1

²¹³ “Todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos.” EII, prop. 13, Lema 2

²¹⁴ “Um corpo, em movimento ou em repouso, deve ter sido determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, o qual, por sua vez, foi também determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, e este último, novamente por um outro e, assim, sucessivamente, até o infinito.” EII, prop. 13, Lema 3

²¹⁵ CHAUI, Marilena. *A nervura do real...*, vol. II, mimeo

comando ou finalidade, mas distinguem-se apenas pela relação de movimento e repouso, rapidez e lentidão.

Assim, ao contrário de Hobbes, é impensável em Espinosa qualquer hierarquia entre os movimentos dos corpos que compõem o corpo humano. O corpo humano espinosano é uma relação entre partes extensas, partes que não tem, entre si, nenhuma distinção em razão da substância e, portanto, não podem distinguir-se entre movimento vital e movimento voluntário, muito menos estabelecer-se qualquer relação de hierarquia entre eles.

Da mesma forma, Espinosa não enuncia qualquer hierarquia entre mente e corpo, ou entre o voluntário e o fisiológico. Não há transcendência entre a mente e o corpo. Numa revalorização do corpo Espinosa enuncia que ninguém sabe o que um corpo pode, e que nem o corpo pode obrigar a mente a pensar nem a mente comandar o corpo a agir²¹⁶.

Isto posto, podemos destacar que estas diferenças entre Hobbes e Espinosa, no que tange ao conhecimento do corpo humano, trazem importantes divergências no que concerne a compreensão da morte pelos dois filósofos. Enquanto para Hobbes a morte é entendida só e simplesmente pela extinção do movimento vital, para Espinosa o evento morte não depende somente do corpo, nem é somente uma relação de decomposição negativa, mas ao mesmo tempo a formação de uma nova relação de composição. Para Espinosa, a morte de um indivíduo pode ocorrer ainda que seu corpo não se transforme em cadáver²¹⁷, isto é, apenas pela decomposição das relações que antes caracterizavam sua singularidade, sua identidade²¹⁸. E ainda assim, a morte para Espinosa, diferentemente de Hobbes, seja do corpo propriamente, ou de determinada singularidade, nada mais é que a formação de novas relações de composição.

²¹⁶ “Ninguém, na verdade, até o presente, determinou o que pode um corpo.” Spinoza, Escólio da Proposição II, da Parte III da *Ética*. E ainda: “Nem o corpo pode determinar a alma [mente] a pensar, nem a alma [mente] determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa (se acaso existe outra coisa)”. Spinoza, Proposição II, da Parte III da *Ética*.

²¹⁷ “Com efeito, não ousou negar que o corpo humano, conservando a circulação do sangue e as outras coisas, por causa das quais se julga que o corpo vive, possa, não obstante, mudar-se em outra natureza inteiramente diferente da sua. É que nenhuma razão me obriga a admitir que o corpo não morre, a não ser quando de muda em cadáver (...). Sucede, de fato, às vezes, que o homem sofre tais mudanças que eu não diria facilmente que ele é o mesmo...” Spinoza, Escólio da Proposição XXXIX da Parte IV da *Ética*.

²¹⁸ “Un seul et même individu peut donc « mourir » en changeant d’identité de multiples manières (croissances, transformation, pathologies, etc.) bien que son corps et son esprit continuent de vivre.” LAZZERI, Christian. Ob.cit.p.23

Mas não é só sobre o corpo humano e a morte que divergem os dois autores, também sobre o esforço de conservação de si ou de perseverar na existência, o conatus, Hobbes e Espinosa tem uma controvérsia fundamental. Apesar de, como já dissemos, ambos identificarem no homem um esforço de conservação de si, suas formulações sobre a natureza e extensão deste esforço são totalmente distintas.

Hobbes identifica este esforço de conservação com o esforço de preservação do movimento vital de cada indivíduo, e assim, a esta finalidade subordina todos os poderes do indivíduo. Assim, todos os movimentos voluntários, assim como todos os poderes naturais ou instrumentais do homem são entendidos como meios para alcançar a finalidade de preservação do movimento vital²¹⁹. Aqui podemos destacar duas características importantes da concepção antropológica de Hobbes que, ao mesmo tempo em que serão decisivas para sua construção social e política, são totalmente negadas por Espinosa. São elas: a compreensão meramente instrumental dos poderes do indivíduo, como meios subordinados à finalidade da conservação; e a compreensão de tais poderes como propriedades do homem, e, portanto, alienáveis.

A relação de mediação e finalidade que Hobbes estabelece entre os poderes do homem e seu esforço de conservação é mais um elemento que evidencia seu compromisso com a perspectiva da transcendência. No centro de sua concepção antropológica, o filósofo inglês toma como elemento fundamental da própria existência do indivíduo uma relação entre movimento vital e movimentos voluntários calcada na hierarquia e no comando.

Essa relação hierárquica é então reforçada pela compreensão hobbesiana dos poderes naturais e instrumentais do homem como propriedades suas, e, portanto, passíveis de transferência e alienação. Neste sentido, desde a análise da constituição do homem e de seu esforço de conservação de si, Hobbes já enuncia as premissas daquilo que o teórico C.B. Macpherson bem denominou como o individualismo possessivo²²⁰. A concepção hobbesiana acerca das

²¹⁹ “O **poder** de um homem (universalmente considerado) consiste nos **meios** de que presentemente dispõe para obter qualquer visível bem futuro. Pode ser original ou instrumental.” (grifo nosso). HOBBS, Thomas. Ob.cit.p.83

²²⁰ “Sua qualidade possessiva [do individualismo oriundo do século XVII] se encontra na sua concepção do indivíduo como sendo essencialmente o proprietário de sua própria pessoa e de suas próprias capacidades, nada devendo à sociedade por elas. (...) A relação de propriedade, havendo-

relações sociais entre indivíduos que operam pelo cálculo racional e a lógica de mercado terá importantes consequência no campo político. Voltaremos a esta temática a seguir quando da análise do estado de natureza e da constituição do campo político em Thomas Hobbes.

Já Espinosa propõe uma compreensão totalmente diferente do esforço em perseverar no ser, o *conatus*, que é a própria essência do homem. O *conatus* espinosano não se resume à conservação, frente a perigos externos, das funções fisiológicas essenciais ao funcionamento do corpo. Em Espinosa, o esforço em perseverar na existência é também potência produtiva, que se expande sempre e a todo instante até os limites de tudo o que pode²²¹. Assim, diferentemente do caráter negativo e conservador do esforço hobbesiano, a compreensão de Espinosa da essência do homem é positiva e produtiva.

Neste contexto, para Espinosa as características do homem não são meros instrumentos para o esforço em perseverar no ser, mas são dimensões deste próprio esforço, expressões de sua potência. Mais uma vez Espinosa nega qualquer relação hierárquica na construção de sua concepção antropológica e institui que qualquer ação do ser humano, seja andar, falar, comer, etc., não é um meio ou instrumento, orientado para a finalidade da preservação, mas expressão imanente de sua própria potência produtiva. Numa relação absolutamente imanente, qualquer ação do indivíduo é expressão de sua potência, expressão da própria existência em si.

Ainda sobre a concepção antropológica de cada um, suas proximidades e divergências, cabe nos debruçarmos sobre os temas dos afetos e da razão humana. Hobbes e Espinosa parecem concordar ao negar qualquer critério universal de bem e mal, e a identificar o bom e mau segundo um critério subjetivo de utilidade no esforço de perseverar na existência²²². Assim, os afetos, para ambos os autores, não se relacionam a nenhum valor transcendente mas

se tornado para um número cada vez maior de pessoas a relação fundamentalmente importante, que lhes determinava a liberdade real e a perspectiva de realizarem suas plenas potencialidades, era vista na natureza do indivíduo.” MACPHERSON, C.B. *A teoria política do individualismo possessivo – de HOBbes a Locke*, Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979, p. 15.

²²¹ “On peut donc reprendre l’excellente formule d’A MATHERON : « tendre à persévérer dans mon être c’est donc tendre à produire ce qui se déduit de ce que je suis, et de tout ce que je suis. »” LAZZERI, Christian. Ob.cit.p.32.

²²² “Pois as palavras bom, mau e desprezível são sempre usadas em relação a pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos.” HOBbes, Thomas. Ob.cit.p.58

derivam das experiências e encontros individuais na existência. Alegria ou tristeza e seus derivados são determinados por critérios individuais e singulares de bom e mau.

Porém, enquanto para Hobbes o bom e mau se distinguem pelas sensações de prazer ou dor e pela experiência de favorecer ou entravar o movimento vital, para Espinosa o bom e o mau se distinguem por causarem no indivíduo uma variação de potência positiva ou negativa²²³. Assim, os dois filósofos formularão análises dos afetos humanos baseados nas possíveis relações entre as coisas externas e as variações no movimento vital ou na potência do indivíduo²²⁴.

Cabe destacar, no entanto, que, embora ambos concordem ao afirmar o caráter subjetivo do bom e do mau, e se aproximem bastante em suas definições dos afetos humanos, duas compreensões do funcionamento e do papel da razão totalmente distintas decorrem da importante diferença entre eles quanto à compreensão do *conatus*.

Para Hobbes, a razão, assim com os demais poderes do homem, é um instrumento para a conservação do movimento vital²²⁵. Mais uma vez a relação transcendente de mediação e finalidade se estabelece na enunciação da razão como um cálculo instrumental subordinado ao esforço de preservação do ser.

Além disso, o funcionamento da razão é, para Hobbes, um cálculo sempre voltado para o futuro. Sempre tendo em vista a futura preservação do movimento vital, a razão hobbesiana opera com o cálculo dos poderes que encontra disponível e com a previsão de possíveis riscos e ganhos numa lógica mercadológica. O cálculo racional hobbesiano opera por meio da comparação de seus meios de preservação da vida e dos perigos que outros indivíduos e eventos futuros poderão ocasionar. Neste contexto, a razão é sempre fundada no medo,

²²³ “I – Por bem entenderei aquilo que sabemos com certeza ser-nos útil. II – Por mal, ao contrário, aquilo que sabemos com certeza que nos impede de nos tornarmos senhores de um bem qualquer.” Spinoza, Definições da Parte IV da *Ética*.

²²⁴ Neste sentido é curioso destacar que tanto HOBBS no capítulo VI do *Leviatã*, como Espinosa na parte III da *Ética* enumeram definições dos afetos do homem, como antes deles já fizera Descartes.

²²⁵ “Que le principe de conservation commande en nous toutes nos fonctions et tout la vie de relation cela signifie qu’il commande la vie affective mais cela signifie aussi qu’il commande l’usage de la raison elle-même : (...) HOBBS fait de la raison un instrument au service des désirs et donc, pour lui, du mouvement animal : elle est destinée à la recherche des moyens adéquats à la fin que remplit ce dernier.” LAZZERI, Christian. Ob.cit.p.36.

numa tentativa de previsão de riscos futuros, numa lógica competitiva e controladora²²⁶.

Já Espinosa enuncia uma compreensão diferente da natureza e do funcionamento da razão. Sempre no registro da imanência, para o filósofo holandês a razão não é compreendida meramente como um instrumento na busca do útil, mas ela, em si, já é expressão do conatus e utilidade em si mesma. O uso da razão em Espinosa não é simplesmente um meio para a conservação de si, mas expressão da potência produtiva, uma finalidade em si mesma, uma virtude²²⁷.

Também em oposição a Hobbes, a razão espinosana não opera sempre e todo o tempo voltada para a previsão e controle de eventos futuros. Por certo, o cálculo entre bens e males futuros é uma característica da razão, mas os eventos presentes, ou mais próximos no tempo, tem sempre maior influência no cálculo racional espinosano²²⁸. Neste sentido, a razão espinosana, menos controladora, não se perde em previsões, mas busca sempre operar com maior intensidade com relação a eventos presentes e necessários.

E, por fim, sempre em oposição à concepção hobbesiana, podemos destacar que a razão em Espinosa não se funda no medo, e nem opera pela lógica competitiva do cálculo e da comparação. O exercício da razão para Espinosa, como virtude que leva sempre, e por si só, a um aumento da potência de existir, é necessariamente acompanhado por afetos alegres. A alegria acompanha sempre a razão já que esta é expressão do *conatus*, determinada pela atividade da mente e elemento essencial à liberdade. Neste sentido, a razão espinosana, nasce da experiência do comum, é através da formação de noções comuns que a mente alcança a formulação de ideias adequadas. Enquanto em Hobbes o medo e a competitividade guiam a razão, em Espinosa a razão é sempre acompanhada da

²²⁶ “Os atos de cada indivíduo são determinados por seus apetites e aversões, ou melhor, pelos seus cálculos quanto aos prováveis efeitos sobre a satisfação de seus apetites, causados por qualquer ação que ele possa empreender”. Macpherso, C.B. Ob. Cit. Pg. 43

²²⁷ “Depois, visto que este esforço da alma [mente], pelo qual a alma [mente], enquanto raciocina, se esforça por conservar o seu ser, não é outra coisa que compreender; este esforço por compreender é, portanto, o primeiro e único fundamento da virtude; e não é em vista de um fim qualquer que nós nos esforçaremos por conhecer as coisas; mas pelo contrário, a alma [mente], enquanto raciocina, não poderá conceber nada como bom para si, senão o que conduz ao conhecimento.” Spinoza, Demonstração da Proposição XXVI da Parte IV da *Ética*.

²²⁸ “Uma afecção, cuja causa nós imaginamos que está presente no momento atual, é mais forte que se imaginássemos que ela não está presente.” Spinoza, Proposição IX da Parte IV da *Ética*. E ainda: “Somos afetados mais intensamente relativamente a uma coisa futura que nós imaginamos que sucederá em breve do que se imaginássemos que o tempo da sua existência está ainda muito longe do presente.” Spinoza, Proposição X da Parte IV da *Ética*

alegria e deriva necessariamente de uma experiência de comunidade, da identificação de uma relação de composição. Vale a pena lembrar que, como já vimos no capítulo 1, ao tratarmos dos gêneros de conhecimento, a razão, em Espinosa, opera com *noções comuns*, portanto, com o que existe em cada parte de um todo, o que existe no todo e nas partes, de maneira que a própria natureza da razão leva ao comum e não ao competitivo, próprio da imaginação.

2.3.4

Liberdade

Destas divergências entre as concepções antropológicas dos dois autores decorre uma inconciliável diferença entre o que Hobbes e Espinosa entendem por liberdade. O autor inglês tem uma concepção estritamente mecanicista da liberdade e, inspirado pelas leis da física, identifica a liberdade à ausência de coação ou impedimentos externos. Neste sentido define o autor no *Leviatã*:

Por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o seu julgamento e razão lhe ditarem.²²⁹

Assim, Hobbes defende que a liberdade é uma condição física que depende do meio, de forças de coação externas. Se o indivíduo não encontra qualquer óbice à sua ação, na ausência de impedimentos ao exercício de seu poder e de seu direito, este indivíduo é dito livre. *A contrario sensu*, se qualquer condição externa impede um indivíduo de realizar seu desejo, este não é livre²³⁰.

Algumas conseqüências desta noção de liberdade evidenciam sua distância do mesmo conceito espinosano. Já vimos que, para Espinosa a liberdade não é mensurada pela presença ou ausência de impedimentos externos. Pelo contrário, em Espinosa a liberdade toma como critério a causa dos encontros e dos

²²⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã*, cap. XIV, pg.113.

²³⁰ “La liberté, on le voit, est donc tout autre chose que le pouvoir : elle est l’absence de tout obstacle extérieur susceptible de nous empêcher de faire ce que nous voulons faire pour le cas où nous arions le pouvoir de le faire. » MATHERON, Alexandre. « Le droit du plus fort » in *Revue Philosophique de la France et de l’ètranger – HOBBS et Spinoza*, n° 2/1985, p. 153

afetos de um indivíduo. Para nosso filósofo, se um indivíduo é levado à ação e aos afetos somente por uma causa adequada, tendo somente seu próprio conatus como causa, diz-se que este é livre. Pelo contrário, quanto mais determinado for um indivíduo por causas externas, quanto mais padecer de afetos cujas causas lhe sejam externas, quanto mais movido por ideias inadequadas, parciais e mutiladas, menos livre ele será²³¹.

Daí podemos concluir que, enquanto em Hobbes a liberdade tem por parâmetro a presença ou não de impedimentos externos, tomando, portanto, o meio como critério, em Espinosa não são os obstáculos externos que servirão de medida para a liberdade ou a servidão, mas a causa que leva os indivíduos a agir ou padecer. Enquanto o autor inglês parte de uma definição negativa do meio, como ausência de coação ou obstáculo²³², para construir sua concepção de liberdade, Espinosa identifica a liberdade com a causalidade adequada, com a expressão do conatus.

Outra consequência da noção hobbesiana de liberdade que a distancia da de seu contemporâneo holandês é que para Hobbes a liberdade é uma característica meramente física capaz de ser alcançada individualmente. Alcançar e manter a liberdade, para o filósofo inglês, é uma tarefa unicamente individual, que depende apenas da relação entre o indivíduo e seu meio, a liberdade não depende e dispensa qualquer encontro com outros indivíduos. Nesta perspectiva se evidencia novamente o individualismo de Hobbes²³³.

Já para Espinosa a liberdade não é um exercício meramente individual, mas pelo contrário, é mais útil ao homem que se conduz pela razão viver na sociedade civil do que na solidão.²³⁴ Para alcançar a liberdade e ser causa adequada de si e de seus encontros e afetos Espinosa vai destacar que bons

²³¹ Sobre a discussão acerca do conceito de liberdade em Espinosa remetemos o leitor ao nosso Capítulo 1. “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada.” EI, definição 7.

²³² “La libertad postula una definición negativa del medio como ausencia de obstáculo, como medio vacío que permite el movimiento. Uno de los objetivos de HOBBS: la vacuidad del medio frente a la potencia y al desarrollo del individuo que busca su utilidad.” ALTHUSSER, Louis. *Política e historia: de Maquiavelo a Marx. Cours à l'École normale supérieure 1955-1972*, Madrid: Katz, 2007, pg. 258

²³³ “A concepção política de Th. HOBBS é muito mais sutil do que pode parecer à enunciação de seus princípios iniciais. Tomando como ponto de partida uma concepção individualista e realista do homem, recusando previamente qualquer pressuposto moral...” CHÂTELET, François, *et alli*, História das ideias políticas, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, pg. 53.

²³⁴ “O home que se conduz pela razão é mais livre na sociedade civil, onde vive de acordo com leis comuns, do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo” EIV, prop. 73

encontros com outros homens são fundamentais. Da mesma forma, a concepção espinosana de liberdade faz a liberdade não depender apenas de um esforço individual, mas vai ressaltar que ninguém é livre numa sociedade de escravos. Veremos a seguir, nos dois próximos capítulos, como se desenvolve esta ideia no pensamento político de Espinosa, e, em que termos, a liberdade individual é também liberdade política. A liberdade *Ética* é alcançada pelo exercício da razão e esta é, como já mencionamos, sempre a experiência do comum, constitui-se a partir da experiência das noções comuns. A liberdade, em Espinosa, tem como terreno a experiência do comum e não o individualismo solitário ou competitivo.

2.3.5

A constituição do campo político

As divergências entre os dois autores, no que concerne a concepção antropológica, se exprimem também no que tange ao pensamento político, às posições de ambos acerca da gênese do campo político, dos afetos que perpassam a sociedade civil, ao conceito de soberania e à relação entre direito natural e direito civil. Desde a afirmação do medo ou da alegria como afetos constituintes do político até os limites do exercício do poder político, passando pelas diferentes noções de direito natural e resistência, Hobbes e Espinosa discordam tanto no pensamento político como nas considerações acerca da própria essência e liberdade humanas.

Entre as considerações a respeito do homem e as ideias a respeito do político, Hobbes e Espinosa concordam ao encontrarem nas paixões humanas o móbil essencial da constituição do político. Negando qualquer determinação transcendente, ambos os autores buscam na gênese do político afetos humanos. No entanto, não são os mesmos afetos que constituem o campo político para Hobbes e Espinosa. Veremos que, enquanto Hobbes faz a sociedade civil nascer do medo, medo da morte violenta, Espinosa identifica no Estado um esforço de alegria, um esforço pela liberdade.

Na ambição, tão característica de seu tempo, de enunciar a política como campo distinto das crenças teológicas e do Poder transcendente de Deus,

Hobbes e Espinosa afirmam nas paixões humanas a gênese do político²³⁵. Ambos elaboram uma teoria das paixões humanas, evidenciando nos conflitos decorrentes da própria natureza humana a mola mestra que determina o político²³⁶. Tanto em Hobbes quanto em Espinosa, a política é o campo do jogo das paixões, tendo como norte sempre o esforço de todos os homens pela conservação de si.

Porém, se nossos autores concordam ao afirmar a natureza passional do jogo político, e ao identificar no conatus o esforço não só de conservação de si mas, para isto, de constituição da sociedade civil, as semelhanças entre eles, também neste tema, nos parecem menores que as diferenças.

Hobbes é o autor do medo. Desde sua biografia até todas as letras de seu pensamento político, o autor inglês reiteradamente afirma o medo como a principal paixão a motivar-lhe ações e palavras²³⁷. Em sua autobiografia Hobbes é explícito ao dizer: “minha mãe pariu dois gêmeos, eu e o medo”²³⁸. Na sua descrição da gênese do político, Hobbes parte de um estado de natureza de guerra, para encontrar no medo o motor da constituição do político e da obediência ao soberano.

2.3.5.1

Estado de natureza

O direito natural em Hobbes é a expressão pura do conatus, e o esforço individual pela sobrevivência. As qualidades humanas são distribuídas de forma

²³⁵ “HOBBS foi o primeiro pensador político a ver a possibilidade de deduzir os deveres diretamente dos fatos mundanos das relações reais dos indivíduos entre si, inclusive a igualdade inerente a essas relações; tendo visto essa possibilidade, foi o primeiro a dispensar suposições de desígnios ou vontade externa” MACPHERSON, C.B. *A teoria política do individualismo possessivo...*pg. 97.

²³⁶ “De fato, os dois filósofos elaboram uma teoria das paixões como manifestação originária da natureza humana e de cujo jogo nascem o medo recíproco e o desejo de dominação, desencadeando conflitos que exigem o advento da vida política, se os homens desejarem-se conservar-se em vida. Para ambos, a política é o campo privilegiado para conter a violência natural, diminuir o medo, e sobretudo, para evitar a funesta consequência do terror do desconhecido, isto é, a superstição.” CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa...*p. 290.

²³⁷ “O medo, gêmeo de um pensador, marcando-o desde o nascimento, enlaçado com ele feito herança ou gene, como seu direito ou natureza; a vida e obra de HOBBS são pontuadas por esta paixão.” RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo – HOBBS escrevendo contra o seu tempo*. 2ªed., Belo Horizonte: UFMG, 1999. p.17

²³⁸ “...metum tantum concepti tunc mea mater, Ut paretet geminos, méque metúmque simul” *Thomae HOBBSii Malmesburiensis Vita authore seipso*, 1679, p.2 apud RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo – HOBBS escrevendo contra o seu tempo*. 2ªed., Belo Horizonte: UFMG, 1999. p.17

diferente na natureza de maneira que, o filósofo inglês o reconhece, diferentes homens têm diferentes faculdades: uns são mais fortes, outros mais espertos, outros mais rápidos. No entanto, na natureza nenhuma dessas habilidades de um indivíduo, considerado isoladamente, é suficiente para garantir sua superioridade e segurança perante os demais. Na natureza as diferenças entre os homens se compensam umas às outras, de forma que os homens encontram-se numa situação de igualdade natural entre si, onde nenhum pode assegurar domínio sobre os demais. Todos estão, o tempo todo, expostos a ataques de outros, e cada um pode ser superado por outros em determinado aspecto e vencê-lo. A morte é o critério de igualdade²³⁹. A igualdade natural dos indivíduos leva todos a temerem-se entre si todo o tempo.

A natureza fez os homens tão iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isso em conjunto, **a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar**, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.²⁴⁰ (grifo nosso)

Hobbes identifica na natureza duas espécies de igualdade entre os homens que serão determinantes para a compreensão de sua concepção acerca do estado de natureza e da instituição do político. A primeira delas é a igualdade natural que está presente inexoravelmente na equivalência entre as diferentes capacidades dos homens, sejam considerados individualmente ou em conjunto. Como já exposto, nenhum homem pode considerar-se tão mais poderoso que os outros a ponto de não poder ser vencido pelos outros atuando individualmente ou em conjunto, e tal realidade determina a insegurança e a ameaça constante entre os homens²⁴¹. Uma vez que nenhum homem, embora com características distintas,

²³⁹ “Asimismo, los hombres son iguales en su desigualdad física misma, puesto que cualquier hombre puede matar a cualquier hombre: la muerte es el criterio de la igualdad” ALTHUSSER, Louis. Ob cit. Pg. 259.

²⁴⁰ HOBBS, Thomas. *Leviatã*, Primeira Parte, Capítulo XIII, pg. 107.

²⁴¹ “HOBBS postula duas espécies de igualdade entre os indivíduos: igualdade de capacidades e igualdades de expectativas de satisfazer suas necessidades. Cada uma delas acarreta, na opinião de HOBBS, uma igualdade de direitos. A igualdade de capacidades é afirmada como evidente a partir da experiência e da observação. Os indivíduos não são absolutamente iguais em capacidades,

pode considerar-se absolutamente mais poderoso que o outro, ou que os outros agindo em conjunto - na ausência de um poder soberano que garanta a paz - reina a todo tempo o medo.

A segunda espécie de igualdade é determinada pelo próprio conatus e consubstancia-se no fato de que todos os homens, por natureza, seguem seus apetites, buscam satisfazer seus desejos e se esforçam pela própria sobrevivência. Assim, todos os homens igualam-se na mesma ambição pelas melhores condições de sobrevivência. Este norte individual comum a todos determina a competição e a lógica mercadológica no cálculo racional das ações e da satisfação dos desejos.

Neste cenário, sempre ameaçados pelos outros, e buscando sempre a mesma finalidade da sobrevivência individual, na ausência de um poder soberano que regule as relações sociais, a atitude que parece, pelo cálculo racional, a mais útil e prudente a todos os homens é o ataque aos demais, seja para vencê-los ou simplesmente para prevenir a possibilidade de um ataque²⁴². É impossível aos homens terem certezas das intenções de seus semelhantes, e ao mesmo tempo, sabem por experiência própria que todos buscam a sua própria utilidade e sobrevivência, assim, a todo instante temendo seus pares, os homens racionalmente preferem atacar a serem atacados, preferem a guerra à ameaça da morte. A guerra de todos contra todos instaura-se então como marca distintiva do estado de natureza hobbesiano.

Neste momento Hobbes critica abertamente a noção aristotélica do homem como um animal político. A concepção antropológica hobbesiana que sustenta sua mais célebre frase de que “o homem é o lobo do homem” é o oposto

mas são tão iguais que o mais fraco pode facilmente matar o mais forte...” MACPHERSON, C.B. Ob. Cit. Pg. 84

²⁴² “Neste texto célebre – e o que causou maior irritação contra HOBBS – ele não afirma que os homens são absolutamente iguais, mas que são “tão iguais que...”: iguais o bastante para que nenhum possa triunfar de maneira total sobre outro. Todo homem é opaco aos olhos de seu semelhante – eu não sei o que o outro deseja, e por isso tenho que fazer uma suposição de qual será a sua atitude mais prudente, mais razoável. Como ele também é forçado a supor o que eu farei. Dessas suposições recíprocas, decorre que geralmente o mais *razoável* para cada um é atacar o outro, ou para vencê-lo, ou simplesmente para evitar um ataque *possível*: assim a guerra se generaliza entre os homens. Por isso, se não há um Estado controlando ou reprimindo, fazer a guerra contra os outros é a atitude mais *racional* que eu posso adotar (é preciso enfatizar esse ponto, para ninguém pensar que o “homem lobo do homem”, em guerra contra todos, é um anormal; suas ações e cálculos são os únicos racionais, no estado de natureza).” RIBEIRO, Renato Janine. “HOBBS: medo e esperança” in WEFFORT, Francisco C. (org). *Clássicos da política*, vol. 1. 10ª ed., São Paulo : Ática, 1998, pg. 55.

da proposta de *zôon politikon* que afirmaria a naturalidade da sociabilidade²⁴³. Deixados na liberdade da busca por seus interesses pessoais, são a concorrência e o temor recíprocos as principais características do homem em estado de natureza.

Os estado de natureza é, portanto, um paradoxo: por um lado a liberdade pela ausência de regras ou leis que venham a coagir e restringir as ações dos homens, mas por outro lado um estado de medo e guerra que acaba por inviabilizar a própria vida²⁴⁴. Antes da instauração da sociedade civil, no hipotético estado de natureza hobbesiano, que precederia a instituição do campo político, o medo, e no caso, o medo da morte violenta, é o afeto constante que determinará que os homens pactuem entre si um poder soberano comum.

Paralelamente, em Espinosa podemos também identificar uma referência à noção de estado de natureza como um cenário de vida na ausência de qualquer organização política. No entanto, não é ainda o momento de nos dedicarmos a análise do estado de natureza em Espinosa e a sua concepção a respeito da constituição do campo político. Por ser tema de central importância de nossa pesquisa dedicaremos um tópico próprio no próximo capítulo a esta análise. Cabe apenas ressaltar que a concepção espinosana a respeito do estado de natureza e da instituição do campo político difere muito da tese hobbesiana.

Dentre todas as muitas diferenças que separam os dois autores, além daquelas já pontuadas, assinalamos que em Espinosa não é o medo o móbil da constituição do comum. Não é pelo medo - paixão triste - que os homens são levados a constituírem leis e direitos comuns. Em Espinosa é a alegria o motor da constituição do político, é o esforço pela liberdade, pela alegria, pelo aumento da potência, o que leva os homens a constituírem o Estado.

Em Espinosa o Estado não é um poder soberano transcendente ao campo social, sustentado pela tristeza do medo da morte violenta. Nosso filósofo

²⁴³ “Esta teoría se destaca en contraste sobre el fondo de la sociabilidad natural a la que rechaza. HOBBS critica abiertamente la teoría del *zôon politikon*, fundada en una mala observación de la naturaleza humana.” ALTHUSSER, Louis. Ob.Cit. pg. 262

²⁴⁴ “Assim, no *estado de natureza* – quando abstraímos, como mais tarde o explicará J. J. Rousseau, o que a sociedade lhes trouxe – os homens, dispersos, são potências movidas pelo desejo, não limitados por nada (são integralmente livres), a não ser pela incapacidade material, na qual pode se encontrar, de satisfazer esse desejo. Nesse mesmo estatuto – que exclui toda ideia de sociabilidade (benevolente) e de harmonia com o meio – ele experimenta, enquanto máquina sensível, sentimentos entre os quais predominam a inveja e o medo, em particular o medo de sofrer e de morrer. Desse modo, se a ordem natural – ordem mecânica – é a ‘lei dos lobos’, disso resulta que o estado de natureza é, ao mesmo tempo e contraditoriamente, plena liberdade – aquém de todo direito – e terror constante: *ele é inviável*.” CHÂTELET, François *et alli*. *História das ideias políticas*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2000, pg. 51

afirma o político sempre como esforço pela alegria, esforço pela liberdade e poder imanente às relações de composição que constituem o campo político. Ainda que se organizem em uma tirania, ainda que resulte das relações de composição do campo social, um poder que se exerça de forma violenta, ou mesmo usurpando para interesses privados a potência da multidão, em sua gênese, todo campo político em Espinosa se constitui por relações de composição, pela semelhança, pelo esforço por afetos comuns, pelo esforço pela liberdade e pela alegria. O que pode desvirtuar este esforço em servidão é a questão central desta pesquisa que analisaremos mais detalhadamente a seguir.

2.3.5.2

Pacto social e o Leviatã

Mas voltemos a Thomas Hobbes. O medo ganha, pelas mãos do autor inglês, a centralidade do campo político. A liberdade da falta de um poder soberano no estado de natureza, aquela liberdade entendida estritamente como ausência de coação externa é, ao mesmo tempo, o campo da guerra permanente e do medo recíproco. São homens medrosos e potenciais inimigos entre si que são impelidos a acordarem um poder soberano comum e transcendente. O pacto social em Hobbes não é tanto um acordo de vontades que buscam a convivência ou a experiência de alegrias comuns, mas um pacto de não agressão entre inimigos que buscam a sobrevivência individual. Mais uma vez se evidencia, na concepção hobbesiana do pacto social, o individualismo do autor.

Mesmo na instituição da sociedade civil os homens não agem em conjunto com objetivos ou interesses coletivos, a multidão em Hobbes não é, como veremos em Espinosa, um indivíduo coletivo conduzido como que por uma mesma mente. A multidão que firma o contrato social hobbesiano é um agregado de indivíduos atomizados, cada um visando acima de tudo seus interesses e sua sobrevivência individual²⁴⁵.

²⁴⁵ “...la multitude qui fonde le contrat n’est pas chez lui (HOBbes) le concept de la masse, c’est le concept d’un peuple toujours déjà décomposé, réduit par avance (préventivement) à la somme de ses atomes constituants (les hommes de l’État de Nature), et susceptibles d’entrer un par un, par le contrat, dans le nouveau rapport institutionnel de la société civile. » BALIBAR, Étienne. *La crainte des masses*, Paris: Galilée, 1997, p. 74

O pacto social de Hobbes institui um poder soberano que transcende a soma dos indivíduos que compactuam. O *Leviatã*, que nasce do acordo entre os homens conduzidos pelo medo, não é uma parte no contrato. O soberano não compactua com os cidadãos, mas transcende o acordo de vontades e passa a governar a sociedade civil como um “Deus mortal”, ditando leis e ordens que devem aplacar o medo da morte violenta de seus súditos em troca da obediência. Em Thomas Hobbes a relação entre cidadãos e o soberano é assimétrica, é uma relação de sujeição²⁴⁶.

Neste cenário, é fácil compreender porque, em Hobbes, o direito natural desaparece na sociedade civil, sendo substituído pelo direito civil, tendo uma existência meramente residual de um limite ao poder da lei quando se trata da vida e da morte. Vale lembrar que é neste ponto que encontramos a diferença que o próprio Espinosa estabelece entre seu pensamento político e aquele de seu contemporâneo Hobbes. Espinosa escreve a seu amigo Jelles ressaltando que, ao contrário de Hobbes, guarda o direito natural mesmo no estado civil pois, como vimos, para nosso filósofo, direito é potência e ninguém pode transferir integralmente sua potência a outrem²⁴⁷.

O *Leviatã* hobbesiano concentra em suas mãos todo o Poder do Estado. Não existe no poder absoluto de Hobbes qualquer possibilidade de divisão dos poderes. O soberano concentra em suas mãos as funções legislativa, executiva e judiciária. O soberano não pactua limites no exercício de seu poder sobre os súditos, é livre como um indivíduo no estado de natureza. Comentando este aspecto, Louis Althusser chega a dizer que o *Leviatã* hobbesiano é a restauração do estado natureza entre um só e todos²⁴⁸.

²⁴⁶ “Este contrato político de sumisión no es un simples contrato entre el príncipe y el pueblo (contrato feudal); un contrato de tipo príncipe/pueblo conduce a la anarquía, pues no hay tercero, no hay juez exterior que haga respetar el contrato.

Este contrato es asimétrico, estructurado en dos niveles: entre todos los individuos de la sociedad en primer lugar, que aceptan no oponerse, y que luego se ponen de acuerdo para alienar una parte de sus derechos en el príncipe.

Asimetría del contrato en tanto le reciprocidad (de todos los individuos) tiene por contenido a un tercero que está fuera del contrato; este tercero, por su parte, recibe una donación de derecho. Entre el príncipe y el pueblo (después de su contrato) no hay reversibilidad: el soberano no se compromete a nada: recibe.” ALTHUSSER, Louis. Ob. Cit. Pg. 270

²⁴⁷ Carta 50 de Espinosa para Jarig Jelles

²⁴⁸ “La teoría del poder absoluto es la de un individuo absoluto que está en el estado de naturaleza con respecto a sus súbditos, y una restauración del estado de naturaleza entre un solo y todos. El poder absoluto es guerra de un solo contra todos. Pero la guerra no puede tener lugar, pues sólo el

Nesse sentido, na relação política que nasce com o contrato social o soberano tem apenas um dever que advém de sua própria gênese: o dever de livrar seus cidadãos da ameaça constante da morte violenta. Já os cidadãos transferem ao soberano seu direito natural de livremente escolherem os melhores meios de buscarem sua sobrevivência individual, seu direito natural de atacarem seus pares no esforço pelas melhores condições de manutenção do seu movimento vital. Em troca da segurança contra a ameaça constante de morte violenta, os cidadãos aceitam submeterem-se às leis civis e ordens ditadas pelo soberano.

Neste cenário, Thomas Hobbes trabalha com o conceito de transferência de direito. Para Hobbes, a transferência de direito é um evento que segue as leis da física, como a transferência da força de movimento entre dois objetos que se chocam, um em movimento e outro que antes parado ganha impulso pelo contato com o movimento do primeiro.

Os cidadãos, ao pactuarem a existência de um poder transcendente, transferem a este novo soberano seu esforço pela sobrevivência. Da soma dos direitos naturais individuais nasce um poder que, fora do pacto social, regula as relações inerentes à sociedade civil e passa a ser responsável pela segurança de cada cidadão. O poder do *Leviatã* transcende a soma dos direitos naturais individuais. Apesar de negar, na gênese do poder político, qualquer poder transcendente divino, que venha instituir a soberania - apesar de reconhecer no próprio jogo das paixões humanas o campo do político - ao afirmar sua concepção do pacto social, Thomas Hobbes reinventa a soberania transcendente pela figura do soberano, que nasce ou resulta da transferência de direitos dos cidadãos para um “Deus mortal” que não participa dos, nem se limita pelos termos do contrato social²⁴⁹.

soberano cuenta con todos los poderes. El soberano tiene sobre la ciudad los mismos poderes que un hombre sobre sus facultades.

Resultado: HOBBS rechaza toda división de poderes (ejecutivo, legislativo, judicial), que se confunden en el mismo hombre. La confusión del legislativo y del ejecutivo es específica aquí: el príncipe dicta las leyes, hace el derecho. El rey es todos los poderes.” ALTHUSSER, Louis. Ob. Cit. Pg.271,272.

²⁴⁹ “A soberania uns e indivisível do Estado é *ilimitada*: o contrato que a estabelece não a sujeita a nenhuma obrigação, salvo a de assegurar a tranquilidade e o bem-estar dos contratantes. Temos aqui o deus mortal, o *Leviatã*, esse monstro da lenda fenícia que é evocado pela Bíblia para dar a imagem de uma força corporal à qual nada resiste. Dessa feita, a laicização completa da *plenitudo potestas* dos teólogos realiza-se na própria noção do Estado.” CHÂTELET, François *et alli*, *História das ideias políticas...* Pg. 51 e 52

Neste sentido, Hobbes elabora os fundamentos capazes de sustentar, na temporalidade das relações humanas, sem qualquer recurso à teologia ou ao direito divino, o nascente absolutismo que já se espraiava pela Europa. Não é por outra razão que, com medo da ameaça de guerra civil, que já era clara na Inglaterra em 1640, o autor inglês se refugia na França. Suas posições monarquistas já eram conhecidas no círculo intelectual inglês e, medroso como ele mesmo admite, Hobbes receava represálias por suas ideias acerca da soberania²⁵⁰.

Cabe aqui a ressalva de que, como veremos mais detalhadamente a seguir, tanto o conceito de pacto social como o de transferência de direito também aparecem em Espinosa, no *Tratado Teológico Político*, no entanto os significados destes termos no autor holandês recebem outra significação quando interpretados no conjunto de sua obra²⁵¹. O pacto espinosano não é um contrato entre indivíduos medrosos nem resulta na instituição de um poder soberano transcendente.

2.3.5.3

Direito natural e direito civil

Sobre a relação entre direito natural e direito civil em Hobbes podemos destacar que são duas as formas que o autor inglês admite para a expressão do direito natural dos súditos na sociedade civil. Primeiro, o direito natural aparece como instância subsidiária do direito civil e individual, como resíduo não pactuado²⁵². Ou seja, o direito natural dos súditos pode ter voz no que silencia o direito civil. Em segundo lugar, o direito natural subsiste na sociedade civil como expressão limite do conatus, nos casos em que o súdito, por natureza, seja obrigado a defender sua sobrevivência, neste caso o direito natural é uma

²⁵⁰ “Com orgulho, na defesa de sua reputação contra o dr. Wallis, o filósofo [HOBBS] revela que em 1640, ao ser instalado um Parlamento hostil ao governo autoritário do rei, foi ele ‘o primeiro de todos os que fugiram’...” RIBEIRO, Renato Janine. Ob. Cit. Pg.17

²⁵¹ “[Em Espinosa] não há pacto porque os homens constituem um indivíduo coletivo ou um corpo complexo e uma mente complexa dotados de todo poder que seus constituintes lhe conferem: o corpo político. O poder político (*imperium*) é, portanto, o direito natural comum ou coletivo.” CHAUI, Marilena. *Política e, Espinosa...* pg. 299

²⁵² CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa...*pg. 296

virtualidade, uma inclinação latente que pode atualizar-se em algumas circunstâncias excepcionais²⁵³.

Sobre o direito natural que persiste no silêncio do direito civil, este refere-se às instâncias decisórias individuais onde o direito civil nada determina. O poder do soberano hobbesiano é ilimitado, no entanto, quando este se abstém de regular determinada situação o direito natural dos súditos pode então fazer-se valer mesmo na sociedade civil.

Já a compreensão hobbesiana do direito natural como virtualidade latente de resistência - o tema dos limites ao poder soberano - tem desdobramentos mais ricos. Até onde pode o soberano dispor da vontade e da vida de seus súditos é uma questão das mais interessantes no estudo da soberania em Hobbes.

Vimos que o soberano hobbesiano não participa dos termos do contrato social: transcendente às relações que constituem a sociedade civil, o *Leviatã* governa os homens como poder soberano que não deve obediência a nada ou ninguém. No entanto, a instituição do campo político responde a um afeto e uma finalidade: o medo e a conseqüente busca por segurança contra a ameaça de morte violenta. Ainda que transfira seu direito natural ao soberano, nenhum homem pode voluntariamente agir em contrariedade ao seu essencial esforço pela sobrevivência, o conatus hobbesiano é a essência, em última instância, inegável de todos os homens.

Assim, Hobbes afirma que o soberano pode dispor da vida de seus cidadãos, mas é uma impossibilidade física obrigar os homens a negarem espontaneamente o esforço pela própria sobrevivência individual. O limite ao *Leviatã* configura-se então como limite físico natural decorrente da afirmação do conatus.

Valores ou princípios de justiça, liberdade, dignidade ou quaisquer outros supostos direitos naturais inatos decorrentes de um ideal de condição humana não são oponíveis ao exercício do poder soberano. São as leis do Estado civil que estabelecem o que é justo ou injusto, certo ou errado, os limites da liberdade e o que é a dignidade humanas, e não o contrário. No entanto, é impossível até mesmo ao soberano contrariar a natureza dos homens que, em

²⁵³ CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa...* pg. 296

essência, se esforçam pela sobrevivência. Encontramos aí o limite do exercício do poder político soberano em Thomas Hobbes. O autor inglês diz expressamente:

Porque ao permitir-lhe que me mate não fico obrigado a matar-me, quando ele mo ordena. Uma coisa é dizer mata-se ou a meu companheiro, se te aprouver; e outra coisa é dizer matar-me-ei, ou a meu companheiro. Segue-se portanto que: Ninguém está obrigado pelas próprias palavras a matar-se a si mesmo ou a outrem. Por conseqüência, que a obrigação que às vezes se pode ter, por ordem do soberano, de executar qualquer missão perigosa ou desonrosa, não depende das palavras da nossa submissão, mas da intenção, a qual deve ser entendida como seu fim. Portanto, quando nossa recusa de obedecer prejudica o fim em vista do qual foi criada a soberania, não há liberdade de recusar; mas caso contrário há essa liberdade.²⁵⁴

Que os homens pactuem a renúncia à sua liberdade natural, aos seus juízos de valor individuais, pela constituição de um poder soberano que lhes assegure a segurança contra a morte violenta e o fim da guerra de todos contra todos é resultado de um cálculo racional pela sobrevivência, e é a gênese da sociedade política em Hobbes. Mas a partir do momento em que tal renúncia se impõe como renúncia ao próprio esforço pela sobrevivência cessa o dever de obediência do cidadão e é legítima a resistência, mesmo que esta se afirme contra um poder soberano e transcendente que não está sujeito aos termos do contrato social inicial²⁵⁵.

Neste sentido, podemos afirmar que mesmo a soberania absoluta hobbesiana encontra um limite natural. O *conatus*, ainda que restrito ao esforço pela sobrevivência e pelo cálculo racional para a manutenção do movimento vital, ainda numa concepção individualista de homem e transcendente do poder político, impõe um limite ao poder soberano. Mesmo em Thomas Hobbes, autor famoso por suas posições monarquistas e proximidade com o absolutismo, a resistência, ainda que como mera reação negativa, se afirma contra a tirania.

Em contraposição, veremos a seguir que, em Espinosa, a resistência ganha um papel muito mais significativo no campo político, afirmando-se também como potência ativa de constituição do político. Na concepção espinosana acerca

²⁵⁴ HOBBS, Thomas. *Leviatã*, cap. XXI, pg. 176.

²⁵⁵ “Mas, dando poderes ao soberano, a fim de instaurar a paz, o homem só abriu mão de seu direito *para proteger sua vida*. Se esse fim não for atendido pelo soberano, o súdito não lhe deve mais obediência – não porque o soberano violou algum compromisso (isso é impossível, pois o soberano não prometeu nada), mas simplesmente *porque desapareceu a razão que levava o súdito a obedecer*. Essa é a ‘verdadeira liberdade do súdito.’ RIBEIRO, Renato Janine. “HOBBS: medo e esperança”...pg.68.

do político, ao contrário de Hobbes, o poder não transcende o campo social e encontra os termos e limites de seu exercício na própria potência da multidão.

Expusemos aqui, brevemente, algumas características do pensamento político de Thomas Hobbes. Não sendo o objeto central buscamos evidenciar alguns aspectos centrais para a compreensão, não só do pensamento do autor inglês, mas sobretudo para evidenciar o alcance e a anomalia das ideias espinosanas que abordaremos a seguir, frente a um de seus principais contemporâneos. No capítulo seguinte apresentamos a concepção espinosana do campo político, como terreno do esforço pela alegria e pela liberdade, a constituição do poder político como expressão imanente da potência da multidão e o pensamento político de Espinosa como afirmação da resistência ativa e da democracia.